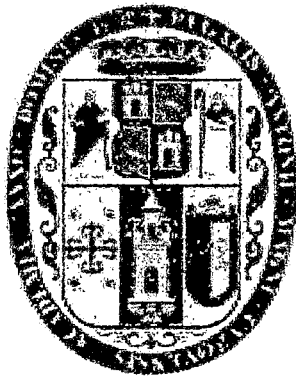


**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD  
DEL CUSCO**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA**



**GRASA RUNA, GRASA BLANCA: UNA INTERPRETACIÓN  
DEL ÑAK'AQ EN LA MITOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE MARAS**

**TESIS PRESENTADA POR:**

**BACH. JAKELINE DELGADO IGNACIO**

**PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADA  
EN ANTROPOLOGÍA**

**ASESOR:**

**MGT. JESÚS WASHINGTON RÓZAS ÁLVAREZ**

**CUSCO – PERÚ**

**2012**

**Tesis Auspiciado por el Consejo de Investigación – UNSAAC**

## *Agradecimientos*

*Mi especial agradecimiento a mi asesor Mgt. Washington Rozas Álvarez, por su invaluable apoyo y orientación en la realización de la presente Tesis, por su confianza, dedicación y enseñanzas mi entero aprecio para él.*

*Asimismo, a los pobladores de la comunidad de Maras, ya que sin ellos no hubiera sido posible la realización de este trabajo.*

*A la Mgt. Delmia Valencia por los consejos y motivación para terminar la Tesis. Del mismo modo agradezco a todos los docentes que contribuyeron con mi formación profesional.*

*A todos mis amigos que creyeron en mí, por todo su apoyo y cariño.*

## *Dedicatoria*

*A Dios con todo mi corazón, por su gran amor y porque  
nunca me ha abandonado.*

*A mi madre y hermanos que son la motivación y razón de  
mi vida.*

## CONTENIDO

### GRASA RUNA, GRASA BLANCA: UNA INTERPRETACIÓN DEL ÑAK'AQ EN LA MITOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE MARAS

PRESENTACIÓN	01
INTRODUCCIÓN	02
<b>CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y MARCO METODOLÓGICO</b>	
1.1 Planteamiento del problema	05
1.2 Hipótesis	06
1.3 Objetivos	06
1.4 Justificación	07
1.5 Metodología	07
1.5.1. Nivel de investigación	07
1.5.2. Método de investigación	08
1.5.3. Técnicas de investigación	08
1.5.4. Instrumentos	08
1.5.5. Método de análisis	08
1.5.6. Población y muestra	08
1.6 Antecedentes	09
1.6.1. Antecedentes etnohistóricos	16
1.6.2. Antecedentes antropológicos	24

1.7 Teoría	31
1.8 Marco conceptual	36

## **CAPÍTULO II: CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL AMBITO DE ESTUDIO**

2.1 Antecedentes Históricos de Maras	40
2.2 Ubicación y características del área de estudio	45
2.2.1. Ubicación geográfica	46
2.2.2. División política	47
2.2.3. Principales actividades económicas	48

## **CAPÍTULO III: VIGENCIA DE LA CREENCIA DEL ÑAK'AQ EN LA MENTALIDAD DE LOS POBLADORES DE MARAS**

3.1. Creencia en el ñak'aq	57
3.2. Personajes sindicados como ñak'aq	59
3.3. Mestizos y autoridades como ñak'aq	64
3.4. Curas y monjas como ñak'aq	66
3.5. La hija del ayudante de ñak'aq	67
3.6. La Fortunata ñak'aq y layqa	68
3.7. Aspecto que presenta el ñak'aq	68
3.8. Como ajusticiaron a un ñak'aq	71
3.9. El ñak'aq en relación con otros seres sobrenaturales	73
3.9.1. Los condenados	73
3.9.2. Pishtacos, verdugos y sacaojos	76

3.9.3. Machus o soqas	77
<b>CAPÍTULO IV: PREFERENCIA DEL ATAQUE DEL ÑAK'AQ A LOS POBLADORES DE MARAS</b>	<b>81</b>
4.1. Biografía de un ñak'aq	83
4.2. Ñak'aq catequista	89
4.3. A mi padre lo mató el ñak'aq	90
4.4. La Anselma	91
4.5. Yo vi al ñak'aq	92
4.6. Estrategias que emplea el ñak'aq para actuar	93
4.7. Instrumentos y medios que utiliza	94
4.8. En agosto trabaja el ñak'aq y se le contrarresta con amuletos	95
<b>CAPÍTULO V: SIGNIFICADO DE LA GRASA HUMANA PARA LOS POBLADORES DE MARAS</b>	<b>98</b>
CONCLUSIONES	104
BIBLIOGRAFÍA	105
ANEXOS	112
Anexo fotográfico	113
Guía de preguntas	124

## **PRESENTACIÓN**

Señor Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

Señores docentes miembros del Jurado:

En estricto cumplimiento de las disposiciones vigentes de nuestra universidad y en cumplimiento del Reglamento de Grados y Títulos de la Carrera Profesional de Antropología, tengo a bien presentar a vuestra consideración la tesis intitulada:

**«GRASA RUNA, GRASA BLANCA: UNA INTERPRETACIÓN DEL ÑAK'AQ EN  
LA MITOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE MARAS»**

La misma que esperamos contribuya con el conocimiento científico acerca del pensamiento andino y en especial del ñak'aq en el área andina que además oriente a todos aquellos interesados en realizar estudios acerca de este tema.

El presente estudio se realizó en la comunidad de Maras, del distrito del mismo nombre, provincia de Urubamba, departamento de Cusco. La problemática giró en torno a la interpretación del ñak'aq en la mitología contemporánea de los pobladores de dicha comunidad, el mismo que continúa vigente y que consideramos haber podido explicar.

Ponemos a consideración nuestro trabajo ante el jurado con la finalidad que éste delibere acerca de su pertinencia y suficiencia para alcanzar el grado de licenciada en antropología.

## INTRODUCCIÓN

En varias oportunidades que viajé al Valle Sagrado de los Incas de Cusco y específicamente al distrito de Maras, escuché diferentes versiones acerca del *ñak'aq*. La gente contaba preocupada sobre este siniestro personaje que atacaba a los campesinos a ciertas horas de la noche, en el momento que retornaban a sus casas o cuando salían de viaje. Los mareños afirman haberse encontrado o bien fueron testigos del ataque del *ñak'aq* a los caminantes; su temor radicaba en que este les quitaba su grasa corporal para ser comercializada y utilizada en la fundición de campanas o curar enfermedades graves.

Las investigaciones sobre este personaje son numerosas, pero sin embargo, no ahondan sobre su significado preciso. Lo cierto es que las creencias en torno al *ñak'aq* persisten hasta hoy en día, lo cual despertó mi curiosidad de averiguar lo que representa socioculturalmente para los pobladores de Maras.

Las creencias sobre este personaje son bastante difundidas en los Andes del sur del Perú. El *ñak'aq* es conocido con distintos nombres, pero se trata del mismo personaje. Sus rasgos más comunes son que no es lugareño o del país; tiene tez blanca, aunque en la actualidad es mestizo y por lo general viste con una túnica semejante a lo que llevan los monjes. Muchos afirman que se presenta en la penumbra para atacar a sus víctimas y extraerles su grasa. *¿Por qué la creencia del ñak'aq continúa vigente en la mentalidad de los pobladores de Maras? ¿Por qué los ataca solamente a ellos? y ¿Qué significado tiene la grasa humana para los pobladores de Maras?;* fueron las



interrogantes que me motivaron a realizar la presente investigación sobre el *ñak'aq*, que puede traducirse como *degollador*.

El personaje mítico del *ñak'aq* es, desde nuestro punto de vista, creación e imaginación de los indígenas andinos. Según las versiones que se recogieron en Maras, él es temible, cruel, misterioso y muy sanguinario; sus víctimas son los campesinos. Aunque su objetivo es sólo sacarles la grasa, termina por matarlos, no sólo por la crueldad con que les extrae la grasa, sino porque esta es un elemento esencial para la salud del individuo. En los mitos de Maras el *ñak'aq* no es solitario, no vive en lugares aislados (peñas, cavernas o chozas), es mas bien una persona real y que habita en una casa cómoda, ya que obtiene dinero por la venta de la grasa a la industria farmacéutica o a los curas.

En Maras es un vecino principal y algunas veces tiene su ayudante, generalmente un aprendiz. En el imaginario de la gente es un ser semihumano y cruel, que espera a sus víctimas en los lugares más solitarios, donde nadie puede ser testigo de la fiereza de sus ataques.

Así presentado, podemos caracterizar al *ñak'aq* mareño un tanto diferente a las recopilaciones que realizaron Arguedas (1953), Manya (1969), Morote (1952), Szeminski (1982), Ansión (1989), Kato (1986) entre otros. La versión mítica del *ñak'aq* mareño incluye a las mujeres, la misma que utiliza la misma fuerza «sobrenatural» que los varones.

La investigación presentó una serie de limitaciones, las mismas que se superaron con el transcurrir del tiempo y gracias a la exigencia de mi asesor que me dio el impulso necesario para la consecución de mi objetivo.

El trabajo de investigación está dividido en cinco capítulos:

En el primero, se presenta el planteamiento del problema, hipótesis, objetivo, justificación, metodología, antecedentes, marco teórico y conceptual.

El segundo, describe las características generales del ámbito de estudio: El distrito y centro poblado de Maras, antecedentes históricos, ubicación y características.

El tercero, se describirá la vigencia de la creencia en el ñak'aq en la mentalidad de los pobladores andinos.

En el cuarto capítulo se explicará la preferencia del ataque del ñak'aq a los pobladores de Maras

En el quinto capítulo, se describe el significado de la grasa humana para los pobladores de Maras en los relatos del ñak'aq.

Finalmente se presentan las conclusiones, sugerencias bibliografía y anexos.

# CAPÍTULO I

## PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y MARCO METODOLÓGICO

### 1.1. Planteamiento del problema

Existen rumores que acompañan la vida cotidiana de los pobladores andinos sobre la creencia en un personaje siniestro que se dedica a sacar la grasa de las personas con la finalidad de utilizarla en la medicina, para curar enfermedades graves o fundir campanas y pailas. Esta creencia continúa viva en la región de Cusco (Anta, Urubamba, La Convención) y en especial en el Centro Poblado de Maras. El rumor que continúa sobre este personaje es acerca de su origen, procedencia, formas que adopta y hasta la manera cómo actúa, cayendo dentro de la categoría de un fenómeno sociocultural.

La literatura antropológica se ha ocupado acerca de la existencia de este personaje y en su mayoría sostienen que sus orígenes se remontan al pensamiento mítico. Sin embargo, para los mareños su existencia es real e inclusive afirman haber tenido más de un encuentro con el *ñak'aq*. Según los testimonios de algunas personas, este temible y poderoso personaje extrajo a un hombre su sebo por mandato de un fraile para fabricar velas. En otra versión la grasa era imprescindible para fundir campanas o como lubricante para maquinaria fina. Algunos curanderos sostienen que el sebo humano es un elemento esencial para curar algunas enfermedades muy graves.

En las versiones de Maras, la grasa de los comuneros andinos es la más valorada por el *ñak'aq*, quien además desprecia la grasa de los blancos y

mestizos. Toda esta información nos motivó para realizar la presente investigación, para lo cual nos planteamos las siguientes interrogantes:

- ¿Por qué la creencia del *ñak'aq* continúa vigente en la mentalidad de los pobladores de Maras?
- ¿Por qué sólo ataca a los pobladores andinos?
- ¿Qué significado tiene la grasa humana para los pobladores de Maras?

## **1.2. Hipótesis**

- La creencia en el *ñak'aq* continúa vigente en la mentalidad mítica de los pobladores de Maras, como una manifestación de resistencia cultural a la presencia de lo extranjero o foráneo, explicando su vigencia como forma de peligro real para cualquier poblador de Maras que se ponga en situación de riesgo para ser atrapado por el *ñak'aq*.
- El *ñak'aq* ataca solo a los pobladores andinos porque piensan que su grasa es mejor que la del extranjero o foráneo, debido a los alimentos nutritivos que producen y consumen.
- La grasa humana para los mareños tiene un significado de alto valor, porque la grasa simboliza una fuerza sobrenatural que es aprovechada en la fabricación de medicinas para curar enfermedades graves, así como para la fundición de campanas y el mantenimiento de maquinarias finas.

## **1.3. Objetivos**

- Describir y analizar la vigencia en la mentalidad de los pobladores sobre las creencias del *ñak'aq*.

- Explicar las razones que manifiestan los pobladores para explicar la preferencia que tiene el *ñak'aq* por la grasa de los pobladores andinos.
- Describir el valor y significado que le dan los mareños a la grasa humana en los relatos del *ñak'aq*.

#### **1.4. Justificación de la investigación**

La investigación busca mediante los datos etnográficos esclarecer el sentido sociocultural del *ñak'aq* y de esta manera deducir el simbolismo que encierra la creencia acerca de este personaje. La importancia de este trabajo radica en buscar el pensamiento imaginativo para poder entender esta creencia mítica y así comprender el fenómeno en su totalidad. Los estudios realizados acerca del *ñak'aq* son descripciones que en su mayoría enfatizan el carácter religioso y político; sin embargo, se puede también ver a esta creencia mítica desde distintos ángulos, como el que se presenta en esta investigación.

#### **1.5. Metodología**

##### **1.5.1. Nivel de investigación**

Se utilizó el tipo descriptivo y explicativo. El primero, porque describimos y analizamos la vigencia de las creencias sobre del *ñak'aq* dentro de los pobladores de maras. El segundo, porque explicamos las razones de la preferencia que tiene el *ñak'aq* por la grasa de los pobladores andinos y el valor y significado que le dan los mareños a la grasa humana en los relatos del *ñak'aq*.

### **1.5.2. Método de investigación**

Se usó el método inductivo y deductivo, puesto que en un primer momento se procedió a describir el caso de las creencias en torno al *ñak'aq* en Maras; para luego proceder a explicar el porqué de dichas creencias, utilizando para ello las teorías que se amoldaran mejor a nuestro tema de investigación.

### **1.5.3. Técnicas de investigación**

Se utilizó las entrevistas a profundidad a informantes clave. La información fue recogida en forma de narración fluida, efectuando preguntas abiertas para permitir que el entrevistado responda de manera libre. Las entrevistas fueron individuales para aprovechar mejor este tipo de narración.

### **1.5.4. Instrumentos**

Se utilizó una guía de preguntas, que según su forma fue abierta, para que el informante clave respondiera libremente. Adicionalmente se utilizó como auxiliares de acopio de información, una cámara fotográfica digital, una grabadora y una libreta de campo.

### **1.5.5. Método de análisis**

Se utilizó el análisis cualitativo. En un primer momento se ordenaron los datos; luego se asignaron significados a los datos y finalmente se interpretaron estos a la luz de las teorías seleccionadas.

### **1.5.6. Población y muestra**

Para delimitar la población y muestra, se tuvo que buscar ciertas características de la población donde realizó la investigación. Después de

haber visitado algunas poblaciones andinas, nos decidimos por el Centro Poblado de Maras, debido al hecho que en esta zona vivieron los betlemitas. Otra razón fue que los pobladores de Maras tienen una riqueza en cuanto se refiere a relatos, no sólo acerca del *ñak'aq* sino también de otros personajes sobrenaturales.

Así, la población está constituida por los habitantes del Centro Poblado de Maras, la muestra fue de tipo no probabilística dirigida, por lo que se eligieron a 15 informantes clave. Los informantes fueron varones y mujeres de toda edad. Buscando siempre en ellos la calidad narrativa y riqueza de sus relatos. Para obtener la información entabló amistad con los informantes, una vez que se logró su confianza, ellos relataron sus cuentos y mitos acerca del *ñak'aq*.

## **1.6. Antecedentes**

Muchos antropólogos escribieron acerca del *ñak'aq*, *phistaqo*, *karisiri* o *lik'ichiri*, analizando desde muchas perspectivas el problema de la dominación. Los folcloristas narraron mitos acerca de este personaje siniestro que ataca en la soledad a sus víctimas.

Ana María Hocquenghem en el estudio acerca de la iconografía de la cultura Moche, encontró la figura de un sacrificador que tiene en sus manos un Tumi, es decir, un cuchillo ceremonial. La autora piensa que en el mundo prehispánico existió una clara diferencia entre el sacrificio humano por degollación y que no necesariamente debió ser un acto de castigo o ensañamiento con la víctima y más bien, pareciera que esta víctima era

considerada como un «mensajero» entre los hombre y sus divinidades. Pero lo cierto que la figura presenta una forma de decapitación a un individuo. (Hocquenghem, Iconografía Mochica. 1987: 41-56). En el museo Inca de Cusco existe una réplica de un monolito de piedra que representa a un personaje que lleva una especie de cinta o franja ceñida a la frente. En la diestra porta un Tumi y en la mano izquierda una cabeza humana que soporta por la base apoyándose a su cuerpo a la altura del ombligo y es conocida como *ñak'aq*.

El cuchillo de Illimo es una de las otras pruebas que tenemos en torno a la ceremonia de sacrificios humanos, en los cuales los sacerdotes oficiaban como degolladores y cuyas víctimas eran ofrecidas en holocausto a sus dioses. José María Arguedas describe este sacrificio de la siguiente manera:

*«La vinculación del Ñak'aq con el sacrificio cruento, la degollación como oficio religioso aparece como muy antiguo. Es quizás este infausto personaje el mismo "ñak'aq" de los antiguos sacrificios cruentos. Ha ido adaptándose a los cambios de la cultura. El degollador debió ser un personaje temido, pues no era un sacerdote propiamente dicho sino un individuo diestro en el oficio de seccionar el cuerpo de las víctimas, y dejar visibles, palpitantes aún, las vísceras, para que el sacerdote iniciara los oficios» (Arguedas, Folklore del Valle de Mantaro. 1953:112).*

Arguedas considera al *ñak'aq* como ayudante del sacerdote, hecho que le habría dotado de cierto carácter de sacralidad y temor fundado en lo sagrado de su actuar antes de malévolos, como se insinúa. Sin embargo, Arguedas confunde el verbo *ñak'aq* con seccionar. El verbo se refiere exclusivamente a cortar el cuello, pero también podría significar matanza. Para referirse al



seccionamiento de las otras partes del cuerpo humano se utiliza el verbo de *kuchuy* (cortar) como incisión quirúrgica, *kuchuy chakanta* (corta su pierna), esto quiere decir que al verbo se le añade una parte del cuerpo que se desea seccionar.

Las fuentes arqueológicas son extensas, pero no se sabe a ciencia cierta si la iconografía presentada tenga la connotación que se le da al degollador o *ñak'aq*. Si bien se presentan figuras o gráficos cercenando la cabeza, eso no quiere decir que la idea del *ñak'aq* pudo haber venido de la época preincaica. No existe una representación de algún hombre sacando la grasa de su víctima.

Cristóbal de Molina, El Cusqueño, es el único cronista que describe el fenómeno del *saca manteca* asociado al movimiento nativista del «*taki onqoy*» (Molina, Fábulas y Ritos de los Incas. 1943: 201-223). Sin embargo, Blas Valera, dice que *ñak'aq* se llamaba a los carniceros o degolladores de animales para sacrificios (Valera, Las Costumbres Antiguas del Perú y la Historia de los Incas. Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana. 1945). Se considera que tanto las fuentes arqueológicas como etnohistóricas esclarecerán el mito andino y el síndrome de la conquista. El mismo cronista también describe los sacrificios humanos, al que denomina *capacocha*, atribuido a Pachakuteq Inca Yupanqui. Es evidente que este rito, que en su traducción literal signifique «un lago o una poza que tienen riqueza», pero en realidad tiene otra acepción un significado más religioso, ceremonial, ritual o una gran ofrenda, es decir sacrificar seres humanos. ¿Quién es el que sacrificaba? en otras palabras, ¿Quién tenía a cargo este papel de

sacrificador? Su importancia fue comentada, al margen de los antropólogos, por el escritor Ricardo Palma en sus «Tradiciones Peruanas». En la crónica de los «Barbones», utiliza este término para referirse a la orden de los betlemitas, que según él, fue la única orden religiosa fundada en América. Los sacrificios humanos, están reservados para que sean ejecutados por las clases sacerdotales o bien por la nobleza. En realidad, existían los sacrificios humanos, pero no siempre eran degollados, sino que se utilizaban brebajes. (Palma, Tradiciones Peruanas. 1991)

Palma nos relata cómo estos religiosos eran repudiados por creer que en su calidad de sacerdotes, traídos por los españoles, tenían el equivalente de los antiguos sacerdotes incas, uno de cuyos menesteres era el sacrificio de seres humanos. Tal vez encontraron cierto grado de asociación entre la obra hospitalaria que realizaban curando enfermos al interior del hospital que administraban con dicha creencia. La idea de que los padres se aprovechaban de este centro de salud para extraerles la grasa a los enfermos, debió sustentarse más, por la sencilla razón de que los conceptos sobre salud y enfermedad eran diferentes entre indios y españoles. Los primeros se curaban mediante ritos y ceremonias acordes con sus creencias. Por esta razón la única explicación de la hospitalización de los pacientes, que seguramente en un porcentaje fallecían, era que los mataban tras haberles sacado su grasa. Sin embargo esta idea debió surgir de los sectores opositores puesto que los betlemitas en el Cusco, lograron hacerse de grandes extensiones de terrenos en la zona del actual distrito de Maras y gran parte del Valle Sagrado de los Incas, llegando incluso a controlar todo el movimiento comercial de la época.

En el mundo andino está muy difundido el personaje mítico del *ñak'aq* y según las regiones su nombre cambia como *phistaqo* o *kari-kjari*. Francisco Mostajo los clasifica llamando en lengua local *nakac*, *nakaq*, *ñacas*, *ñacaco* (Mostajo, El Carisiri o Kari-Kjari, Ñacac Quechua y el Catecate y otros Mitos y Supersticiones Huancaneños. 1952: 170-183). Muchos de los autores que han tratado el tema se refieren a la importancia de la grasa extraída por este personaje. Es importante mencionar que los testimonios acerca del *ñak'aq* certifican su existencia desde la parte central del Perú hasta Bolivia.

Antoinette Molinié Fioravantii, en marzo de 1987, organizó una mesa redonda con el equipo francés de investigación AMAZANDES, sobre «las figuras de alteridad» dentro de las cuales consideró al *ñak'aq* o *pishtaco*. En dicha mesa redonda presentó el trabajo «Sebo bueno indio muerto: Estructura de una creencia andina». En ella analiza el sentido de la creencia en el *pishtaco* a través de su posición estructural en la cultura andina y su historia. Para la autora el degollador no es una deidad debido a que no encaja dentro de un accionar recíproco de ofrenda y merced que caracteriza a las deidades andinas en su relación Dios-hombre.

La función simbólica de la grasa en la cultura prehispánica y actual le daría un sentido indígena, pero asocia esta creencia con otras europeas como el *sacamantecas* y la utilización de la grasa humana dentro de la farmacopea europea. Asociando lo dicho por Antonio de Herrera, a quien también comentó Morote (Morote, el Degollador "Ñak'aq". 1952: 67-91); insinúa la posibilidad de que esta creencia pudiera haber tenido un origen europeo, porque habría sido

traído por los españoles. (De Herrera, Descripción de la Indias Occidentales. 1601).

Desde una perspectiva estructuralista niega la existencia del sincretismo porque la matriz cultural europea traída por los españoles sería la que prevalece actualmente en gran parte de la cultura que hoy se reconoce como andina. Así, muchas costumbres y creencias tendrían su origen español y dentro de estas sugiere que las creencias sobre el *ñak'aq* tendrían el mismo origen y piensa que a partir de la creencia en el *sacamantecas* y el uso de la grasa humana dentro de la farmacopea española, es que se habría reelaborado estas creencias dándole un sello panandino. Sin embargo, en la primera parte de nuestro trabajo acerca del *ñak'aq*, demostramos que este mito tendría más bien un origen prehispánico.

Antoinette Molinié, se refiere a los otros trabajos expuestos en la mesa redonda, dentro de los que figuran el de Gerald Taylor, que estudia las raíces lexicales *ñak'aq* en el centro y sur del Perú, y *pishta*, en el centro, norte y noroeste. (Taylor, Estudios Lingüísticos sobre Chachapoyas. 2003). Estos términos corresponderían a «degollar», «descuartizar», «partir»; y dice que la palabra *ñak'aq* es «sacrificar». En conclusión piensa que los tres términos tienen un origen común (comentarios etnolingüísticos sobre el término *pishtaco*).

Otro estudio que integró esta mesa redonda fue de Gilles Riviére, que hace un estudio comparativo entre el *pishtaco* rural de dos países distintos, el Callejón de Huaylas en el Perú, y el *llik'isiri*, del lado Boliviano (Riviére, Le Lik'ichiri nouveau est arrivé. 1990). Este estudio es de tipo descriptivo y por

tanto gran parte de su contenido ya fue tratado por diferentes autores peruanos y bolivianos.

Un trabajo etnográfico sumamente interesante acerca del *pishtaco* es de Wilfredo Kapsoli que narran doce relatos de la sierra central del Perú, analizando la representación de este personaje que casi siempre es derrotado. Sus vencedores son los toros, los perros y los campesinos que utilizan ají y chuño y otras tretas, algunas jocosas. Estos relatos los compara en otras áreas geográficas del país. Así, el *pishtaco* viene a ser un personaje fascinante que sintetiza una serie de símbolos y tradiciones hispanoandinas (Kapsoli, Guerreros de la Oración. Las Nuevas Iglesias en el Perú. 1982).

Juan Ansión analiza la narrativa indigenista y el mito del *pishtaco* que tiene diferencias:

*«Sus interpretaciones de las relaciones del poder en la región andina son muy similares. Los símbolos que usan (la trinidad embrutecedora y el pishtaco) presentan a los mismos sectores de la sociedad dominante como abusadores de los indígenas. El pishtaco, es un miembro de la trinidad o trabaja para ella. Aunque el modo de producción es distinto, el hecho de que el análisis de las relaciones del poder sea casi igual, confiere cierto nivel de validez a estas dos interpretaciones y señalan una gran falta de comprensión entre el mundo dominado y el mundo dominante. El mito del pishtaco desmiente la idea de los indígenas como brutos y demuestra que éstos poseen una clara conciencia de quiénes son los que dominan. No incluir a los maestros como pishtacos indica que los indígenas sienten la necesidad de incorporarse o tener contactos con el mundo occidental a un nivel menos desigual. Mientras sienten esta necesidad, nunca olvidan quiénes son las personas que los explotan» (Ansión, La Imagen*

*Popular de la Violencia, a través de los Relatos de Degolladores. Pishtacos: de Verdugo a Sacaojos. 1989: 61-105).*

En su artículo «Una Metáfora: el Pishtaco», Takairo Kato interpreta el pensamiento popular de los campesinos en relación a la grasa humana relacionada con el gobierno y la iglesia. Según el autor, el proceso de la explotación nunca terminará. En las comunidades andinas se construyen carreteras, obras públicas, iglesias, escuelas. Estas obras pertenecen a la modernidad y los rumores se presentarán con la aparición del *pishtaco*. Entonces este personaje está relacionado con todo aquello que es extranjero (Kato, Una Metáfora: El Pishtaco. 1990).

### **1.6.1. Antecedentes etnohistóricos**

Uno de los documentos etnohistóricos que describe el origen de este personaje en el imaginario del hombre andino, es el de Cristóbal de Molina El Cusqueño, quien indica que los predicadores caminaban de pueblo en pueblo difundiendo un cierto rumor espeluznante que concernía a los españoles, el mismo que provocaba miedo entre la gente de los *ayllus*. Este era que los españoles vinieron al *Tawantinsuyu* con un objetivo siniestro, el de sacar grasa a la gente para curar una enfermedad grave que el rey de España sufría.

*«El año del setenta y uno [1571] tras de haber tenido y creído por los indios que de España habían enviado a este Reino por unto de los indios, para sanar cierta enfermedad, que no se hallaba para ella medicina sino el unto; a cuya causa, en aquellos tiempos, andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas*

*no las querían llevar a casa de español; por decir no los matasen, allí dentro, para sacarles el unto» (Molina, 1943: 79).*

En este caso el unto es un símbolo político de una resistencia pasiva que tuvieron los andinos después de la conquista española. «Los Blancos habían venido al Perú para matar indios porque ellos buscaban grasa humana, de la cual servían como medicamentos para ciertas enfermedades» (Wachtel, *Rebeliones y Milenarismo*, en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. 1973). La esperanza de una liberación con el movimiento del *Taqi Onqoy*, no fue en forma armada, como menciona Nathan Wachtel, sino más bien fue una empresa religiosa, porque las wakas andinas deberían dominar al dios cristiano. Una vez iniciado el movimiento, el predicador se «*lanzaba ardientemente a su obra, y con la disyuntiva de la vuelta a “tiempos del inca”... En señal de acatamiento y purificación se reactualizaban los ayunos y empezaban una pasiva pero enérgica resistencia al clero católico» (Millones, Un Movimiento Nativista del Siglo XVI: El Taki Onqoy. 1973: 85-101).*

Presentado así, el *saca manteca* hoy llamado *Ñak'aq* o *Pishtaco* es un asesino muy cruel que está relacionado con la muerte terrible y sus orígenes andinos viene desde la época de la conquista española al Tawantinsuyu. En este caso este cruel degollador es extranjero, simbolizando el síndrome de la conquista. No se sabe si los mismos españoles comentaron este mito del degollador en el Perú; si fuera así, los andinos lo tomaron prestado para relacionarlo con el trauma de la conquista. Antoinette Molinié Fioravantii dice acerca del *ñak'aq* o *pishtaco* que se insertó en el corazón de las representaciones andinas. «*Queda que se trata de un blanco y que hay que*

*considerar que este vampiro andino tiene quizás un homólogo en Europa»* (Molinié Fioravantii, 1987).

En realidad el *ñak'aq* es la representación diacrónica de la colonia generada y adaptada a la creencia andina. Según Molinié Fioravantii el mito viajó desde España a igual que los cuentos que son también viajeros<sup>1</sup>. En la actualidad su equivalente existe en Andalucía, España, y se trata de un recaudador de grasa humana, un antropófago semejante a un vampiro. El miedo a este personaje es infligido a los niños que se portan mal (Molinié Fioravantii, 1987). Según un informante de la ciudad de Cusco nos comentó que muchas familias cusqueñas y ayacuchanas también utilizan las mismas estrategia de socialización para que los niños aprendan a portarse bien por temor al monstruo.

Según Molinié Fioravantii, las prácticas médicas de los europeos inspiraron el origen del *ñak'aq* o degollador (1987). El quirófano podría haber sido la inspiración del mito semejante a las películas de Frankenstein o de Drácula. *«Las condenas a la disección, como la de esta infanticida de Pisa desollada viva y desgarrada en el vientre en 1545 por orden del duque Cosme de Medici, así como los experimentos anatómicos en vivo, era relativamente frecuente»* (Molinié. Loc. cit.). Hoy existen rumores semejantes como el caso de los ladrones de órganos, se trata de europeos que trafican con niños para extraerles sus órganos como los ojos, el hígado o los riñones y realizar trasplantes a los enfermos millonarios que pagan cuantiosas sumas de dinero porque necesitan estos miembros. Takairo Kato describe que unos hombres

---

<sup>1</sup> El cuento del "Oso raptor" es un ejemplo que los cuentos viajan. La nacionalidad de este relato es alemán y vino al Perú y al Cusco junto con los españoles.



vestido con bata, de aspecto extranjero (blancos) y con metralleta recorren visitando los colegios de la ciudad, para sacar a los niños los ojos y venderlos en dólares para trasplante de este órgano (Kato, El Sentido Sociocultural del Sacaosjos: Desciframiento de un Folklore Urbano del Perú. 1995).

Es posible imaginar que los andinos antes de la llegada de los españoles también sintieron este pavor de ser degollados por los sacrificios humanos que se practicaban para alimentar a las *wakas* y cuya grasa es la que se ofrecía. Hoy en día un *enqa* o *enqaycho*<sup>2</sup> es permanentemente alimentado con *pichu wira* de la llama. Los sacrificios humanos, es decir la *capaqcocha* relatada por los cronistas refieren a este acto de sacrificar a los niños para alimentar la vitalidad del poder de las *wakas* o de los *mallkis*. Veamos más bien un relato de Cristóbal de Molina:

*«La capacocha inventó también Pachacuti Inca Yupanqui, la cual era de esta manera: las provincias de Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo y Contisuyo traían a esta ciudad, de cada pueblo y generación de gentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de edad de diez años; y traían ropa, ganado, y ovejas de oro y de plata y de mullu. Y lo tenían en el Cuzco para el efecto que se dirá; y después de estar todo junto se sentaba en la plaza de Aucaypata el Inca, que es la plaza grande del Cuzco; y allí aquellos niños y demás sacrificios andaban alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno, Luna que para el efecto, ya en la plaza estaban. Y daban dos vueltas, y después de acabado el Inca llamaba a los sacerdotes de las provincias, y hacía partir los dichos sacrificios en cuatro partes, para los cuatro suyos: Collasuyo, Chinchasuyo, Antisuyo y Contisuyo, que son las cuatro partidas en que está dividida esta tierra; y les*

---

<sup>2</sup> El *enqhaychu* es una escultura zoomórfica de un camélido sudamericano, en realidad es una *waka*.

*decía: “vosotros tomad cada uno su parte de esas ofrendas y sacrificios, y llevadla a la principal huaca vuestra, allí las sacrificad”. Y, allí ahogaban a los niños y los enterraban juntamente con las figuras de ovejas y de personas de oro y plata; y las ovejas y carneros y ropa los quemaban, y también unos cestillos de coca» (Molina, 1943: 69).*

Pedro Cieza de León describe, que en tiempos del *Tawantinsuyu*, cómo algunos prisioneros eran sacrificados cortándoles la cabeza para ofrecerlas a las *wakas* que necesitaban sangre para alimentar su fuerza vital y al mismo tiempo su poder:

*«Porque les fuese más grato, sacrificaban otra cosa más noble, que era sangre de algunos indios, a lo que muchos afirman. Y si habían presos a algunos de sus comarcanos, con quien tuvieran guerra o alguna enemistad, juntábanse (según también cuentan), y después de haberse embriagado con su vino y haber hecho lo mismo del preso, con sus navajas de pedernal o de cobre el sacerdote mayor de ellos lo mataba, y cortándole la cabeza, la ofrecían con el cuerpo al maldito demonio, enemigo de natura humana. Y cuando alguno dellos estaba enfermo bañábase muchas veces, y hacían otra ofrenda y sacrificios, pidiendo salud». (Cieza de León, Crónica del Perú. 1984: 306)*

El degollador se presenta siempre con un cuchillo fabricado por él mismo, para extraer la grasa de sus víctimas. Algo semejante describe Cieza de León cuando dice que *«el sacerdote mayor cortaba la cabeza del enemigo para ofrecer a la huaca»*. En el mundo andino la grasa (*pichu wira*) y la sangre tienen la misma importancia y función, el de alimentar a las deidades con Elam Vital que estaba simbolizado en el *sanqo*. Molina describe que: *«Con la sangre de aquellos carneros que sacrificaban, asperjaba el dicho sanco»* (Molina,

1943: 37). Este *sanqo* los pastores de hoy lo preparan mezclando harina de maíz blanco (*paraqay sara*), *pallar*, *quinua* y *kañiwa*. Muchas veces la harina se mezcla con sebo y sangre de llama. Es tan importante, que para tomarla se hacía un previo juramento, prometiendo no hacer daño ni ser hipócrita y traidor. Así todos, en el ritual, hasta los niños toman del plato el *sanqo*. Según Molina: «Guardaban el dicho *yahuar sanco* para los que estaban ausentes, y lo enviaban a los enfermos que estaban en sus camas; porque se tenía por muy desdichado al que, en este día, no alcanzaban a recibir el *yahuar sanco*» (Molina, 1943: 37).

Los sacrificios humanos son semejantes o equiparados con los sacrificios de los animales. Según Pierre Duviols, existen muchos ejemplos en la etnografía contemporánea como en los documentos de la época colonial (Duviols, *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías*, Cajatambo, Siglo XVII. 1986: 656). Así la *Wilancha*, palabra aimara que significa *sangrar un animal para ofrendar a las deidades andinas*, todavía se practica entre los pastores puneños y de Chumbivilcas. En la comunidad de Amarete por Bolivia, sacrifican a doce alpacas y se les saca el corazón para ofrendar a doce Apus del lugar (comentario de Hideo Kimura, antropólogo japonés).

En este caso, el *ñak'aq* que extrae la grasa de sus víctimas no lo hace con la finalidad de ofrendar a las *waqas*, a los *Apus* o a la *Pachamama*, sino para fundir campanas, pailas, lubricar máquinas, fabricar velas o curar algunas enfermedades. Parece que la lógica entre la grasa de la ofrenda a las deidades andinas sea la misma que la grasa humana obtenida por el *ñak'aq*, en ambos

casos es algo sobrenatural, es dar fuerza vital a las deidades o un sonido sobrenatural a las campanas. Cuenta un cusqueño de setenta años de edad, natural de Wanchaq, que la María Angola fue fundida con grasa humana.

Este informe de Molina de cortar la cabeza del enemigo de guerra para luego ofrendar el cuerpo de la víctima a las deidades, podría muy bien haberse relacionado con el macabro rumor de que los españoles hacían lo mismo con sus enemigos, en este caso los andinos, con la diferencia que extraían la grasa de éstos para tratar la enfermedad incurable de Rey de España. En todo caso, ambos tienen la misma lógica, quien degüella es un extraño, es decir el enemigo es siempre un extranjero a quien se le atribuye como un personaje usurpador, invasor y depredador. En el mundo andino de hoy, el *ñak'aq* se presenta como un extranjero, es decir un hombre blanco con barbas; pero hoy en día es ya un mestizo también con barbas, y que también simboliza lo foráneo y que camina con un cuchillo curvo similar al de los moros de España. En las zonas tropicales camina con un machete como las que utilizan los buscadores de caucho.

El *ñak'aq* no es un personaje que se asemeje a los seres sobrenaturales andinos como el *soqa*, *muki*, *juanikillo*, *chullanchaki* o *anchancho*; sino más bien al condenado, que proviene de la doctrina cristiana y que por procesos de aculturación se adaptó en la creencia de los andinos de hoy. En el mundo andino, los seres sobrenaturales, sean positivos o negativos, pertenecen a sexos diferentes, es decir, son hembra y macho (*soqa paya* o *soqa macho*), o son hermano y hermana como el caso del Muki. En el caso del *Ñak'aq* es sólo varón, un extranjero varón cuyo oficio es ser fundidor de campanas y pailas. En

las versiones populares de la ciudad del Cusco, a los médicos cirujanos también les denominan con el apelativo de «*ñak'aq*», y muchas veces dicen que los curanderos suplican a éstos que en las operaciones que realizan en los quirófanos extraigan la grasa humana para curar algunas enfermedades difíciles. Sin embargo, en algunas versiones contemporáneas aparece también como mujer. Esto ya es dinámico, es decir, los relatos de hoy están andinizados.

El *ñak'aq* es, sin duda alguna, un ser creado por la imaginación de los andinos del siglo XVI y que hoy continúa vigente en las comunidades campesinas como un ser misterioso, temible, sanguinario y cruel (Juan Antonio Manya, *Temible Ñak'aq*. 1969: 135). Existe versiones que relatan las personas que experimentaron algún encuentro con el *ñak'aq*. Un común denominador es que es un varón extranjero con barbas, que tiene una fuerza sobrenatural, vestido de túnica. Como podemos ver el *ñak'aq* es un personaje legendario que para los andinos existe realmente. Una creencia que proviene del siglo pasado lo relaciona a los bandoleros que asaltaban en los caminos a los arrieros para quitarles el dinero, alimentos o las cosas valiosas que llevaban (Quijada, *Pishtaco o Nuna Chipico*. 1958: 99-104). En las versiones actuales, el *ñak'aq* ataca a los pobladores que viajan solitarios por las lomas al atardecer. El *ñak'aq* no es sino un símbolo de la conquista, en otras palabras la evocación de la política cristiana, es decir la extirpación de idolatrías. La figura de un blanco, extranjero, que vino y usurpó, allanó y cometió toda clase de crímenes para lograr la dominación y dependencia de la sociedad andina.

### 1.6.2. Antecedentes antropológicos

Existen muchas versiones que los antropólogos recopilaron sobre el *ñak'aq*, las cuales varían según las regiones. Por ejemplo, en el sur de los andes, entre Cusco, Apurímac y Ayacucho es conocido con el apelativo de *ñak'aq* que traducido al español significa maldecir o blasfemar. Pero también se refiere a un personaje maligno, un degollador o el que degüella a personas que quedan a su alcance para extraerle la grasa. En el centro, en el Valle de Mantaro, el nombre es de *phistako* que es sinónimo de *ñak'aq* y entre Puno y Bolivia la gente le conoce como *karisiri* o *lik'ichiri* que son términos aimaras.

La versión general de todos los investigadores del tema es que el *ñak'aq* asesina a los andinos en lugares apartados, extrayendo su grasa para fabricar medicinas, para mejorar la aleación de los metales, engrasar los aviones o las computadoras (Molinié Fioravanti, 1987: 81). Esta modernización del *ñak'aq* también se da en Puno. Según los informantes del altiplano el *lik'ichiri* antes caminaba por los lugares solariegos del altiplano puneño a caballo y hoy utiliza motocicleta (Rozas, comunicación personal).

La característica más común de este personaje descrita por la literatura antropológica es la de un hombre que ataca a la gente utilizando su propia fuerza «sobrenatural». Viven en lugares solitarios donde no existe gente, estos lugares son peligrosos, casi inaccesibles, como en peñas donde tienen su choza o también viven en cuevas (Arguedas, 1953; Manya 1969; Morote, 1951-2; Mostajo, 1952; Quijada, 1958; Szeminki y Ansión, 1982; Kato, 1986; Molinié Fioravanti, 1987).

El ñak'aq o pistaco es un personaje muy conocido en todo el mundo andino. Aunque comparte una serie de características con los diablos y condenados no se trata de ser un sobrenatural. Pertenece al mundo de la ciudad e inclusive de Lima o del extranjero, de donde lo envían para sacarle la grasa a la gente de la ciudad (Ansión, Desde el Rincón de los muertos el pensamiento mítico en Ayacucho 1987: 176)

En sus relatos Ansión refleja una clara conciencia de que existe una relación comercial de intercambio entre el ñak'aq y los ricos de la ciudad, y entre estos (que pueden ser también representados por el Estado) y el extranjero. El habitante del campo es el único que no recibe nada y por el contrario, encuentra la muerte. (Ansión, Desde el Rincón de los muertos el pensamiento mítico en Ayacucho 1987: 177)

Takairo Kato, uno de los estudiosos de los fenómenos religiosos del mundo mestizo en los Andes, caracterizó al pishtaco andino de la siguiente manera:

- *Es un ser semihumano y cruel.*
- *Vive solitario en lugares inaccesibles.*
- *Es blanco o mestizo con una barba muy larga.*
- *Viste una túnica ceñida por la cintura.*
- *Las armas que utilizan son un lazo hecho de piel humana y un cuchillo.*
- *Espera a la gente, la víctima, en caminos o puentes.*
- *Ataca de noche.*

- *Degüella a la víctima.*
- *Le extrae la grasa humana.*
- *La gente usa ésta para fabricar campanas o para la lubricación de las máquinas de los ferrocarriles (Kato, 1990:55-65).*

Esta caracterización del *ñak'aq* es general en todas las versiones de la literatura folclórica y antropológica. En relación con los relatos de los pobladores de Maras, estos tienen bastante similitud, tal como veremos en los capítulos siguientes.

Morote Best afirma que el imaginario del *ñak'aq* posiblemente proceda de la época de los incas (Morote, *Aldeas Sumergidas. Cultura Popular y Sociedad en los Andes*. 1988). Con esta misma idea otros antropólogos afirman que la idea tiene una íntima relación con las actividades desarrolladas por la orden de los betlemitas de la época colonial del siglo XVIII, evidenciado con documentos históricos como las crónicas o archivos (Kato, 1990). Otra afirmación del origen de los *ñak'aq* en la época inca es lo que piensan los informantes del padre Manya:

*«Siguen afirmando, que este personaje, viene desde el Imperio de los incas, respaldado por la organización judicial del incanato, que señalaba al hombre más fornido y valiente para hacer cumplir a los sentenciados o infractores el peso de la Ley del Dios Inti, y se conocía con el nombre de ñak'aq. En cambio entre los cuentistas de la masa campesina, se ha podido captar que el ñak'aq tiene dos formas de presencia entre las víctimas, unas veces camina con una túnica, otras veces a caballo, con pantalones de montar, bien elegantes, reluciente, con capuchón blanco en la cabeza, asimismo el caballo bien*



*ataviado. Espera a la gente sana, bien estudiada con anterioridad, en los lugares silenciosos, y ataca a los indígenas, porque el indio posee sebo seco, por alimentarse duramente a base de chuño y kañiwa y por ser apropiado para la mejor venta y de valor en las farmacias, no así del miste, porque de él es líquido y de mala calidad, aunque ahora han comenzado también con los mistis» (Manya, 1969:136).*

El temor de los campesinos en la actualidad sobre el *ñak'aq* es evidente porque está relacionado con los asesinatos en lugares apartados y de noche por este temible monstruo. En la descripción del padre Manya, es claro que el *ñak'aq* prefiere el sebo de los campesinos que de los *mistis*. En las diferentes versiones, el andino siempre es la víctima de este siniestro personaje.

Sin embargo, en otras lugares del centro del Perú el *pishtaco* (*ñak'aq*) ataca no sólo a los campesinos sino también a cualquier viajero que puede ser *misti* o no. Veamos un relato que obtuvo Wilfredo Kapsoli:

*«El pishtaco sorprende a un viajero preparando su merienda (lleva chuño como fiambre) y le grita “¡prepárate a morir!” a lo que le respondió:*

*- Si voy a morir, moriré. Pero antes déjame comer mi chuño que está cocido. Después moriré tranquilo.*

*- ¡Está bien! –Respondió el pishtaco – ¡Come tu chuño, que nada te libraré de morir a mis manos!*

*Y se sentó a su lado, sin dejar su cuchillo. El viajero extendió su manta en el suelo, vació sobre ella el chuño y se puso a comer tranquilamente.*

*- ¡Servido! ¿No le gusta el chuño? –inquirió el viajero, invitando al pishtaco.*

*- ¡Mucho! –Contestó éste–, pero el chuño me hace atorar cuando como.*

*- Bueno, si quieres puedes servirte –terminó el viajero.*

*-Con mucho gusto. Pero quiero prevenirte que si me atoro al comer, me haces el favor de golpearme en la nuca con el revés de este cuchillo.*

*Así se lo prometió el viajero y ambos comenzaron a comer con buen apetito. Comían silenciosamente, sin dirigirse palabra, cuando en la mitad del chuño el pishtaco se atoró en forma atroz, quedándose completamente sin resuello.*

*Rápido y obediente, el viajero cogió el arma del pishtaco; pero en lugar de hacer uso del mango, como le había recomendado aquél, descargó con la hoja tan fenomenal golpe en la nuca del pishtaco que su cabeza rodó por el suelo cortada en redondo como si fuese el mazapán» (Kapsoli, 1982: 67).*

En esta versión, una vez más el arriero se alimentaba con *chuño*, sin embargo este alimento andino fue el arma para liquidar al *pishtaco* y librarse de este monstruo que cae de manera inocente. Algo que se puede notar es que las versiones contadas son de las personas que tuvieron una experiencia con este personaje y que sobrevivieron por suerte para contarlo.

El *ñak'aq* utiliza estrategias para atacar a su víctima, el más popular es que éste tiene un polvo mágico que sopla en el rostro del campesino para que se duerma. Mientras que está dormido con el polvo narcótico, el *ñak'aq* con un fierro le saca la grasa por el ano. Kato sostiene que este personaje no tiene ninguna intención de asesinar sino sólo de sacar la grasa que necesita para fundir las campanas o para fabricar medicina.

*«El pishtaco es un asesino muy cruel y que siempre está relacionado con una muerte temible. Sin embargo, para el pishtaco, según la creencia, lo importante no es quitar la vida a la gente. Mejor dicho, para él no tiene mayor importancia*

*la muerte de su víctima, porque su fin no es el asesinato. O sea, la muerte es sólo una consecuencia de la realización de su trabajo que, como ya sabemos, consiste en sacar la grasa» (Kato, 1990: 56)*

En muchos relatos, la víctima una vez que despierta, se levanta y sin darse cuenta de lo sucedido y se va. Otros cuentan que ni siquiera tiene cicatriz y no se da cuenta de haber donado su grasa al *ñak'aq*. La creencia general es que la grasa no es el alimento del *ñak'aq*, la saca con un fin utilitario, para fundir campanas, para hacer funcionar las máquinas pesadas, como los ferrocarriles, tractores o a veces, para darle brillo al rostro de las efigies de los santos, para hacerle dar vueltas al molino, para producir medicinas o perfumes, etc. (Kato, 1990: 57). La grasa humana tiene un poder muy especial, al fundir las campanas tendrá un mejor sonido, las pailas harán hervir mejor el jugo de la caña y el aguardiente tendrá un mejor efecto y sabor, y en la medicina curará las enfermedades graves.

Las defensas contra el *ñak'aq* son diversas y muchas veces son asesinados por los mismos campesinos. *«Los héroes son en esta región, personajes singulares, toros y perros devoradores; hombres y mujeres humildes que recurren a tretas ingeniosas o a la fuerza de las armas. Así, un Toro de color verde, dando bramidos ensordecedores y echando chispas por los ojos, embistió al ñak'aq a diestra y siniestra y lo devoró en un instante».* (Kapsoli, 1982: 63).

*«Un Toro, que odiaba a toda persona que veía, entró a la cueva escarbando en el suelo y bramando se lanzó sobre el ñak'aq asteándolo y revolcándolo, a su regalado gusto, lo hizo pedacitos»* (Kapsoli, 1982: 63).

En otro cuento, el mismo autor relata cómo los perros defienden a su amo del ñak'aq: «Una mujer clamó una gracia antes de morir: cantar fuerte y bailar. Concedido su pedido lo hizo a voz en cuello. ¡Tanta, Uruncushaaa! Y los perros –que así se llamaban– se lanzaron a toda carrera contra los ñak'aq y lo devoraron en un santiamén» (Kapsoli, 1982: 63).

Al margen de los animales que defienden a sus amos del ñak'aq, también los campesinos del Cusco conocen algunos rituales para contrarrestar la maldad del degollador. Por ejemplo Morote dice que «Para librarse del degollador, llevan los campesinos un diente de ajo, sal, pan y excremento de burro». De la misma manera se pueden proteger también «Cubriéndose con el poncho, orinando a ciertas prendas de vestir o a cierta parte de estas» (Morote, 1952: 67-91). En realidad las versiones de defensa que se tiene frente a este temible degollador son ritos de conjuro y protección. El *chuño* es un elemento de protección y su contraparte en el mundo mestizo sería el ajo, porque también sirve para defenderse frente a los condenados, tal como sucede en el relato recogido por Mroz: «Un campesino recibe diariamente la visita del hacendado condenado y le sirve “mazamorra de chuño”. Él lo tomaba y se iba. Sólo el día en que “se mojó el pecho” (el plato tenía un agujero en el fondo), se transformó en paloma y subió al cielo» (Mroz, Los Runa y los Wiraquchas: Estudios Sobre la Ideología Social Andina a través de la Tradición Oral Quechua. 1984: 80).

Además del chuño, la lana, las gafas, los objetos de acero (tijeras), el jabón y la sal cumplen igualmente un rol protector. Ellos simbolizan la fertilidad y el orden en el mundo quechua. Todos estos elementos pertenecen al mundo

de los mestizos. La razón de que el chuño sea protector tal vez se deba a que su olor haya sido comparado con el del ajo; el mismo que fuera utilizado en Europa contra el diablo o contra los vampiros (Mroz, 1984: 90).

### 1.7. Teoría

Para interpretar el fenómeno del *ñak'aq* se buscó la teoría indicada referida a los atributos sobrenatural y liminal de este personaje. Las culturas se presentan como un todo ordenado pero propenso al constante caos que siempre está al acecho para generar el temible cambio del orden establecido.

Efraín Morote Best estudió este tema con rigor científico, pues aparte de subrayar la existencia prehispánica de esta creencia, rito o costumbre buscó encontrar los elementos que componen cada una de las versiones regionales y locales. Su obra es más descriptiva y como ya se dijo se orientó a buscar y determinar no solo las variantes sino el grado de difusión de la misma. A no dudarlo gran parte de los estudios y narraciones en torno al *ñak'aq* se le debe a la labor recopiladora de Morote, que es de consulta obligada por casi todos los que se ocupan de este tema.

Acerca del pensamiento mítico, Ansión plantea que la ideología es aquel aspecto del pensamiento o del discurso que no es científico. Ambas formas de pensamiento pertenecen a la cultura, son dos maneras distintas de apropiación de la realidad, vale decir dos modos de conocimiento. En el modo de conocimiento científico, el pensamiento no puede separarse de lo real, el sujeto no puede separarse del Objeto, aunque entre Sujeto y Objeto nunca pueda haber identidad: el concepto nunca es lo real, sino producción de lo real en el

pensamiento, abstracción que se apropia lo real mediante reconstrucción mental. Ansión considera al pensamiento mítico como una manera de apropiación de lo real, vale decir como un modo de conocimiento mediante el cual los hombres se sitúan frente a la naturaleza y a la sociedad. (Ansión, Desde el Rincón de los muertos el pensamiento mítico en Ayacucho 1987: 47-51).

Una de las teorías para analizar al *ñak'aq*, es la de Mary Douglas. Ella sostiene que la sociedad está amenazada tanto desde el exterior como desde el interior. Las líneas divisorias peligrosas separan los grupos antagónicos, creando funciones contradictorias, más o menos ambiguas. (Douglas, Purity and Danger. 1966).

Edmundo Leach se refiere a la teoría de las ceremonias de sacrificio. Los sacrificios de los animales o de seres humanos es un rasgo muy común en los rituales religiosos. Según Leach el problema central del sacrificio se ubica en torno a la metáfora de la muerte. La naturaleza ambigua del *ñak'aq* produce su estado sobrenatural (Leach, Cultura y Comunicación: La Lógica de la Conexión de los Símbolos. 1985: 111-128). Este aspecto de la liminalidad de este personaje, si bien es un extranjero, pero también es un ser sobrenatural con poderes para sacrificar seres humanos y sacar su grasa con fines industriales especiales (fabricar campanas, pailas), lubricar las maquinarias o emplear esta grasa para la medicina andina. Al respecto, Leach dice:

*«En este primer modelo, el “poder” es concebido como la fuente de salud, vida, fertilidad, influencia política, riqueza, etc. Se encuentra en el otro mundo, y la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de*

*comunicación a través del cual el poder de los dioses puede estar a disposición de los hombres, de lo contrario son impotentes.*

*“Este mundo” y el “otro mundo” se conciben aquí como espacios topográficos distintos, separados por una zona liminal que participa de las cualidades de ambos. La zona liminal es el centro de la actividad ritual. El tiempo social está estructurado para aparecer como discontinuo, intercalando intervalos de intemporalidad liminal, sagrada, en el curso continuo del tiempo profano normal» (Leach, 1985: 113)*

Las culturas determinan sus centros liminales, por ejemplo el *ñak'aq* se presenta en la penumbra para atacar a su víctima y sacrificarlo. De por sí este personaje metafísico está asociado a la esfera sagrada. En realidad, la teoría de Leach no sólo se le puede aplicar necesariamente a la actividad religiosa, sino también a la vida cotidiana de los seres humanos.

Por otro lado, Mary Douglas propone que en estos «intersticios» del sistema social, en este caso del tiempo social, es donde se alojan la hechicería como la pureza, en ellos es donde interesa integrarse a los ritos positivos o negativos de purificación. Las prohibiciones, al oponerse al contagio de la impureza protege la salud moral del cuerpo social, para preservar su unidad (Douglas, 1966).

Es el caso del *ñak'aq*, que está considerado por los andinos como algo peligroso, sucio, tal vez dentro de las categorías de la brujería o del demonio, en sí es un monstruo caracterizado como demonio, o una especie de vampiro que extrae la grasa humana. A través del ritual del *taki onqoy* del siglo XVI, los andinos de entonces predicaban prohibiciones como el de acercarse a la casa

de los españoles, caso contrario se les extraería su grasa. Hoy los andinos tienen o conocen algunos ritos o antídotos para protegerse de la agresión de este personaje siniestro, por ejemplo, el chuño es un antídoto contra el *ñak'aq*.

Para poder explicar el fenómeno mismo del aspecto sobrenatural, es decir por qué el *ñak'aq* pertenece al mundo sobrenatural, es necesario tomar en cuenta el aspecto semiótico del fenómeno o del contenido sobrenatural, es decir, la aparición del degollador en un tiempo ambiguo, en la penumbra, que no es de día y tampoco es de noche, este intermedio vincula muchas cosas, sacrificios, muerte, grasa, poder, etc.

El fenómeno del *ñak'aq* tiene todo un sistema de significados. Clifford Geertz afirma que: *«Los símbolos que se encuentran en los patrones culturales son a la vez modelos para y de la "realidad". Los símbolos no sólo proporcionan información, como un plano, para la ejecución correcta del comportamiento social y cultural en determinada sociedad, sino también como una gramática, proporcionan modelos de los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en una sociedad»* (Geertz, *Religion as a Cultural System*. 1965: 1-46).

Para Víctor Turner, los símbolos son categorías de significados: *«Los símbolos a menudo muestran una bipolaridad de significación: por un lado, ideológica, de transmisión de normas y valores que rigen la conducta; por el otro, sensorial, de transmisión de significados emocionales, incluso flagrantemente fisiológico»* (Turner, *The Forest of Symbols*. 1967).



Así por ejemplo, nos podemos preguntar acerca del significado de la grasa para los andinos y porqué solo ellos son atacados por el *ñak'aq*. Aquí es evidente el polo ideológico de significación, la grasa expresa dominación y dependencia o puede expresar también cierta idea etnocéntrica. Ambos polos de significación articulan que lo extranjero tiene intereses de por medio para sacar ventajas.

Es interesante tomar en cuenta la definición de Salazar Bondy acerca del concepto de la palabra «dominación», porque de esa manera detallaremos la relación de un agresor (*ñak'aq* - extranjero) y su víctima (andino).

*Según Augusto Salazar Bondy, dos países A y B están entre sí en relación mutua cuando el uno posee poder de decisión respecto de los asuntos del otro. Si dicho poder está en B, se dirá que A es dominado por B y, correlativamente, que B es dominante o dominador. El término de «libertad» y sus afines como «libre», «liberación» etc., se usará en sentido contrario a «dominado», etc. (Salazar Bondy, Dominación y Subdesarrollo. 1976:16).*

Desde la conquista, la nación andina fue sometida a la fuerza a ser «dominada» en todo los aspectos de las instituciones como en lo político, económico, religioso y lo social. A pesar que existió cierta resistencia, la cultura dominante tomó muchas decisiones del destino de este país y cuya representación de este aspecto político es el *ñak'aq*.

## **1.8. Marco Conceptual**

### **Creencia**

Es el estado de la mente en el que un individuo tiene como verdadero el conocimiento o la experiencia acerca de un suceso o cosa.

### **Degollador**

Se usa para señalar la acción de destazar a una res o algún otro animal. Según Morote Best, éste término se utiliza para denominar a los temibles degolladores de seres humanos, lo cual nos llevaría a pensar que el término sufre una extensión en su significado original. (Morote Best, 1988:153).

### **Ecónomo**

Se llama ecónomo al religioso que administra los bienes de una diócesis. Entre los primeros cristianos, los diáconos y el arcediano en concepto de tales ya tenían obligaciones especiales anejas a su oficio y como los bienes eclesiásticos se aumentaban de día en día, se consideró que debía nombrarse a una persona el cargo exclusivo de administrarlos.

### **Élan vital**

Es un término que se traduce normalmente como «fuerza vital» o «impulso vital». Es una fuerza hipotética que causa la evolución y desarrollo de los organismos.

### **Enqa o Enqaychu**

Es una waka que tiene la estructura zoomórfica de un camélido sudamericano.

### **Grasa blanca**

Término utilizado por los pobladores andinos para denominar la grasa de personas que no son naturales del lugar, denominados mistis.

### **Grasa runa**

Término utilizado por los pobladores andinos para denominar la grasa de personas que son naturales del lugar.

### **Imaginario social**

Concepto usado habitualmente en las Ciencias Sociales para designar las representaciones sociales encarnadas en sus instituciones.

### **Liminalidad**

El concepto de liminalidad es una noción desarrollada por Víctor Turner, y alude al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio tripartito (una fase preliminar o previa, una fase intermedia o liminal y otra fase posliminal o posterior).

### **Mitos**

Forman parte del sistema de creencias de una cultura o de una comunidad, la cual los considera historias verdaderas. Al conjunto de los mitos de una cultura se le denomina mitología. Cuanto mayor número de mitos y mayor complejidad tiene una mitología, mayor es el desarrollo de las creencias de una comunidad (Barfield, Diccionario de Antropología. 1997).

## **Mitología**

Es estática y descubrimos los mismos acontecimientos mitológicos combinados una y otra vez, si bien se encuentran dentro de un sistema cerrado, a diferencia de la historia, que es, sin duda, un sistema abierto.

## **Ñak'aq**

Personaje Mítico, que degüella a sus víctimas para sustraerles la grasa. Se trata mayormente de un personaje con pinta de extraño que comercializa con la grasa humana (Ricard, Ladrones de sombras. 2007)

## **Punitivo**

Es todo lo que pertenece o es relativo al castigo.

## **Ritual**

Estrictamente se refiere a los actos formales y prescritos que tienen lugar en contexto con el culto religioso, una misa cristiana por ejemplo o con el sacrificio a los espíritus de los antepasados (Barfield, Diccionario de Antropología. 1997).

## **Sacralidad**

Relativo a lo sagrado.

## **Síndrome cultural**

Es un término que se reconoce como una enfermedad que afecta a una sociedad o cultura específica. La enfermedad no se encuentra presente en otros grupos sociales y culturales distintos al lugar en donde ésta ha sido detectada, aunque sí puede haber experiencias que tengan similitudes.

## **Siniestro**

Causa cierto temor o angustia por su carácter sombrío o macabro por su relación con la muerte.

## **Sobrenatural**

Este término es utilizado para definir algo que se tiene como por encima, que excede o está más allá de lo que se entiende como natural o que se cree existe fuera de las leyes de la naturaleza y el universo observable. Como sobrenatural se tiende a definir fenómenos que parecen o se suponen reales, pero que no se pueden explicar científicamente, por su propia naturaleza.

## CAPÍTULO II

### CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ÁMBITO DE ESTUDIO

#### 2.1. Antecedentes históricos de Maras

Los primeros pobladores de Maras habrían sido los Lares uno de los grupos étnicos que habitaron el valle de Urubamba (Chacón, 1984). Existen dos versiones, una de las crónicas y otras de los mitos contados por los mismos habitantes. De los Lares, habrían nacido otros grupos constituidos por los Pampaconas, Phauches, Mismes, Pukaras, Pichingotos y Qoripujios. Así, los Lares habrían sido los primeros en extraer la sal de Maras, yacimiento que en un principio estaba en lo que es hoy el cementerio de Tarabamba. Posteriormente esta mina fue explotada por los Maras del cual descendieron los actuales pobladores del lugar.

Existen restos arqueológicos que evidencian que en este lugar vivieron grupos étnicos un periodo anterior a los incas, los arqueólogos afirman que este lugar fue ocupado por los Qotacalle. A siete kilómetros de la capital del distrito se encuentra las andenerías de Moray; que según John Earls fue un centro experimental para la aclimatación de plantas en la época de los incas, hipótesis que sostiene debido a que los andenes circulares y construidos en forma ascendente generan microclimas y con lo cual se habría logrado aclimatar y domesticar diferentes especies y variedades de plantas alimenticias (Earls, Evolución de la Administración Inca, en Andes y Camellones en el Perú Andino. 1986)

Durante la colonia, la Gobernación de Vilcabamba abarcaba la actual provincia de La Convención y Ollantaytambo, Maras se hallaba dentro de esta jurisdicción. En 1781 Vilcabamba fue adscrito al Corregimiento de Calca y Lares y desde esa fecha hasta fines de la colonia pasó a ser parte del Corregimiento de Urubamba. En el año de 1857 al crearse la provincia de La Convención por la disposición del Congreso de Huancayo, Vilcabamba pasa a La Convención y Ollantaytambo a la provincia de Urubamba. En 1874, el gobierno de Pardo, al ver que Ollantaytambo era un distrito muy extenso y poblado, separa a Maras para convertirlo en distrito dividiéndolo desde la quebrada de Pichingoto. La distribución de las tierras en la colonia se dio en la jurisdicción de la antigua gobernación de Vilcabamba. Así que las tierras del Valle Sagrado fueron objeto de diferentes modalidades de distribución y adquisición basadas en la legalidad establecida por la corona española. (Tarazona, Los Incas y Ollantaytambo. Arqueología y etnohistoria. 1946)

Quienes más presión ejercieron para obtener tierras mediante mercedes reales fueron las órdenes religiosas asentadas en el Cusco. Desde el siglo XVI buscaron todos los medios de apropiarse de las tierras, «Sin perjuicios de terceros». Así por ejemplo, las tierras del Sol o del Inca pasaron a ser propiedad de dichas órdenes. En 1568 los agustinos se apoderaron de las tierras de Condo y Pisco comprendidas en lo que se conocía como la hacienda Chilca. Por otra parte, los mercedarios en 1558 obtuvieron una Cédula y Provisión del Marqués de Cañete, para hacerse de las tierras de la antigua hacienda de Rumira, pero vieron frustradas sus aspiraciones porque el curaca

Mayon Topa reclamó sus derechos y fueron respaldados por una Resolución que la obtuvieron en Lima para recuperar sus tierras.

Mayo Topa, más tarde dona 150 tupus<sup>3</sup> de tierras en Páchar al Monasterio de Santa Clara. Esta donación, al parecer es parte de una condonación de las deudas en dinero que los indios de Ollantaytambo tenían al español Jerónimo de Costilla. La hacienda Sillque era la más grande de la región, según indican Miguel Glave y María Isabel Remy:

*«Probablemente era una de las más grandes e importantes de toda la época inca, se extendía a lo largo de más de 30 km del Cusco y Limatambo en los alrededores del pico del Salcantay. Era propiedad de los padres betlemitas; en el siglo XVII formó un solo cuerpo con las haciendas de Cachi Khata y Páchar, propiedades de la misma orden hospitalaria. Quienes afirmaban que «la circunferencia de las dichas nuestras haciendas de Sillque, Cachicata y Páchar, que por estas unidas en un cuerpo tendrá dicha circunferencia más de 30 leguas» (Glavel y Remy, La Producción de Maíz en Ollantaytambo durante el Siglo XVIII. 1980).*

Desde 1698 cuando los padres betlemitas reciben en donación la hacienda Sillque hasta el siglo XVIII, la producción de maíz Blanco de Urubamba era exportada, por lo que fue la mejor organización económica del lugar. Son dos las empresas principales que intervienen en este proceso: en primer lugar, la de los betlemitas que controlaban las haciendas de Páchar,

---

<sup>3</sup> Tupu es una unidad de medida de espacio, de longitud. Según Bernabé Cobo el tupu tenía las siguientes dimensiones: 50 brazadas de largo por 25 brazadas de ancho. En la Colonia se utilizó como medida de terreno como en la actualidad. Aproximadamente tienen una detención de 2,705 m<sup>2</sup>.



Cachicata y Sillque. La segunda fue la de los agustinos, quienes fiscalizaban las haciendas Phiri, Tanqaq y Ch'ilca, colindantes entre sí. Adicionalmente, se convirtieron en poderosos focos de producción de cereales cuya comercialización dio lugar al desarrollo de los pueblos del Valle Sagrado y especialmente Maras.

La influencia económica de la producción y comercialización de los cereales del Valle Sagrado capitalizaron a los pobladores de Maras; su ubicación se convirtió en estratégica y a dónde arribaban los comuneros de las zonas alto andinas y del altiplano puneño. Durante la colonia adquirió gran prestancia por el comercio que realizaban los betlemitas y agustinos, sin embargo surgieron algunos conflictos por el control de la producción, comercio del maíz y explotación del indígena, quienes se resistieron en forma pacífica hasta que provocaron el fracaso de estos dos grandes latifundios. Las estrategias de esta lucha «pasiva» consistieron en no asistir a las faenas convocadas por los propietarios, surgiendo así una ideología cuyo interés fue desprestigiar a los religiosos, en especial a los betlemitas, calificándolos de «degolladores» o *ñak'aq*.

Con la desintegración de estos grandes latifundios y el fin de la colonia, en el año de 1942 muchos viajeros se refirieron a Maras de la siguiente manera: *«Apenados contemplamos lo que un día fue un pueblo famoso, grande y próspero hoy convertido en desastroso galponado... da una dolorosa sensación de ruina»* (García de la Concepción, Historia Betlemita. 1723).

Por su parte, cuando Riva Agüero Visitó Maras comentó que le *«Sobrecogieron su vejez y soledad, porque reducido a pueblo de arrieros ya no*

*transportan ni comerciaban maíz a gran escala, sino que hacen trueque en la forma más primitiva».*

El Centro poblado de Maras fue levantado en los terrenos que pertenecían al curaca Francisco Sinchi Roca. En el año de 1550, el Procurador de Cusco Juan Quiñones, presentó a nombre del Cabildo de Cusco un escrito ante la Real Audiencia solicitando la repartición de unos terrenos que se encontraban a cinco leguas de la ciudad de Cusco, lo que fue atendido en virtud del cumplimiento del mandato. De esa manera, el Corregidor Álvaro Alonzo, se dirigió a las tierras ubicadas en Maras para dar cumplimiento a la solicitud de reparto, con este fin, se realizó una inspección ocular para dar cumplimiento al mandato de la Real Audiencia. En 1558 Damián de la Bandera hizo otro informe para considerar dentro de ella a quince parcialidades distribuido en tres pueblos: Kachi, Yucay y Urcos (hoy Urquillos). Kachi es descrito de la siguiente forma:

*«Ayllu Waru con su principal Luis Quino, con 50 indios naturales; Ayllu Chauka con su principal Luis Apochuko, con 70 indios; Ayllu Kachi, con su principal Kusi Pawkar con 70 hombres; y el ayllu Kachi, con su principal Huallpa Rucana, con 70 hombres» (García de la Concepción, 1723).*

El Virrey Toledo mediante una previsión especial adjudicó el tributario de Maras juntamente que el de Yucay a don Pedro Ortiz de Orué, natural de la ciudad de Orduña, en Vizcaya, España. Una vez fundada la Villa de Maras, se procedió al trazado de las calles, labor que estuvo a cargo del curaca José Gabriel Sinchi Roca, quien utilizando las yuntas de Juan Chimpu, realizó los trazados de estas.

Posteriormente Pedro Ortiz de Orué hizo la repartición de las manzanas previa designación de un espacio para la Iglesia, la casa Comunal y los cuatro suyos tributarios de la Corona de España, cuyo nombres fueron: Maras Ayllu, Qollana Ayllu, Oyola y Mullak'as. De estos cuarto ayllus mencionados, venía la gente a trabajar en las faenas comunales para la construcción del templo y otras obras. La zona urbana de Maras estaba poblada por familias españolas, quienes se repartieron las tierras y solares, creando así el área urbana, que actualmente aún se puede observar en la simétrica distribución de las manzanas y las casas solariegas con sus portones y fachadas de corte eminentemente español.

## **2.2. Ubicación y características del área de estudio**

Durante la República, Maras llega a su actual condición de distrito mediante el Decreto Supremo del 2 de enero de 1874, otorgado por el gobierno de Manuel Pardo. Tiene un palacio municipal, una posta médica, una institución educativa de nivel secundario (Antonio Sinchi Roca), dos de nivel primario, un centro Inicial, un puesto policial, un juzgado de paz, una gubernatura, un templo católico, uno evangélico y no existe ninguna entidad bancaria.

Maras es un centro poblado que presenta características peculiares por el abandono de algunas de sus viviendas, que hace que su infraestructura se destruya rápidamente y en donde pocas casas han sido refaccionadas. El diagnóstico efectuado muestra una población migrante que tiene sus domicilios en Cusco o Urubamba y que sólo retornan temporalmente a Maras para hacer trabajar las chacras o para la cosecha. Tiene un servicio de agua deficitaria, solo una parte de la población cuenta con desagüe. Las construcciones en su

mayoría son de adobe y techo de teja. Algunas aún tienen portadas de piedra en su ingreso principal, lo que le distingue de otros poblados. Se accede por un ramal carretero asfaltado de 4 Km en el desvío a la altura del Km 67 de la pista Cusco – Urubamba, que atraviesa el distrito con una longitud aproximada de 15 Km desde los linderos con el distrito de Chinchero hasta el Puente Urubamba.

### **2.2.1. Ubicación Geográfica**

#### **Coordenadas**

- Latitud Sur : 13° 20'40"
- Longitud Oeste : 72°09'33"

#### **Altitud**

- Altitud máxima : 4181 m.s.n.m.
- Altitud mínima : 2810 m.s.n.m.
- Altitud media : 3385 m.s.n.m.

#### **Temperatura**

- Temperatura máxima: 24° C (parte baja), 20. ° C (parte alta)
- Temperatura media : 18. ° C (parte baja), 15°C (parte alta)
- Temperatura mínima : 9.2° C (parte baja), 2° C (parte alta)

#### **Precipitación Pluvial**

- Precipitación total anual está en el rango de 400 a 900 mm

#### **Límites**

- Norte : Distrito de Urubamba y Yucay

- Sur : Distrito de Huaroscondo
- Este : Distrito de Huayllabamba y Chinchero
- Oeste : Distrito de Ollantaytambo

### 2.2.2. División Política

El distrito de Maras está ubicado en la provincia de Urubamba, Región Cusco, a 52 Km en dirección noroeste de la ciudad Imperial del Cusco y a 16 Km de la ciudad de Urubamba. Tiene un área aproximada de 132.85 Km<sup>2</sup> y cuenta con 08 Comunidades campesinas. Sus ocho comunidades son:

- Maras Ayllu
- Mullacas Misminay
- Ccollana Chequerec
- Mahuaypampa
- Ccollanas- PillerayK`acllaraccay
- Pichingoto
- San Matero de Paucarbamba.

Se considera además un sector importante que es Tarapata.

### Cuadro N° 1

#### Población total y número de familias del Centro Poblado de Maras

Comunidad	Población	Familias
Centro Poblado de Maras	1764	418
<b>Total</b>	<b>1764</b>	<b>418</b>

Fuente: INEI Censos 2007. Municipalidad Distrital de Maras.

**Cuadro N° 2**

**Estructura de la población por grupos de edades**

<b>Centro Poblado de Maras</b>	<b>PoblacTotal</b>	<b>Grupos por edades</b>				
		<b>0-5</b>	<b>5-15</b>	<b>15-30</b>	<b>30-60</b>	<b>61-mas</b>
<b>N° de personas</b>	1764	200	478	366	519	201
<b>Total</b>	1764	200	478	366	519	201

Fuente: INEI Censos 2007. Municipalidad Distrital de Maras.

**Cuadro N° 3**

**Composición de la población por sexo**

<b>Centro Poblado de Maras</b>	<b>Población Total</b>	<b>Varones</b>	<b>Mujeres</b>
<b>N° de personas</b>	1764	918	846
<b>Total</b>	1764	918	846

Fuente: INEI Censos 2007. Municipalidad Distrital de Maras.

**2.2.3. Principales actividades económicas**

En Maras los pobladores se dedican a diversas actividades, principalmente a la agricultura en la zona rural y urbana, como segunda actividad está la ganadería y el comercio, en el sector rural la agricultura, ganadería, el comercio y la explotación en las minas de sal.

## Cuadro N° 4

### Principales actividades económicas de la población

C. Poblado de Maras	Total	A C T I V I D A D							
		Agric.	Ganad.	Comercio	Minería	Carpint	Trans.	Obrero	Otros
N° de pers.	1764	1330	64	62	53	16	55	75	109

**Fuente:** INEI Censo 2007. Municipalidad Distrital de Maras.

El suelo está conformado por tres tipos de textura que determinan la actividad agrícola: la arcillosa, que se halla en la parte plana y los agricultores lo utilizan como terrenos temporales; pero en la temporada de lluvias difícilmente drenan las aguas formando pozos que dificultan el tránsito. En cambio en las faldas de los cerros el suelo es arenoso calcáreo y existen muchas cavernas de donde extraen grava fina para utilizarlo como mordiente en la fabricación de cerámica. La verdad es que esta grava, especie de arcilla fina, se encuentra aprisionada en el intersticio de grandes conglomerados de procedencia calcáreo salitroso. Muchas de estas cavernas se encuentran en el sector donde fue la hacienda Hawaqqollay y otra cerca al pueblo de Maras. Algunos pobladores aseguran que en estas cavernas se refugian los *ñak'aq*, de donde salen para sorprender a sus víctimas.

En las partes elevadas del distrito los suelos se convierten en una zona rocosa como en el cerro Wañuy Marka, de donde dicen extrajeron las piedras para la edificación del templo de San Francisco en el Cusco. La mayor parte de las tierras del distrito de Maras son buenas para la agricultura y están

distribuidas de acuerdo al cultivo. Por ejemplo, en las parte alta cultivan tubérculos con el sistema de rotación y dependiendo de las lluvias porque es una agricultura de secano. En la parte *qheswa* el maíz se siembra con riego tecnificado, sin embargo, el cultivo de este cereal, en comparación con los otros cultivos es de menor extensión y calidad. Las tierras de Maras están irrigadas por una acequia que viene de las alturas de Wañuy Marka y al mismo tiempo suministra este líquido vital a la población. Por la parte sudeste, hacia el sector Saqru, el riachuelo que baja por esta quebrada y desemboca en el Vilcanota, irriga la parte baja del distrito. Al margen de estas dos fuentes de agua, existen otras como el manante de Ch'illkapukio que son utilizadas para el consumo humano.

Los mareños siembran maíz, papa y trigo. Sin embargo su agricultura de policultivos hace que dispongan de una variedad de cultivos (lizas, año, oca, tarwi, quinua, cebada, arvejas, habas) y cada una de ellas con una diversidad de variedades y algunas de las cuales son muy propias del lugar. Mucho de los pobladores de esta zona se dedicaron a la siembra de la cebada cervecera incentivados por la fábrica de cerveza de la ciudad del Cusco, la que proporcionaba insumos como fertilizantes e insecticidas así como la orientación técnica y la compra de la producción.

Sin embargo, el aislamiento de la capital del distrito hace que las actividades comerciales estén en franca decadencia respecto de lo que fuera en el pasado. Es así que la población solo cuenta con 24 tiendas comerciales que expenden artículos de primera necesidad. No cuenta con una



infraestructura para el mercado de abastos<sup>4</sup>, con transporte permanente, restaurantes, hoteles, etc.

Las diferencias sociales en Maras se marcan con cierta claridad entre los habitantes del pueblo con los de la comunidad. Hoy son los mestizos los que se han afincado en la población urbana, en especial aquellos que tienen todavía viejos vínculos con las antiguas familias de ascendencia española. En la práctica, la carretera asfaltada aisló el poblado de Maras, afectando su economía y comercio, provocando la migración de la gente joven en busca de trabajo y porvenir a otros lugares como Cusco y Lima principalmente.

El distrito de Maras cuenta con una población escolar de 1915 estudiantes registrados por la Oficina Nacional de Censos. De esta población, 1191 corresponde a las comunidades andinas del distrito y 724 en la zona urbana.

---

<sup>4</sup> El mercado de Maras está dentro de la racionalidad de los mercados cíclicos andinos, es por eso que los días jueves llegan los mercaderes a comercializar sus productos en la plaza central de este pueblo.

## CAPÍTULO III

### VIGENCIA DE LA CREENCIA DEL ÑAK'AQ EN LA MENTALIDAD DE LOS POBLADORES DE MARAS

Cada pueblo construye sus historias a través de ciertas creencias y estas provienen de una fuente oral. Los pobladores de las comunidades alto andinas conservan algunas historias que nacieron de la imaginación en la época de la conquista española y precisamente, el *ñak'aq* es una de estas historias. En el Cusco, en toda la zona del valle de Urubamba existen relatos sobre este personaje siniestro y Maras es uno de estos pueblos ricos en relatos, no sólo del *saca manteca*, sino también de condenados, aparecidos, y otros seres del más allá.

Los relatos fueron obtenidos de personas de toda edad, varones y mujeres así como de niños de diez a doce años. Un niño que tenía aproximadamente diez años, nos respondió a la pregunta de por qué no iba a la escuela, contestando que «*El ñak'aq se lo llevó a mi señorita*» (profesora). Por esa razón no tenían maestra, y no iba a la escuela. Esto significa que, entre los mareños, la creencia en el *Ñak'aq* todavía está vigente, en el diario vivir.

Entre los mareños el *ñak'aq* es un hombre temible, poderoso y acumula grasa que proviene de lo que degüella a los hombres. Sin embargo también existen mujeres que como si fueran monjas, caminan con túnicas. En realidad, la creencia sobre la existencia de este personaje mítico, es una creencia muy particular en las versiones recogidas en Maras, porque ambos sexos pueden

ser *ñak'aq*<sup>5</sup>. A muchas mujeres del mismo distrito se les acusa de *saca mantecas*, como a doña Anselma; sus paisanos le señalaban de *ñak'aq* y por esa razón tuvo que irse a otro lugar para evitar conflictos con el pueblo.

Algunos difuntos, como el caso de Julio Castro, también son almas en pena que aparecen en el área, desde la Pampa de Anta hasta Maras, en donde se escucha versiones de encuentros con él<sup>6</sup>.

En el tiempo de la colonia existió entre los betlemitas, agustinos y mercedarios una rivalidad y pugna por el control del comercio del maíz y el mercado de tierras y al mismo tiempo, contra los españoles que vivían en Maras. A raíz de estos conflictos, se crearon una serie de creencias y mitos sobre el *ñak'aq*. Los indígenas tal vez fueron los creadores de dichas creencias y mitos, según parece como resistencia cultural a los invasores de sus tierras y a su explotación por éstos. Dicha resistencia y constante lucha estuvo orientada a socavar el manejo ideológico y económico de los clérigos, así como la ambición de los españoles afincados en Maras. El deseo de recuperar las tierras que perdieron por la invasión española por medio del rumor popularizó la creencia que tanto los españoles como los sacerdotes eran *ñak'aq*.

En este caso la grasa se transformaría en un símbolo representativo de la dominación española. La explotación y el sometimiento a renunciar a su sistema de creencias hicieron que se produjera una lucha asolapada, inventando historias para atemorizar a los andinos y al mismo tiempo, describir aterrorizados esta dominación.

---

<sup>5</sup> Se afirmó que el *ñak'aq* era sólo varón, sin embargo en las versiones de Maras este personaje puede también ser mujer.

<sup>6</sup> En este caso, Julio Castro en vida fue *ñak'aq*. Los *ñak'aq* son personas reales, que viven. Si mueren ya no lo son.

De esta forma, pudo continuar vigente la creencia del *ñak'aq* integrado a la cultura andina, adaptándose a las diferentes circunstancias, como para explicar las muertes repentinas o el enriquecimiento y uso y manejo del poder. El *ñak'aq* representa así a la mentalidad andina, es decir a todo lo relacionado con los cargos políticos que existen entre los mestizos: alcaldes, gobernadores, jueces, soldados o licenciados del cuartel. Originalmente, estos fueron extranjeros y desconocidos en apariencia. Hoy en día también a este mismo sistema de creencia los mareños han integrado a las mujeres, sobre todo a las que practican curanderismo.

En las versiones de Maras sobre el *ñak'aq* existen descripciones que tipifican su conducta, actuando entre las sombras y vestido con una túnica semejante a la de un cura, los instrumentos que emplea para atacar y extraer la grasa a los indígenas y el uso y el destino de la grasa extraída al indígena. También existen descripciones de las formas de defenderse o «hacer contra» al *ñak'aq*, para defenderse, como los tabúes que existen, el lugar y las épocas cuando ataca a su víctima.

Se ha enfatizado mucho la vinculación entre el *ñak'aq* con los extranjeros, sacerdotes, hacendados, mestizos comerciantes, industrias, metalúrgicas y el Estado. Los pobladores de Maras relacionan al *ñak'aq* con el comercio, los sacerdotes y los mestizos potentados. Con los sacerdotes y el comercio, viene desde la comercialización del maíz blanco en el lugar que se ejercieron en los siglos pasados, lo que tal vez ha generado la subsistencia de esta creencia. Sin duda, debe ser parte de aquellas versiones que muy profusamente circularon en la colonia, especialmente en el ámbito del actual

Centro Poblado de Maras. La presencia de los padres betlemitas que explotaron por mucho tiempo la producción y comercialización del maíz blanco, como propietarios de gran parte del distrito, abarcando su influencia en toda el área circundante a Maras.

Morote Best escribe que en 1652 fue fundada en Guatemala la orden de los Betlemitas con el objetivo de cuidar a los enfermos. Su fundador, el venerable Pedro de San Joseph de Betancur, rivaliza en esmero con su homólogo jesuita del caribe: «Con la boca limpió el pie repugnante de un indio de sus materias y carnes podridas» (García de la Concepción, 1723, citado por Morote Best, en 1952: 64). En 1700 los betlemitas se hacen cargo a través de una Cédula Real de Fundación de un hospital en el Cusco, para lo cual se entregó a los religiosos el edificio al que llaman la Cárcel de Almudena y su santuario anexo (Morote, 1988) y luego, se dedican a conducir las haciendas en Ollantaytambo, en especial la de Sillque, una de las más grandes y de mayor producción de maíz blanco de Urubamba, cuya producción se exportaba (Glave y Remy, 1980:109-132).

Según Morote, las raíces del *ñak'aq* actual, posiblemente estén en la nueva creencia que surgió acerca de estos sacerdotes betlemitas que tenían el oficio, según los orígenes de su orden, de ser o estar encargados de los hospitales. En los hospitales hacían cirugías para curar o controlar las enfermedades. Podrían decir, que esta atribución del oficio de degollador a estos sacerdotes, todavía surge en Centro América y se extendió en toda América (Morote, 1988). Así pues, vendría más bien de la relación que puede existir entre el hospital por la cirugía que se practica para dar solución a

algunas enfermedades internas del cuerpo humano, el hecho de ser extranjeros y explotar las haciendas del Valle Sagrado de los Incas.

Los mitos contemporáneos recogidos en Maras, están más bien relacionados con los frailes dominicos de Santo Domingo. Otra hipótesis en cuanto al origen del *ñak'aq* viene de España, tal como sostiene Molinié Fioravanti que en Andalucía existía un recaudador de grasa humana: «*El sacamantecas o "tío mantequero" toma aquí un aspecto antropofágico ya que él no recoge el precioso fluido para incluirlo a un objeto o para una empresa*» (Molinié Fioravanti, 1991).

El de la región Bas-Dauphiré en Francia se parece extraordinariamente al *phistako* (Chanaud y Joisten, 1990, citado por Molinié Fioravanti), según estos dos autores citados, el degollador también está interesado en la grasa humana, extrae de sus víctimas y la entrega a los dueños de las vidrierías de la zona. Entonces la idea de la industria en relación a la grasa viene de esta creencia, que la grasa humana también se necesita para la fabricación de los cristales, igual que el de los andinos para fabricar campanas (Molinié Fioravanti, 1991). Las fábricas de cristales como las campanas están relacionadas con la opresión, no sólo en el caso del trabajo sino también de la religión.

En esta época contemporánea, el *ñak'aq* se ha establecido, ya no en el símbolo de rey de España que necesita grasa para curar su enfermedad, sino se ha convertido en una representación de la ciudad. La industria es un símbolo de esta ciudad. La industria significa también dominación y dependencia. En otros términos la ciudad depreda al medio rural. La grasa

andina simboliza el recurso o la materia prima que se encuentra en el medio rural y que necesita la industria para su sustento comercial y capitalista. En este sentido, el agricultor o el ganadero que produce los alimentos que la gente de la ciudad necesita para su sobrevivencia, representa el proceso de interacción entre ambos mundos.

La ciudad sigue representando la evangelización, el poder político, y judicial, el orden policial, presencia de hospitales y dominación económica con el cual el campesino interacciona. El poder judicial no representa la justicia para el campesino, sino más bien lo contrario, el desalojo de sus bienes o el encarcelamiento. El *ñak'aq* es el intermediario de estos conflictos entre ciudad y comunidad andina.

### **3.1. Creencia en el *ñak'aq***

Una de las causas de la aparición de este personaje en las comunidades indígenas, fue el maltrato y sometimiento español a la cultura andina. Una forma de resaltar este hecho, era relacionarlo con algún personaje que sea maligno, que en este caso es el *ñak'aq*. Este personaje representa a las personas foráneas, con caracteres físicos y costumbres de fuera, que pertenecen a grupos de poder político y religioso. Por ello es que las descripciones llegan como parte fundamental de la resistencia de los pueblos indígenas al sometimiento de los españoles.

La creencia sobre la existencia de este personaje mítico, es parte de la tradición de los pobladores de esta zona. Es algo que también deja de ser mito para cobrar realidad dentro de su sistema de creencias. Lo que se quiere decir

es que muchas veces el mito cobra realidad, por ejemplo, existen palabras que se les califica como *ñak'aq* en Maras. Este hecho no es sino un síndrome que está vigente debido a las pugnas y rivalidades que durante la colonia se dieron por el control del comercio y el consiguiente mercado de tierras entre los clérigos de la orden de los betlemitas con los agustinos y mercedarios, así como también con los españoles afincados en Maras.

En cambio los andinos, naturales de la zona, entraron a terciar estas tierras y probablemente fueron los mentores de este mito como una forma de resistencia frente a los invasores. Los indígenas mantenían una constante lucha orientada a socavar el manejo ideológico y económico de los clérigos y la desenfrenada ambición de los españoles vecinados en Maras. La conservación y recuperación de sus tierras perdidas debió ser una de las motivaciones principales para que se utilizara este mito que al parecer, era parte de una realidad practicada dentro de los rituales andinos.

En la actualidad subsiste esta creencia como parte de la cultura indígena, de tal forma que la adaptan a las diferentes circunstancias, ya sea para explicarse una muerte o el enriquecimiento repentino de los mareños. El manejo del poder donde todos los que de alguna forma están relacionados con los cargos políticos: alcaldes, gobernadores y licenciados del cuartel; religiosos: clérigos, curas, monjas, ecónomos y sacristanes catequistas; personajes foráneos: extranjeros, mestizos venidos de fuera, desconocidos de apariencia rara u hostil que frecuentan la zona; y mujeres del lugar que practican el curanderismo; todos ellos son sindicados como *ñak'aq*.



En relación a lo expuesto existe una serie de versiones relativas a su descripción y tipificación como ya se explicó en páginas anteriores, la manera de actuar, los medios e instrumentos que emplean, el uso y destino de la grasa humana, las contras para no ser atacados por él, el miedo, los tabús, los lugares, y el tiempo preferencial en que actúa el *ñak'aq*.

### **3.2. Personajes sindicados como *ñak'aq***

La creencia general es que los *ñak'aq* son varones, sin embargo, existen versiones que también presentan mujeres vestidas de monjas, tal vez el hecho de ser religiosas sea un condicionante para atribuirles este papel. En la historia de los *ñak'aq*, al margen de los españoles, los curas también fueron acusados por los indígenas de «*saca manteca*». En cuanto a las monjas, estas son sindicadas como *ñak'aq* en los últimos años. Los informantes al contar sus versiones dan a entender que como el mundo andino es una sociedad dual, todos los seres sobrenaturales son de ambos sexos, por ejemplo *soqa machu* o *soqa paya*, los condenados son varones y mujeres. Entonces en las versiones míticas de los *ñak'aq* *no sería la excepción, muy bien se ha* podido adaptar a esa mentalidad del mundo andino.

En la versión de los pobladores de Maras acerca de *ñak'aq* las monjas y los curas son calificados como este personaje siniestro. En realidad, cobran mayor difusión. Una de las versiones recogidas de una señora que tiene aproximadamente 55 años de edad, natural de Maras, no quiso dar su nombre por temor a las represalias que podría sufrir si en caso se enterara que ella dijo algo del *ñak'aq*, nos contó la siguiente versión sobre un *ñak'aq* monja:

*«En este pueblo [Maras] una moja camina con un hábito blanco que le cubre todo el cuerpo hasta las canillas, lleva una toca negra que le tapa el rostro, tiene medias rosadas y zapatos negros. Esta mujer era adivina y podía predecir el futuro. Se presenta de un momento a otro en la casa cuando se encuentra una persona sola. El año pasado mi hija de veintinueve años se quedó en casa porque estaba enferma; yo salí porque tenía urgencia de ir a Mawaypampa. Cuando estaba cruzando la pampa, a lo lejos observé a una mujer de blanco que estaba caminando por mí delante, estaba bien lejos; al poco rato se perdió, no la vi más, y pensé que se habría ido por otro camino. Cuando retorné a mi casa, mi hija estaba temblando de miedo, porque alguien golpeó la puerta, sólo estaba jalada. Cuando le invitó a pasar al que golpeó la puerta, desde su cama vio, a través de la rendija de la puerta, por los efectos de la luz, un bulto en forma de monja.*

*- Ave María purísima- diciendo esto, mi hija empezó a sentir, un sudor frío. Por debajo de la rendija de la puerta vio las medias rosadas y el zapato negro de la monja, entonces se desmayó. Ella sabía lo que la gente en el pueblo comentaba que una monja con medias rosadas caminaba por todas partes y además sabía que esta monja era el ñak'aq. Felizmente para la suerte de mi hija llegó en ese instante, mi esposo, y vio como la monja pasó el patio para luego desaparecer. Esto es verdad señorita, porque mi yerna y mi hijo también vieron a la monja. Dice que es chatita [pequeña] y camina muy rápido. ¿Haber, ¿Cómo este demonio me habría estado observando?, era ella la que caminaba delante de mí y si no fuera mi esposo tal vez le hubiese degollado a mi hija para sacarle su grasa» (Mujer natural de Maras de 55 años).*

En este caso, la versión del ñak'aq es sólo una suposición o un rumor que una monja podría ser este *demonio*. Otra diferencia que se puede notar de

esta versión es que el *saca manteca* ataca en el domicilio de las personas y no en los lugares solitarios. Su presencia se asemeja más bien a las almas o condenados que deambulan después de la muerte. Otro relato se refiere a la forma cómo ciertos religiosos estarían enseñando a los jóvenes para que ejerzan el oficio de *ñak'aq*.

*«Mi esposo murió muy joven porque fue víctima del ñak'aq. Una noche mi esposo llegó a la casa muy mal y me contó que se había tropezado con un cura, dice que confiado esperó que se acercara, entonces al mirarle de frente, éste le sopló un polvo a los ojos y se quedó paralizado, así con sus ojos abiertos, dice por eso pudo ver sin que sienta ningún dolor como si estuviera solo soñando, cómo el ñak'aq le sacaba su sebo por su ombligo. Como mi esposo estaba paralizado por la acción de ese polvo, se dejó operar de esa manera. Cuando pasó el efecto del narcótico y su consciencia estaba ya claro, el sentía desfallecer, estaba muy débil, sin fuerzas y apenas, haciendo mucho esfuerzo, llegó a la casa y al día siguiente falleció» (Mujer de Maras de 55 años de edad).*

*«Cuentan mucha gente que en la actualidad, en la calle San Andrés de Cusco, reúnen los curas a jóvenes para catequistas, dicen que de ellos, los curas escogen a los mejores para enseñarles el oficio del ñak'aq. Yo sé todo esto, porque en Maras hay un joven que estuvo internado en este local durante seis meses y se convirtió en ñak'aq. Todos saben quién es él, porque tiene Uta, y esto no le impide ser ñak'aq y aprendió muy bien porque los curas de esta congregación le han enseñado. No sé para que utilicen la grasa, tal vez para que se cure de la Uta» (Evangelina Santa Cruz Chaiña, 51 años, natural de Izcuchaca, con tercer grado de primaria).*

En las versiones de otros lugares acerca del *Ñak'aq*, no se relata la conversión de un hombre en *ñak'aq*. En el relato de Cristóbal de Molina El Cusqueño, los andinos atribuyen que todos los españoles sacan la grasa a los andinos, da a entender que con ese oficio o misión llegaron los españoles al Tawantinsuyu, de obtener grasa humana para curar una enfermedad que padecía el Rey de España (Molina, 1943). En este sentido, los relatos de *ñak'aq* en Maras son algo peculiar frente a la tradición del relato mismo.

Se sabe bien que una conversión pone en movimiento los procesos psíquicos y los movimientos religiosos. Por eso que el convertido adopta una consciencia más clara de la verdad manifiesta (Vergote, Psicología Religiosa. 1975). Pero si la conversión implica el convertirse en una especie de monstruo o demonio, ¿Se podría hablar de ésta? Se considera que sí, que la conversión es un proceso psíquico o de anomalía mental. El caso de convertirse en «*demonio*» tiene más bien una dimensión cristiana; pero en los Andes no existe tal cosa, las conversiones solo son religiosas del catolicismo al protestantismo o viceversa.

*«Yo me llamo Dionisio Huanta, tengo ochenta años de edad y nací en Maras. Mi padre también fue ecónomo. Ahora trabajo en la hacienda Altares y viví con los frailes de San Francisco y por eso sé mucho de los secretos de estos frailes y puedo afirmar que ellos son ñak'aq y también enseñan. En el convento existen muchos cuartos que sólo ellos pueden entrar, está prohibido para otros. Una vez yo entré por curiosidad y encontré varios pomitos oscuros con sebo humano, cuando ingresé más adentro de la habitación encontré manos, piernas, costillas, eran de humanos, estaban despedazados como para hacer churrascos o sea fileteados. Yo me asusté mucho y salí corriendo y un fraile*

*me encontró y al sospechar de mí, me preguntó: ¿Qué has visto?, y yo tuve que contestarle diciendo que no vi nada porque no entré al cuarto. Si no hubiera mentido tal vez me hubieran matado. Lo bueno de todo es que, muchas veces me encontré solo en el camino con ellos y nunca me hicieron ningún daño, me han dejado vivir hasta ahora, tal vez porque soy ecónomo» (Dionisio Huanta, 80 años, natural de Maras) .*

Otro se refiere acerca de una experiencia contada de padre a hijo, con el objetivo de enseñar los peligros cuando se camina sólo por las noches.

*«Mis padres me contaron que el ñak'aq más temido de Anta había sido un cura, que a los tres años de haber salido del seminario se había casado con una muchacha del lugar. Dice que la gente le teme mucho porque camina por las noches y duerme de día.*

*Una vez, este cura fue reconocido por una de sus víctimas, don Rufino Willpay, quien pidió auxilio llamando a su vecino Andrés Cutipa. Andrés Cutipa fue quien nos contó lo siguiente: Una vez don Rufino caminaba solo de noche hacia Maras, entonces este cura le atacó. Pero don Rufino lo reconoció, era el cura que se casó recién salidito del seminario. Tuvo que gritar:*

*- Auxilio, compadre Andrés, Julio Castro me está matando, el ñak'aq me está matando, auxilio.*

*Al escuchar don Andrés Cutipa el auxilio de su compadre Rufino, salió a la puerta de su casa. Allí le encontró a don Rufino, tendido en el suelo, en medio de un charco de sangre y también vio a Julio Castro que se retiraba montado en su caballo blanco, alejándose del lugar. Dicen que de esta manera se salvó don Rufino, y no presentó ninguna queja a las autoridades, porque este Julio Castro, después de ser cura, fue gobernador de su pueblo y tenía*

*poder, en especial en el Poder Judicial» (Manuel Acurio, 23 años, natural de Anta).*

Se observa la relación de poder del gobernador y el cura, en este caso el *ñak'aq* tiene doble autoridad y nadie puede acusarlo, por ello existe rechazo a la iglesia y al poder o representantes políticos, ya que para los pobladores son extraños y se resisten a ser sometidos y perder la vida ya que el *ñak'aq* para ellos tienen pacto con el diablo.

La mayoría de las versiones acerca del *ñak'aq* están relacionados con la religión católica. Por ejemplo en este relato, el *ñak'aq* fue un cura que más tarde y posiblemente renunciando al voto sacerdotal, se casó, siendo reconocido como una persona real y vecino notable. Es decir, el *ñak'aq* es un mestizo del lugar y al mismo tiempo gobernador, tiene autoridad. Sin embargo, la gente al saber que esa persona es el *ñak'aq*, no hacen nada para castigar sus delitos. Todos afirman su existencia, pero no tienen pruebas suficientes o simplemente, estas pruebas no dicen nada para denunciarlo, queda así impune, solo en el imaginario, dicen que existe, pero como no hay una real evidencia que lo corrobore, la existencia del *ñak'aq* sólo quedará en el rumor de la gente.

### **3.3. Mestizos y autoridades como *ñak'aq***

Los naturales del Centro Poblado de Maras consideran que algunos pobladores mestizos de la zona o los que provienen de otras regiones, se convierten en *ñak'aq*. Así mismo, las personas que llegan a ser autoridades y por el poder que tienen, realizan actividades ilícitas, maltratando y abusando de su poder con los campesinos. Los vecinos del Centro Poblado de Maras y los

campesinos de las zonas rurales coinciden en señalar con algunos nombres de los mestizos (varones y mujeres) que son reconocidos como *ñak'aq*. Según ellos tienen una lista de varios nombres:

- Julio Castro, *ñak'aq* proveniente de Anta
- Antonio Huanca, sucesor y criado del anterior
- Jaime Ortiz, de Izcuchaca
- Antonio Willka, de Q'asakunka
- Joaquín Mesqo, de Ocoruro
- Diomedes Frisancho, de Wayllaqocha
- Tiburcio Corimanya, de Wayra Qocha
- Anselma Argandaña, de Maras
- Aníbal Cereceda, de Coyllurqui
- Vicente Chaina Wari, de Q'asakunka
- Fortunata Rosas, de Anta.

A pesar que algunos tienen apellidos indígenas, todos son mestizos del lugar y sindicados como *ñak'aq*. Tampoco son foráneos o extranjeros como inicialmente describe el mito acerca de este personaje siniestro. Realizar una lista como se ha transcrito líneas arriba, cambia en sí la originalidad del mito, ya que el *ñak'aq* es una persona real investida con algo sobrenatural y no como el condenado ni el *soqa machu* o cualquier otro personaje del mundo andino. Veamos otra versión parecida a la anterior que entre la gente de Maras cuentan acerca del cura gobernador:

*«Dicen que el ñak'aq es el cura de Anta; empezó a tener dinero y se hizo millonario. Este personaje tenía un caballo blanco que salía en la penumbra y*

*atacaba a esa hora a sus víctimas. Con el tiempo fue gobernador del pueblo de Anta y como tenía poder, este personaje hacía todo lo que se le antojaba y cometía muchos abusos a los campesinos. Estos abusos que cometía a los campesinos era sacarles la grasa, era un ñak'aq. En el pueblo nadie le podía contradecir, todos le obedecían, la gente le tenían miedo y decían que este ñak'aq tenía también un pacto con el diablo, por eso era muy malo y era muy temido».*

En esta versión, el ñak'aq aparece en la penumbra. Tomando la teoría de Edmundo Leach (1985), este tiempo es ambiguo, es decir no es día y tampoco es de noche. En este sentido se convierte en un tiempo sobrenatural, precisamente, por estas razones el ñak'aq aparece en la penumbra.

#### **3.4. Curas y monjas como ñak'aq**

En muchas de las declaraciones hechas en las entrevistas, la descripción es que el ñak'aq tiene la apariencia de cura. Sale por las noches y se podría decir que guarda relación con los grupos eclesiásticos que iban por esta zona, pero en las comunidades y en el Centro Poblado de Maras los sindicaron de ñak'aq debido a sus rasgos y comportamientos. Por otro lado, los pobladores de esta zona se resistieron a los cambios que se fueron dando debido al crecimiento de la población, la migración o lo económico, que hizo que Maras se convirtiera en un punto comercial muy importante y además que tuviera diferentes representantes con poder político.

Es posible que la gran producción de maíz manejada por los betlemitas y agustinos, haya generado el germen indígena de resistencia pasiva, orientada a llevar al fracaso a estos dos grandes latifundios, cuya producción estaba



asegurada con la participación de la mano de obra gratuita, como parte de tributos por todas las poblaciones indígenas, para lo cual no participaban de las convocatorias a las faenas en la producción de maíz. Esta resistencia habría sido la razón del surgimiento de aspectos ideológicos con el fin de desprestigiar a los religiosos, especialmente a los betlemitas, a quienes vincularlos con el ñak'aq era una forma de resistencia pasiva.

Esta es la idea generalizada entre los pobladores del área de Maras, dentro de esta idea la que está cobrando mayor difusión, es el que nos narró una señora de 55 años cuyo nombre no quiso darnos por temor a las represalias del ñak'aq, descrita en páginas anteriores.

### **3.5. La hija del ayudante del ñak'aq**

*«A los ocho años conocí al señor Julio Castro, a quien le atribuían ser este siniestro personaje. Cuando mi padre trabajó como peón vivíamos en Qasakunka. Después de las relaciones de negocios que entraron con mi padre nos trasladaron a Anta. A un principio, el señor Castro nos ofreció un cuarto donde al comienzo vivimos allí. Desde entonces, mi padre paraba ausente, después de uno o dos meses aparecían con el señor Castro, esa era casi siempre su rutina. Cuando regresaban traían dinero, frutas, dulce, comida, ropa, nada nos faltaba; pero mi madre siempre estaba triste y lloraba por esto. Y yo le decía: "imaraykutaq waqasianki, asuancha kusikunkiman. Taytayka imaymanata apamuanchis" [por qué lloras, deberías estar contenta. Mi padre todo nos trae]. Cuando entré a la escuela, mis compañeras se alejaban de mí, nadie quería ser mi amiga, lo mismo sucedía con mi madre, la gente no le hablaba»(Manuela Huanca, 23 años, natural de Maras).*

El *ñak'aq* es conocido y señalado por los mareños, saben quién es este personaje, que al igual que los brujos, hace daño. En este caso, el *ñak'aq* y el brujo son señalados como personas perniciosas, y por esa misma razón la hija del ayudante del *saca manteca* es discriminada por sus compañeras en la escuela, lo mismo que su madre en la población de Maras.

### **3.6. La Fortunata *Ñak'aq* y *Layqa***

*«Actualmente en este pueblo hay una ñak'aq que se llama Fortunata Rosas. Tiene plata y es curandera, es decir Layqa. Hace tres años le han culpado de la muerte de su compadre que murió de un momento a otro sin que estuviera enfermo, ha muerto defecando sangre, con el estómago hinchado y solo dijo que se había encontrado con doña Fortunata en las minas de sal. Una vez cuenta la gente que se había quemado la cara con agua hirviendo, no quiso ser atendida por nadie, subió a su cuarto y no salió por mucho tiempo. Después de una semana, su cara estaba llena de costras por la quemadura. Pasó un mes y su rostro no tenía nada de la quemadura, estaba sana y más blancona, más joven. Dicen que se había curado con remedios caseros, pero como es ñak'aq, estoy segura que se curó con sebo humano, porque cuando se quemó estaba llena de ampollas, es decir "pusulliska". Su cara sangraba, le salía líquido de color amarillo mezclado con sangre» (Manuel Mesco, natural de Maras).*

### **3.7. Aspecto que presenta el *ñak'aq***

El *ñak'aq* se caracteriza por ser un personaje maligno, ya que extrae la parte vital (grasa) del ser humano. Está relacionado con el mal, con el demonio. Se relaciona además con el clero que representa a la religión cristiana de los invasores, quienes se impusieron a la fuerza en la sociedad andina. Se ha podido encontrar en diferentes partes del país versiones del *ñak'aq*, pero sin

tener una certeza de su existencia, el *ñak'aq* se halla en un mundo casi no existente, solo en mitos o creencias populares.

Los *ñak'aq* viven normalmente en las laderas o montañas lejanas y poco pobladas; sin embargo en septiembre de 1987 llegó a Ayacucho la noticia de que estaban en la ciudad. Son altos, blancos de cabello rubio, algunos con barbas, su hablar tiene dejo de gringo; visten con un abrigo hasta las rodillas, con botas, tienen pistola, cuchillo y en otros casos se menciona que llevan metralletas. En algunas versiones visten con *blue jean* y gorro de lana (Szeminski, Dioses y Hombre de Huamanga. 1982: 194).

Esta es una forma de describir a aquellos que van contra la integridad de los pobladores andinos adaptándose al nuevo medio y cambios sociales, aquí tenemos otro ejemplo de adaptación de la cultura y esta creencia y la reacción de los pobladores frente a estas nuevas amenazas disfrazadas como *ñak'aq* como un nuevo hecho ocurrido en el país.

El 9 de setiembre de 1987 se produjo el linchamiento de un *ñak'aq* por los pobladores de un pueblo joven de Ayacucho. Los pobladores encontraron a un *ñak'aq* (que es la denominación regional), lo lincharon y quisieron hacer lo mismo con sus acompañantes cuando lo llevaban. El joven en su defensa trató de convencerlos de que no era *ñak'aq*; «Soy humilde como ustedes, mis padres son humildes como ustedes», decía. Cuentan que la respuesta a ello fue: «Si eres como nosotros, haber habla en quechua». «No sé quechua porque soy huancaíno, pero soy un trabajador como ustedes» fueron sus últimas palabras antes de ser linchado. (Diario La República 11/09/87).

A diferencia de lo ocurrido en los linchamientos del sacaojos en Lima, el del Pishtaco en Ayacucho sí prosperó. Esto haría recordar la gran matanza de españoles propiciada por Túpac Amaru, que además insistía en que el privilegio de sepultura eclesiástica solamente lo gozaban los indígenas (Szeminski, 1982: 194).

Estos son algunos datos recolectados de diferentes medios para mostrar que la creencia del *ñak'aq* se da en todo nuestro país, así como en el Centro Poblado de Maras como parte de la tradición oral y es más, las concepciones del *ñak'aq* o pishtaco es muy clara y los describe como todos aquellos que no pertenecen a la cultura indígena o no es integrante de su comunidad.

Una interesante variante del mito, con rasgos de sincretismo, es la del *niño ñak'aq*: Se trata de una efigie del Niño Jesús representado con un puñal en la mano para matar. Cuando se desea la muerte rápida de personas enfermas con larga agonía, llevan la efigie del Niño junto al lecho del paciente para orar y pedirle que lo recoja rápido, es una especie de eutanasia ritual. La fiesta del Niño Ñak'aq había perdido vigencia, pero según el Antropólogo Juan García Miranda, se ha revitalizado «a consecuencia de la crisis generada por la violencia política social».

El *ñak'aq* o pishtaco tiene tanta importancia en la mitología andina que Mario Vargas Llosa introdujo su propia versión cuando escribió *Lituma en los Andes*, novela sobre el fenómeno terrorista en la sierra sur peruana. La versión que nos ofrece a lo largo de su novela tiene muchas diferencias con respecto a las recogidas de la tradición oral, ya que en esta última el *ñak'aq* es

representado como un demonio con un aspecto desagradable a la vista.

(Vargas Llosa, Lituma en los Andes. 1993)

### **3.8. Como ajusticiaron a un ñak'aq**

*«Tengo un hermano mayor que los curas lo mandaron a las minas de Arcata en Arequipa. Él está en muy buen puesto, tiene plata, tiene casa, carro, sus hijos son profesionales. Hoy se dedica hacer santos de yeso y tiene su fábrica de estatuas. Con mi hermana, la que me sigue, no teníamos ni siquiera amigas, ni amigos, nadie quería juntarse con nosotros, nos tenían miedo, y cuando ella tenía 17 y yo 15 nos fuimos a Lima. Con una madre, Sor Isabel de Jesús, trabajábamos donde su hermana que era millonaria, nos hacían ropa, nos daban buena comida, pero no quería educarnos, no sé por qué. Me casé cuando tenía 19 años con un serrano como yo, solo que él era de Ayacucho.*

*Cuando llegamos después de tres años de matrimonio, porque mi madre me hizo llamar, es que a mi padre lo habían ajusticiado en la Plaza de Anta, diciendo que era ñak'aq y que Castro le había enseñado. La gente al verme a mí y a mi esposo, casi nos linchan, él era un extraño y yo aparecía después de mucho tiempo. Al enterarme que mi padre tenía problemas, averiguamos y él estaba detenido como cuatro días, porque un compadre que él tenía había muerto en sus manos el momento que estaba regando su chacra y en eso le encontró el hijo mayor de su compadre quien le echó la culpa de su muerte diciendo que le había sacado la grasa; pero en la autopsia que realizaron el sanitario, dijo que había muerto con infarto al corazón, y que al caer se golpeó el ano con una estaca y por eso la hemorragia. Mi padre salió de la cárcel al quinto día con este resultado que dio el Sanitario; pero en la puerta estaban hombres y mujeres pidiendo que no los suelten y porque él era el ñak'aq, lo golpearon, lo insultaron, y cuando lo estaban por matar a mi padre,*

*juró no hacer esto nunca más y su comadre Encarnación Leiva calmó a la gente y suplicó para que no lo mataran y él se comprometía, bajo juramento, no volver a ser ñak'aq. Después de esta golpiza, lo llevamos a mi padre al hospital Antonio Lorena de Cusco. Tenía tres costillas rotas, la nariz fracturada, el brazo doblado. Estuvo internado 28 días y después de esto, lo llevamos a Anta, la gente ya no nos respetaban, ya no tenían miedo, más bien nos amenazaban cuando pasaban por nuestro lado insultándonos en quechua:*

*“Sonso ñak'aq okllactawan ruwanki chayta, sipirusayki, calaveraykipi tomansunchis, sichus manan wananki, orkospa aychaykita alkoman wiqchusun: Alkopas chay satanaspas aychanta munanmanchus”.*

[Sonso ñak'aq, si de nuevo haces eso, te mataremos, en tu calavera tomaremos, si es que no escarmientas, sacando tu carne lo votaremos al perro. Pero el perro de este Satanás su carne tampoco querrá]

*Así paso el tiempo y no podía regresar a Lima, mis padres necesitaban apoyo y no podíamos irnos a otro sitio porque no teníamos plata, en la enfermedad de mi papá gastamos mucho. A los dos años de este suceso, murió mi madre y era peor volver, dejarlo solo a mi papá era imposible; pero ya nos hemos acostumbrado estar aquí y ahora nos portamos bien. Casi todos se han olvidado de nosotros. Estoy segura señorita que usted ya sabe todo esto, ya le habrán contado los chismosos y le afirmo que todo ha sido como le cuento, desde que usted ha llegado a investigar este caso, la gente nos está mirando muy raro de nuevo, no le puedo negar, sólo fue así como le cuento» (Paulina Huamán, 48 años, natural de Anta, casada).*

### **3.9. El ñak'aq en relación con otros seres sobrenaturales**

En los andes centrales del sur de Perú y parte de Bolivia, norte de Chile y Argentina se encuentran relatos como cuentos, mitos e historietas acerca de una variedad de personajes aterradores que asustan a la gente. Los relatos tienen orígenes andinos, mestizos y españoles. Algunos de ellos llegaron desde Europa y se han adaptado a la cultura andina, convirtiéndose en versiones andinas.

#### **3.9.1. Los condenados**

Muchos relatos vinieron junto con los españoles o algunos tienen un origen judeocristiano. Uno de estos relatos es de los *condenados*, aquellos que murieron en el pecado, por lo que no puede ir al cielo, al purgatorio o al infierno y son expulsados por Dios. La moral cristiana y la andina se han fusionado en los relatos del condenado, su forma de vestir cuando se presenta frente a los mortales es con una sotana harapienta, habiéndose condenado por haber convivido con su madre, hermana, ahijada, padrinos y compadres, pero también por ser avaro. Su castigo es vagar sin rumbo hasta que sus pies desaparezcan; pero tienen la posibilidad de liberarse con algún acto que en vida dejó pendiente.

Cuando una persona convive con sus compadres o cualquier familiar, al morir uno de ellos, se lleva con él al otro, así esté vivo. El *condenado* se presenta muchas veces acompañados de algún perro u otro animal o también tienen la posibilidad de convertirse en perro, oveja, cabra, caballo y muchas veces pueden hacerse cargar por una persona ingenua que no conoce las

astucias de este personaje de la otra vida. El lugar donde mora son los nevados y permanentemente suben la nieve arrastrando una cadena. Comienza a caminar cuando el sol ya se metió en el horizonte y suele gustarle morar en las viviendas abandonadas. El condenado ataca a las personas que se hallan solas en sus casas; como es antropófago, se alimenta con carne humana. En algunas versiones se indica que comiendo carne humana se revitaliza.

*«Una vez fui al abra de Málaga, fui porque allí vivía mi compadre, tenía muchas ovejas y me ofreció venderme una oveja, por eso fui a Málaga. Pero cuando llegué a la casa de mi compadre después de haber caminado mucho y mis pies me dolían, me sorprendí que no estuviera mi compadre en su casa. Tuve pereza de volver a mi casa y estaba anocheciendo. Me quedé allí, en el corredor de la casa construido con paredes de piedra de mi compadre. Tenía mucho frío, en un rinconcito me acomodé y con mi poncho me abrigué. Cuando estaba adormitando, al frente, en la otra orilla del riachuelo, alumbraba la luz de una casita, una luz tenue. Y dije ¿Quién vivirá allí? -Tal vez tenga algo caliente para que me invite, o un cuero para que duerma. Pensando así me levanté y fui a esa casa; pero sentí de un momento a otro miedo; pero vencí mi miedo y me acerqué a la casa cuando vi por la rendija de la puerta una mujer estaba sentada frente a una vela, una velita pequeña que se apagaba y se prendía, estaba hilando. Entonces le dije: "señoray, visita". Y ella sin mirarme me invitó a pasar. Me senté frente a ella, y noté que la poca lana que hilaba no se terminaba, seguía hilando. Cuando le pregunté por qué no terminaba de hilar, ella me contestó: - Porque Dios me castigó así. Y me contó que tenía una casa, en ella vivían sus hijos y sus suegros. Yo estoy condenada me dijo, porque en vida no gastaba dinero, no quería gastar y prefería matar de hambre a mis*



*hijos. Debajo de un batán [mortero], allí oculté mi plata, nadie sabe, si pudieras buscar, allí está, dales a mis hijos. Cuando dijo eso, amaneció y la casa era una casa abandonada. Asustado regresé a Maras, y después de un tiempo fui a su pueblo, encontré la casa, y así como me había dicho esa señora debajo del batán encontré su dinero, y cuando di ese dinero a sus hijos, esa señora se convirtió en una paloma y se fue. Seguro se fue a la eternidad del cielo»*  
(Faustino Quispe, 45 años. Natural de Maras)

El *condenado* pertenece a la esfera de lo sagrado, en el caso de esta versión, la mujer no estaba viva. Los *condenados* son seres del otro mundo, pero sus delitos en vida – incesto, avaricia, mentira – no les permiten continuar su camino al más allá. En el caso del dinero que escondió la mujer, tenía que retornar para decir dónde escondió el dinero. En realidad el *condenado* es un antisocial, busca llevarse a alguien con él, como su pareja, en otros casos busca comer la cabeza o los sesos de su víctima, ya que allí reside el alma.

*«Un hombre vivía con su hijo, vivían los dos solos en su casa de Mantoqlla. En una ocasión tuvo que viajar al Cusco y le dejó solo a su hijo. Esa noche su hijo, antes de dormir se cocinó, sancochó papas. Cuando tuvo sueño, tendió su cama, tenía cueros de ovejas y de alpaca. En ese instante, los perros empezaron a ladrar, ladraban y aullaban, y sintió miedo. Alguien quería abrir la puerta, pero como estaba bien trancada no podía abrir. Los perros le cargaban. Entonces cuando dijo: ¿Quién eres, qué es lo que quieres? Le contestó el desconocido: - Soy el condenado y quiero llevarte a ti, quiero comer tu cabeza, quiero comer tu seso. Entonces, este chico comenzó a rezar oraciones, rezó el "Padre Nuestro", rezó el "Ave María", se tapó con un cuero de llama, pronunciando "Jesús, Jesús". Puso sal y jabón en la puerta. Se protegió con todo. El condenado no podía entrar a la casa y se fue al amanecer. Los perros*

*le defendieron, la lana de llama le defendió»* (Esteban Quispe, 60 años, natural de Urubamba).

Existen muchas formas de defenderse del *condenado*. Es posible protegerse con oraciones agarrando un crucifijo o pronunciando el nombre de Jesús. También utilizan algunos objetos como la fibra de llama, las fajas de colores, los panes, el jabón, son objetos que detesta el *condenado*. Muchos cuentan que se libraron de este demonio destrozándole con hachazos o prendiéndoles fuego para liberarlo de su condena y así volar convertido en paloma a la gloria de Dios.

### **3.9.2. Pishtacos, verdugos y sacaojos**

Juan Ansión recoge trabajos desarrollados por Szeminski, Fuentes y Carlos Iván Degregori, para relacionar las creencias del *pishtaco* con los movimientos violentistas desde la época de Túpac Amaru hasta Sendero Luminoso. A este respecto, mediante informes de segunda mano, explican la presencia de Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas con el accionar del ñak'aq. Degregori dice a este respecto: *«Lo que parecía un mito sepultado por la modernidad, ha resucitado en Ayacucho, un escenario copado hace siete años por el senderismo y el ejército. Solo que los “pishtacos” pueden estar quizás en uno de los bandos que se enfrentan»* (De Gregori, 1989).

Juan Ansión en su obra *De pishtaco a sacaojos*, explica el fenómeno desde la perspectiva de los cambios sociales partiendo de la información que aporta la etnología. Los sacaojos son versiones que derivan del ñak'aq, considerados como malignos, ya que la grasa y los ojos sirven para la medicina moderna.

### 3.9.3. *Machus o Soqas*

Los relatos de origen andino se refieren más a los antepasados que se han convertido en seres sobrenaturales conocidos como *machu* o *soqa*, y también pueden ser llamados como *soqa machu*. Precisamente, estos seres viven en las antiguas construcciones incas, chullpas al que la gente conoce como «*machu wasi*». Veamos una versión de Núñez del Prado citado por Juvenal Casaverde (El Mundo Sobrenatural en un Comunidad. 1979: 150-166).

*«Era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de “ñaupa machu”.*

*Un día, el Roal, o espíritu creador, Jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los “ñaupas” y casi ciegos por el destello del astro, buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de los cuales, tenían sus puertas orientadas hacia el lugar por donde habrían de salir diariamente el Sol, cuyo calor los deshidrató paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes resacas y adheridas a los huesos. Sin embargo no murieron, y son ahora los “soq’as” que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el Sol se pone en el ocaso, o en oportunidades de luna nueva» (Núñez del Prado, El Hombre y la Familia, su Organización Político y Social en Q'ero. 1957: 4-5)*

Según Juvenal Casaverde, «*el Machu es un ser ambivalente; si se comporta en forma benéfica se llama Machu, si lo hace malévolamente le*

llaman *Soq'a Machu* o simplemente *Soq'a*» (Casaverde, 1979). Esa ambivalencia es que lo presenta como benefactor de los comuneros porque les dejaron sus tierras más fértiles. Si profanaran sus tumbas, se alejaría llevándose consigo sus pertenencias y entre ellos algunos productos agrícolas. Veamos una versión del mismo autor:

*«Cuando un comunero orientó a un extraño para que se llevara una momia procedente de un nicho todavía no profanado, el Machu se fue molesto para con los pobladores, cargando sus habas en un venado y exhortándoles con estas palabras: "Habitantes de Kuyo: ¿Qué será de ustedes, pues me estoy llevando mis habas?" Hasta que no retiraron al Machu en mención de su nicho, la comunidad producía las mejores habas del distrito, pero ahora, la calidad es muy baja» (Casaverde, 1979: 157).*

En este sentido el *Machu* es dueño de las tierras y su productividad. ¿Cómo entender al *Machu*? Veamos el otro comportamiento que tiene este ser sobrenatural. Cuando se les presenta la oportunidad, se acercan a las criaturas y les besan en la boca, dejándoles la nariz chata y los labios pronunciados, lo que les causa la muerte, ya que el *soq'a*, a través del beso, succiona el *jilli* (zumo) del corazón. Con las personas mayores el *soq'a machu* tiene relaciones sexuales. Los varones cuando se quedan dormidos en lugares como debajo de rocas o árboles añosos, se les presentan en forma de mujer y fornican, provocándoles más tarde enfermedades, convirtiéndolos en tullidos. A las mujeres las embaraza, naciendo luego un niño defectuoso y que muere a muy temprana edad (Núñez del Prado, 1957).

El *soq'a* puede también presentarse en distintas formas, por ejemplo, como viento, manante y hasta en forma de animales, los que provocan enfermedades extrayéndoles la energía vital para provocar las enfermedades. De todas las deidades mencionadas, podemos diferenciar al *ñak'aq*. El condenado es antropófago, eso no quiere decir que al comer carne humana se alimente con ella, porque existen versiones que el condenado no tiene estómago, todo lo que ingiere se cae al suelo. Esto significa que el condenado es un ser sobrenatural ajeno al mundo andino.

Ahora si los comparamos con los *Machus*, estos son seres sobrenaturales directamente andinos y que pueden explicar más bien la historia de sus antepasados los incas. En la versión de Juvenal Casaverde los *Machus* son dueños de las tierras y de los animales, esto evidencia la explicación que los *ayllus* descienden de ellos. Sin embargo su poder también es alimentado a través de comida que se le ofrenda junto con la del *Apu*. «*Hoy en día los antepasados Machu tienen un poder seminal que ejercen tanto sobre los hombres como sobre sus cosechas y sus rebaños. Pero hemos visto que su malevolencia puede invertir el sentido de este poder si no se les hace los rituales necesarios*» (Molinié Fioravanti, 1987: 83).

Los *Apus* y la *Pachamama* necesitan de la grasa (*pichu wira*) para renovar su poder (Tomoeda, La llama es mi Chacra: El Mundo Metafórico del Pastor Andino. 1988). El sebo extraído del pecho de la llama o de la alpaca se junta con el *sanku*<sup>7</sup>, alimento de las deidades, de los hombres y de los animales para que revitalicen su energía vital (Tomoeda, 1988). La grasa tiene

---

<sup>7</sup> El *sanku* es una masa de la mezcla de harina de maíz, pallar, quinua, kañiwa junto con sebo del pecho de la llama (Tomoeda, 1988).

una clara función, el de revitalizar la energía de las deidades, animales y humanos que se desgastaron durante la campaña agrícola y cuya renovación se realiza con los rituales de agosto (Rozas y Calderón, 1993). En cambio la grasa humana que extrae el *ñak'aq* tiene otras funciones como el de lubricar las máquinas finas de la industria moderna, para fundir campanas, pailas o como medicina para curar enfermedades graves e incurables. La grasa en ambos casos tiene poder, primero como renovador de energía y segundo para mejorar la tecnología (maquinarias, pailas, etc.), es una especie de mana, es decir un poder sobrenatural.

## CAPÍTULO IV

### PREFERENCIA DEL ATAQUE DEL ÑAK'AQ A LOS POBLADORES DE MARAS

Según Molinié Fioravanti los extirpadores del siglo XVI y XVII: «*Al quemar las momias de los antepasados, suprimían no solamente una efigie sino verdaderamente la fuente de la vida de los vivos y su poder de reproducción*» (1991).

Sobre lo que dice Molinié Fioravanti podemos interpretar que al eliminarse las momias de sus antepasados, que eran una fuente vital del origen y sostenimiento de los *ayllus* o de las *panacas*, se creó todo un síndrome que ha persistido a través de la simbología del *ñak'aq*. En realidad, este hecho es una forma de depredar a la cultura andina, son víctimas de una especie de «vampirismo cultural». Después de haber anulado la fuerza vital motora del sostenimiento de la cultura andina a través de la política de la extirpación de idolatrías, los andinos consideraron a los españoles como depredadores de su cultura.

Hoy en día, el mito del *ñak'aq* continúa, pero no con la misma intención de lo que originalmente fue, sino con una vista más modernizada, vale decir entre la relación del mundo andino y el mundo occidental, lo tradicional frente a lo moderno. La materia prima es la grasa que necesita la industria de la modernidad y el intermediario de este proceso es el *ñak'aq*. Esta misma idea como ya lo mencioné líneas arriba, no es sino el recuerdo que Cristóbal de Molina se refirió en 1571:

*«Tras de haber tenido y creído por los indios, que de España habían enviado a este Reino por cuenta de los indios, para sanar cierta enfermedad, que no se hallaba para ella medicina sino untu [grasa humana]; a cuya causa, en aquellos tiempos andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas no las no las querían llevar a casa de españoles; por decir los matasen allí dentro, para sacarles el untu» (Molina, 1943: 79).*

Esta cita la reproduzco de nuevo, porque se puede notar la misma lógica entre la grasa del andino, el *ñak'aq* y el mundo occidental. Lo de Cristóbal de Molina se reproduce con la misma lógica: grasa del andino, español y el Rey de España. Hoy en día, el mundo capitalista occidental es interpretado por los comuneros andinos como un consumidor de grasa. El *ñak'aq* es el intermediario, el que consigue la grasa a cambio de dinero que las farmacias o la industria necesita para fabricar no sólo remedios, sino también cosméticos. En este sentido se crea una forma de dependencia que tienen los industriales frente a la necesidad de obtener la apreciada materia prima, la grasa humana.

Veamos lo que dice el padre Manya al respecto: *«Ataca a los indígenas, porque el indio posee sebo seco, por alimentarse duramente a base de chuño y kañiwa y por ser apropiado para la mejor venta y de valor en las farmacias, no así el del miste, porque de él es líquido y de mala calidad, aunque ahora han comenzado también con los mistes» (Manya, 1969: 136).*

Esta relación entre grasa, *ñak'aq* y consumidor, viene a ser lo mismo que fibra de alpaca, sicuanefío y comercio exterior o tal vez, comunidad andina y ciudad, o cultura andina agencias de turismo y turistas. Lo cierto es que



dentro de estas relaciones existe un común denominador: «la depredación de la cultura».

#### **4.1. Biografía de un ñak'aq**

Conversando con doña Eufrasia, una anciana de 67 años, nos comentó una increíble historia a cerca de las conversaciones que ella sostuvo con su compadre Antonio Huanca, ayudante del ñak'aq Julio Castro, quien además le habría contado cómo es que se convirtió en este ser sobrenatural.

*«Yo era acompañante del señor Castro y salíamos todas las noches a partir de las seis de la tarde hasta el día siguiente. Él tenía su caballo blanco y yo tenía un caballo chumpi [café]. Llevábamos comida: asado de oveja, vino y cañazo; yo picchaba coca y él fumaba cigarro, solo de día y nunca de noche. Trabajábamos más tiempo en otros lugares, porque en el pueblo la gente ya se cuidaba, es decir, estos “borregos” [los campesinos] eran ya vivaces. En el camino buscábamos algunos matorrales y allí nos escondíamos y nos acomodábamos para sorprender a nuestras víctimas [campesinos]. También escondíamos a los caballos para que nadie se dé cuenta de nuestra presencia.*

*Yo me tapaba bien con mi poncho y esperábamos, comíamos y tomábamos. Cuando el “borrego” aparecía solo, esperábamos en silencio que se acercara y cuando ya estaba muy cerca, le espolvoreábamos con un polvo que lo hacía dormir, entonces a este hombre lo jalábamos hacia la quebrada. Allí, con unos alambres que teníamos en forma de tenedor, con la puntita de ésta, que era un poco en curvo, no muy grueso, le sacaba el sebo por el ano.*

*En algunas oportunidades, le hacíamos daño y sangraba, entonces, teníamos que llevarlo al camino y allí lo dejábamos; y nosotros volábamos a la casa para que nadie sospeche de nosotros. El sebo que extraíamos, lo*

*teníamos guardado en unas botellas de color café oscuro bien tapadas con corchos. Los utensilios que utilizábamos tenían forma de tenedor. Este instrumento una vez nos prestamos de los frailes de Santo Domingo, porque esos curas tienen esas cosas, ellos siempre fueron ñak'aq. Cuando nos prestamos, lo cuidábamos muy bien, porque esas herramientas no hay en ningún lugar y muchas veces no lo devolvíamos rápido y cuando regresábamos al Cusco los frailes nos reclamaban.*

*En la tarde yo me quedaba en la picantería Chachacomayoc, allí comía extras, tomaba cerveza negra y de rato en rato, venía mi patrón para dejarme unas alforjitas bien cosidas, eran chiquitas, y una cajita con los fierritos. Tomábamos juntos y al anochecer, nos íbamos hacia Anta, cada uno en su caballo de nuevo a trabajar. Él me decía "Toma esta plata, junta un poco y lo demás compra lo que necesitas para tu casa y sé fiel conmigo, porque si yo caigo por la justicia, tú también caerás conmigo, ya sabes, de esta vida regalada, no hay otra y nunca te vas a olvidar de estas cosas".*

*Después de doce o trece años que trabajé durante ese tiempo con el señor Castro, ya no le daban los frailes de Santo Domingo los fierritos, sino más bien le daban una máquina parecida a una linterna con pilas cuadradas y chiquititas. En la punta de esta máquina tenía una especie de esponja y una manguera. Apretando un botoncito de esta linterna raspaba y chupaba la grasa de nuestra víctima; pero esto solo daban los frailes para solo tres días y después nos dio para ocho días, no le podían prestar de nuevo. No sé para qué querían la grasa estos frailes, tal vez para hacer nuevas campanas o para curar sus enfermedades. Dicen que los frailes tienen una enfermedad grave que no se cura y sólo con grasa de indio puede curarse.*

*El señor Castro era muy estricto y me prohibía hablar sobre estas cosas que hacíamos durante la noche, el de sacar grasa a los campesinos. Me ha prohibido hablar hasta con mi esposa, pero a cambio me pagaba muy bien. Cuando él no quería que me enterara o sepa de lo que él hacía, me hacía dormir.*

*Una vez fuimos a Ollantaytambo, a un cargo del 24 de agosto y después de comer nos vimos en la misa, yo cuidaba las cosas de mi patrón; pero no recuerdo cómo al día siguiente desperté en una puerta de calle y casi congelado, no me explico cómo sucedió. Pensé que me habían ñak'ado, pero apareció sonriente y me dijo: "¡carajo! hasta ahora duermes y te has olvidado de mí". Después me dijo, "era necesario que duermas". Porque era peligroso por donde él había ido, esa noche debía estar solo sin compañía.*

*Cuando íbamos al Cusco y demorábamos una semana, no me acordaba de lo que hacíamos. Solo pensaba: por qué me habría hecho dormir. Cuando entraba al convento de Santo Domingo traía mucha plata en cheques de a quinientos soles y me daba tres o cuatro cheques diciéndome: "Chayqa tanytanchis bartolon apachimuashanchis". [Toma lo que nos manda nuestro padre Bartolomé]. No había en que gastar, era en realidad mucha plata. En mi tiempo libre, tomaba e invitaba a mis amigos; pero el dinero mal venido no duraba, así como recibía se iba, llevaba muchas cosas a mi casa y no les faltaba nada, pero no podía comprar mucho porque sino la gente sospecharía, aunque casi todos sabían lo que era, pero no debía hacerme notar, porque si no el Patrón renegaría y me botaría.*

*En una de nuestras salidas, más o menos a las once de la noche, tuvimos que esquivar a un grupo de gente y por meternos en una cueva para no ser vistos, mi patrón resbaló y se cayó sobre uno de sus brazos y se fracturó. Regresamos de inmediato a la casa y lo vendaron poniéndole unas*

*pomadas, al día siguiente se fue al Cusco, pero no fue al hospital, sino le curaron en el convento de San Francisco con unos parches que allí preparaban, tal vez con la grasa que conseguíamos nosotros.*

*Estuvo casi quince días. Allí fue donde me dijo: “Ya que yo estoy mal y no tenemos entrada y nuestro estómago pide, tú trabajarás”. Yo me sentí nervioso y asustado; pero me quedé conforme cuando dijo que me acompañaría. Luego nos fuimos a Chincheros, era Cruz Velacuy y esperábamos en el camino de Ñanhurán ocultos y allí se presentó un “borrego” y mi patrón sacó el polvo y lo durmió. Le bajamos los pantalones y yo le metí la maquinita como enema y el patrón giraba a la izquierda, a la derecha, y cuando prendimos el botoncito quería meterse más la máquina y el patrón me dijo que no lo suelte. Después me dijo: “ahora haz tú solo”, y como tenía miedo, me dio una patada y me dijo “eres un burro inútil, sólo te gusta la vida fácil o lo haces, o te lo hago yo a ti”. Yo me asusté y lo hice, saqué la grasa, pero el “borrego” se me murió, porque dice que le saqué mucho y tal vez lo dañé.*

*“¡Asno, indio, carajo!, para qué sirves ¡carajo!”, me dijo, e inmediatamente fuimos del lugar. Cuando llegamos a Anta, nos pusimos a velar la Cruz en su casa, él hizo llamar a sus compadres y amigos para hacerse ver. Esa noche nadie quería emborracharse en su casa porque le tenían miedo, sólo asistían por obedecer y no tener problemas. Al día siguiente, salimos a la plaza y todos hablaban que el ñak’aq había matado a un campesino y daban esa noticia, diciendo que en Chincheros había sucedido. Pero mi patrón y yo hablábamos de nuestro Cruz Velacuy. Esa era la forma de disimular lo que hacíamos. Esa fue la única vez que hice el trabajo junto a él. A los ocho años, después de enfermarse, murió en el Cusco mi Patrón con una enfermedad al corazón, murió en el Cusco, donde vivían sus hijos y allí lo*

*enterraron... Yo me quedé sin plata y fui donde los padres de Santo Domingo y les dije que era el ayudante de Julio Castro; pero parece que me equivoqué de sacerdote y creían que era un loco, todavía regresé varias veces, y en la quinta vez que retorné, un día 24 de agosto, me escondí en el confesionario y a las doce de la noche empezó la misa y salió un padre ya viejo y se dio cuenta que estaba allí, entonces, al encontrarme me vendó los ojos y me dijo: "¿Tú qué quieres aquí? dime la verdad, porque de lo contrario, ya no vas a salir de aquí".*

*Me asusté mucho y le dije la verdad, "Fui el ayudante de Castro", y le dije que necesitaba que me alquilen la maquinita. Cuando dije así, comenzaron los frailes a interrogarme casi hasta la madrugada, finalmente, me dieron la maquinita. Yo salí contento, al fin podría trabajar como mi patrón trabajaba y así tener plata para irme a otros sitios donde nadie sospecharía. El sebo lo tenía que entregar de espaldas en uno de los confesionarios, así no sabía quién me recibía. El que lo hacía, ponía en mis manos una taleguita pequeña con un rollito de billetes; pero a mí sólo me daban un billete y a mi patrón, recuerdo bien, le daban de diez a quince taleguitas, entonces me di cuenta que me estaban engañando; pero aun así era mucha plata, era mucho dinero, cinco cheques marrones de quinientos soles, podía comprarme hasta un carro, pero yo lo escondía en una chomba vieja de chicha, y un día cuando lo saqué mi dinero, los ratones se lo estaban comiendo.*

*Lo que sucede es que no podía hacer cambiar en Anta ese dinero porque sospecharían, además esos no conocían mucha plata y no tenían sencillo. Entonces iba al Cusco y compraba media docena de frazadas Maranganí y solo así podía cambiar. Quería comprarme una casa y un carro en el Cusco; pero sucedió que en la sexta vez de mi trabajo me cogieron. Me*

*cogieron porque no sabía manejar bien esa maquinita y los «borreguitos» se me morían.*

*Todo esto sucedió cuando en un trabajo que estaba realizando, el compadre y su hijo del campesino aparecieron y me cogieron. Preso me llevaron donde el juez a Izcuchaca. Allí me cerraron en el puesto. Mi esposa tuvo que escapar de mi casa, porque los del pueblo estaban con palos y piedras para matarme. Al día siguiente, las autoridades me preguntaron de todo, yo me negué por completo, decía que no sabía nada y en eso, llegó el señor Gallegos, él era la persona que hacía las autopsias. Mi mujer le tuvo que pagar para que diga que esta persona había muerto del corazón a consecuencia de haber caído sobre una estaca donde se destrozó el ano, y por eso fue la hemorragia.*

*Con esto me salvé de la cárcel; pero cuando llegué a Anta, en la plaza estaban esperando mucha gente, entre ellos estaba su mujer de mi víctima, estaba también su hijo y muchos hombres y mujeres que querían matarme, hasta que me cogieron y no pude escapar de ellos, me pegaron, patearon, entre todos me jalaban de un lado a otro, me punzaban, mordían y me hacían de todo y en un momento me acordé de Dios y le pedí perdón y le prometí nunca más ñak'ar a nadie. Cuando en ese momento, le vi corriendo a mi comadre, ella era una persona respetable, y dijo: "No lo maten. Que se arrepienta ante nosotros y si de hoy en adelante hay otro muerto, lo mataremos. Perdónenlo por última vez".*

*Casi moribundo pedí perdón por todo mis pecados, "ya no volveré a pecar y yo cuidaré de todos ustedes lo juro, lo juro". Dando el juramento la gente se calmó casi como de milagro y recién pude respirar en paz. En ese momento, mi mujer, mi hija y su esposo me pudieron llevar al Cusco al hospital*

*Antonio Lorena, los médicos me curaron y al día siguiente, yo tuve un sueño con la Virgen Del Carmen, quien me decía “nunca mientas, no mates, no seas malo y estás perdonado, pero si vuelves hacer lo que sabes, morirás y no serás hijo de Dios, no tendrá misericordia para contigo”. Así me contó su vida de Ñak’acho mi compadre Antonio. Murió pobre y nunca más volvió a su oficio. Decía la gente que el Satanás lo había tentado y por eso se encomendaba a la Virgen Del Carmen, para que lo salve. Así fue esa historia» (Eufrasia Condori, 65 años, natural de Maras).*

Esta historia de un Ñak’aq, su iniciación, el maestro que enseña, son uno de las pocas biografías contadas, evidenciando la existencia real de este personaje. En la narración aparecen como una constante los frailes. Pero el ñak’aq es mestizo, un mestizo potentado y que al mismo tiempo es autoridad. Esto da a entender, que los mestizos son considerados por los campesinos como extranjeros, personas que no pertenecen a su mundo social. El ayudante es también mestizo y ambos son los protagonistas. Los frailes son los que comercializan la grasa humana, conocen de la tecnología de cómo obtener este recurso valioso y al mismo tiempo dicha tecnología es moderna. El ñak’aq y su compañero son los que obtienen la grasa a través de una relación de un negocio ilícito, pero altamente rentable. Como se puede notar, la materia prima son siempre los campesinos, es decir los indígenas, de quienes y sólo con quienes se podría obtener el sebo humano de buena calidad.

#### **4.2. Ñak’aq Catequista**

El ñak’aq está siempre relacionado con la religión católica, tal vez porque viene de una tradición antigua, desde la época de la conquista española

al mundo andino. La relación con lo extranjero es lo mismo que la relación con la religión cristiana. Lo extranjero es peligroso, es un enemigo potencial y tal vez, desde nuestro punto de vista, el *ñak'aq* simboliza esa relación negativa con el «otro». Veamos una versión contada por un informante de Maras.

*«Hace un año apareció un joven enfermo de uta, vino de Puerto Maldonado, se estaba haciendo curar en el Cusco y más tarde se convirtió en catequista de los curas. Desde cuando llegó él, la gente comenzó a morir, morían de muerte repentina. Un día, cuentan que un hombre estaba regando su chacra y este joven que vino de Puerto Maldonado se puso a conversar con él y poco a poco se le acercó a este hombre y le sopló unos polvos a su cara con lo que lo hizo dormir. Cuando despertó, estaba totalmente decaído y sin fuerzas, apenas había llegado a su casa le contó a su mujer que el catequista lo había hecho dormir. Después de este hecho, este hombre se enfermó y solo vivió durante una semana, murió porque el ñak'aq le causó la muerte» (Ventura Centeno, 53 años, natural de Mismimay).*

#### **4.3 A mi padre lo mató el *ñak'aq***

En Maras existen muchas personas que atestiguan que el *ñak'aq* quitó la vida a muchas personas, tal como sucede en el relato de una joven, a quien le arrebató a su padre.

*«Cuando tenía once años murió mi padre. Retornaba de un viaje largo que había hecho. Durante su retorno, en el camino se había tropezado con un "maquinero" [nombre que también se le da al ñak'aq]. Este hombre tenía la apariencia de un misti, tenía barbas, era bajo y grueso, llevaba un sombrero "alón" que le tapaba parte de la cara, en su cintura tenía un cuchillo y cruzado a su pecho una soga que dice era de cuero de gente. Mi padre le había*



*saludado, estaba de miedo. En eso, con sólo mirarlo le había q'aqchado [causado pánico] a mi padre, dejándolo totalmente paralizado.*

*Cuando llegó a nuestra casa, mi padre estaba sin habla, sin fuerzas. Mi madre llamó a su hermano, y al saber la noticia, llegaron también varios vecinos, venían para acudir a mi padre enfermo. Después de varias horas, recién recuperó sus fuerzas y él habla, entonces contó lo que le había sucedido, contó lo que se había tropezado con el “maquinero”, se llamaba Aníbal Cereceda. Este señor era un misti que vino de Qoyllurki, era muy temido por todos, era temido por su apariencia y cuando hablaba con la gente. Su voz gruesa asustaba a todos, además era muy despreciativo, altanero. A los cuatro días, mi padre murió y me quedé huérfana, huérfana por culpa de ese condenado “maquinero”». (Sabina Condori, 37 años, natural de Pichingoto)*

#### **4.4. La Anselma**

*«La Anselma es una ñak'aq, es muy conocida por todos y en todas partes. Ella es de aquí de Maras, tiene también su casa, vivía aquí. Hace tiempo que se fue a vivir a Yanahuara o creo a Ollantaytambo. Esta mujer era joven y buena moza, quedó viuda con cinco hijos y ella sola tenía que mantener a su familia, trabajaba duro, era comerciante y viajaba mucho. No tenía miedo, cruzaba solita la pampa de noche o de día. Por eso la gente pensaba que era ñak'aq.*

*Ella misma decía que lo era para que los hombres no le molesten, como estaba sola, querían aprovecharse de ella. Y por despecho, mucha gente decía que finalmente se había comprometido con un cura que le enseñó el oficio de ñak'aq. Dice que cuando camina a ciertas horas lleva una “qholla wawa” [bebé], de jebe y con esta criatura espera que venga alguna persona que camina sola, allí sentada la Anselma, sentada en ciertos lugares especiales.*

*Cuando llega una persona, suplica para que le ayuden haciéndoles atender a la criatura, les hace agarrar a la criatura. Cuando agarran a esa "wawa", esa persona se queda dormida, y cuando despierta la Anselma ya le sacó el sebo y desaparece. Lo que supe es que la Anselma fue sorprendida en Ancawasi, por el lado de Anta, y dicen que lo habían golpeado casi hasta matarlo, incluso le habían cortado uno de sus senos. Estuvo en el hospital señorita, si no me cree pregunte en el Hospital Antonio Lorena a las enfermeras. También esta noticia fue publicada en el periódico del Cusco. De esto hará unos cinco años. Actualmente dicen que su hija, que tiene el mismo nombre, está ejerciendo el mismo oficio en Yanahuara, donde tiene una tienda y una picantería» (Ventura Centeno, 53 años, de Mismimay).*

#### **4.5. Yo vi al ñak'aq**

Hilda vio al ñak'aq muy de cerca en el momento que atacó a su padre cuando estaba junto a él, así que puede describirlo. Según ella dice que tiene una cara muy fea, casi negro, orejas cortadas, su vestimenta es como de un campesino cualquiera. Lo que le tipifica como ñak'aq es que lleva un cordón en el cinto, dice ella que es de cuero, y la gente piensa que esa correa es de piel humana. Dice que a su esposo le atacó una mujer, cuando él retornaba de viaje y después de esto, se enfermó.

*«Hay Hilda, mamay, ñak'aqwanmi tuparamuni. Munay simpasapa zorra kasqa, wawanta q'episaska. Paqpa ukumanta lloqseramun wawachantin, yanamanraq wawaka khasiaran. Achuykamuaspa niwan: Papachay, Wawachayta Chaskiramuway llufamantacha chaynaneraqta wakasaran. Wawachata q'epinmanta chaskiruqtiymi, yaqallamanta kallpay wañurparin totalta. Chayllamantan pisiparuni, noqaman kutimuqtiqa, mana pipas qapusqachu,*

*sapaliaymi pampapi chutarayasiasqani. Ay mamay, manañan, ñoqapiñachu kani, tukusiaran.*

*Hay Hilda, mamá, tropecé con un ñak'aq. Era una rubia muy simpática cargado de una criatura. De un momento a otro se me apareció y salió de improviso de entre las paqpas [Maguey] con una criatura en las manos y que casi se desmayaba de tanto llorar. Me dijo, papacito, hazme el favor de recibirme a mi hijita, no sé qué le pasa, está llorando. En cuento le recibí a la criatura de inmediato perdí el conocimiento. Al recuperar mi conocimiento, estaba completamente solo y sin ella y muy débil»(Hilda Saavedra, 60 años, natural de Maras).*

Según cuenta doña Hilda, su esposo murió defecando sangre, tenía el estómago completamente hinchado. En el velorio comentaban que la culpable fue la Anselma, la ñak'aq de Maras.

#### **4.6. Estrategias que emplea el ñak'aq para actuar**

Las versiones dicen que hace uso de unos polvos mágicos para adormecer a sus víctimas. La composición o elementos que se utilizaba para su elaboración son: Polvo de cementerio, hueso de muerto quemado o molido y placenta de feto de mujer quemado o molido. Mezclando estos ingredientes resulta un polvo que hace dormir cuando se respira o inhala.

El ñak'aq ataca más en el mes de agosto, porque creen que la gente está más apta para extraerles el sebo. Dicen que en ese mes es de buena calidad. Se puede relacionar con muchas creencias pero básicamente la gente dice que sale porque es temporada de secas y la gente no come *yuyo*, porque no hay en esta temporada. El *yuyo* es una planta o hierba silvestre, también

llamada nabo o nabo de pampa, esta planta disuelve la grasa humana, haciendo que el sebo se diluya, lo cual resulta perjudicial para el ñak'aq.

Por lo general los ñak'aq son descritos como seres de la oscuridad, trabajan por las noches y en lugares desolados con el fin de que nadie pueda ayudar a las víctimas ni ser detectados o descubiertos por la gente. Tenemos por ejemplo a la Anselma que utilizaba una muñeca de jebe para que sus víctimas se distrajeran y de esa manera caigan con rapidez.

#### **4.7. Instrumentos y medios que utiliza**

Dentro de los instrumentos que utilizaban para sacar la grasa humana estaba un instrumento artesanal descrito por un testigo, como un alambre con forma de tenedor cuya punta terminaba en bola, era un poco curvada, no muy gruesa. Con esta herramienta sacaban el sebo por el ano. La grasa de las víctimas era colocada en unas botellas marrones tapadas con corcho.

Después apareció otro instrumento más elaborado: *«Ya no utilizaba fierritos sino había llegado otro como linterna con pilas cuadradas chiquitas en la punta tenía como esponja y después como manguera, apretando un botoncito esto chupaba y raspaba y solo le daban [prestaban] por tres días».*

En caso de Anselma ella utilizaba como señuelo el bulto que llevaba en brazos que aparentaba ser un bebé y era la muñeca de jebe y que les daba a sus víctimas para que así aprovechar y hacerles perder el conocimiento o dormirlos y realizar su cometido.

#### 4.8. En agosto trabaja el ñak'aq y se le contrarresta con amuletos

El ñak'aq trabaja en el mes de agosto, porque en este mes la gente no consume yuyo:

*«Kay quillapi, agosto killapi yuyu chincapunña. Yuyu mikhuq runataqa manas ñak'aq munanchu. Manas wiran sirvincho».*

*«En este mes, en el mes de agosto el yuyo ha desaparecido. El ñak'aq desprecia a la gente que come yuyo. Dicen que su grasa o sebo no sirve» (Emiliano Huamán, 40 años, natural de Pumacancha, con primaria completa, agricultor).*

Según afirman nuestros informantes, el yuyo diluye la grasa de los hombres y baja su poder. Esa grasa no sirve para fundir las campanas, ni lubricar las máquinas finas. En el mes de agosto esta hierba desaparece y sólo aparece desde el mes de diciembre, en la época de lluvias y se la consume con *tarwi* en una especie de picante. Es por esa razón que en la temporada de lluvias el ñak'aq no ataca a los campesinos para extraer su grasa, en cambio en agosto la grasa humana tiene mejor calidad. Por esas razones la gente está prevenida de caminar, en especial durante la penumbra, es el momento que este siniestro personaje se presenta para victimar a las personas.

Durante el mes de agosto las personas deben poseer «contras» para evitar encontrarse con el ñak'aq. Si se encuentran con este personaje, se utilizan dichas «contras», evitarán el sueño provocado por el ñak'aq.

Ahora veamos cómo contrarrestaron el ataque del ñak'aq:

*«Cuando era Joven, antes de cumplir los 15 años, acostumbraba salir de viaje acompañándole a mi padre. Una vez estuvimos llevando papa para semilla en nuestro burro, el día estaba acabando y cuando entró la noche aún continuábamos viajando, cuando de repente se nos apareció en medio del camino un cura con su sotana, hizo sonar una campanilla y parecía que estaba rezando, y rápidamente nos colgamos del cuello del burro, y nuestras fuerzas nos abandonaron, lo único que podíamos hacer era rezar en silencio, porque nuestra voz no salía de nuestra garganta. En eso, el burro defecó como por milagro, y mi padre haciendo un esfuerzo se untó la cara, el cuello y la cintura con el excremento del burro. Esto le dio fuerza y me acudió de inmediato; cuando nuestra consciencia volvió en sí, nos dirigimos a un manantial de allí cerca, nos mojamos y de nuestro cuerpo, el agua sonaba como brasa candente que se apaga con el líquido. Mientras tanto el ñak'aq había desaparecido. Repuestos del susto, continuamos nuestro viaje prometiendo nunca más hacer viajes de noche»(Teodora Charalla, 45 años, natural de Maras).*

En esta versión lo predominante es el excremento del burro y el manantial que sirvieron como elementos de defensa contra el ñak'aq. En realidad las versiones contadas por los mareños son testimonios, porque tuvieron experiencias de encontrarse con este siniestro personaje.

El peligro radica en quedarse dormido, porque durante ese periodo del aletargamiento actúa el ñak'aq. Casi todos los campesinos saben de estas «contras». Por ejemplo, se debe fumar cigarrillos, *piqchar* (masticar) *muña* y comer *yuyo*. Además, se debe portar tres clavos de chonta, plomo, mostaza, *wayruros* hembra y macho, tres *sulluqos*, siete espinas verdes, hilo negro, incienso o ruda, la flor de hierba santa (es similar a la flor de manzanilla). Todo

esto se debe organizar; por ejemplo, amarrar las siete espinas en forma intercalada junto con la chonta, los *wayruros*, el *sulluqo*. Se debe confeccionar una cruz, y luego envolver con el hilo negro de izquierda a derecha. A esta cruz se unta con ajo y ruda, trigo e incienso. En un papel limpio se envuelve con otro hilo de dos colores (blanco y negro) de izquierda a derecha. Al unir los hilos, deben realizarse a la derecha. Todo este paquete se debe embolsar y llevar en el bolsillo izquierdo.

Otro amuleto para evitar quedarse dormidos por el polvo del *ñak'aq* es llevar en el bolsillo izquierdo un ombligo de bebé; esto se consigue cuando a los recién nacidos se les cae naturalmente el pedazo de ombligo adherido a su cuerpo. Tienen efecto cuando se la lleva junto con ruda hembra y macho sahumado en incienso.

## CAPITULO V

### SIGNIFICADO DE LA GRASA HUMANA PARA LOS POBLADORES DE MARAS

Los datos etnográficos recopilados indican que el *ñak'aq* no representa la relación con la muerte sino que el objetivo fundamental es sólo extraer grasa humana. Por otro lado, el destino de la grasa es misterioso, porque la gente opina que es empleado para muchas necesidades desde usos en medicamentos para curar enfermedades, hasta como lubricante para máquinas finas. Su comercialización también es dudosa y está relacionada con la iglesia católica.

Nuestro problema se aclarará al ingresar en la ideología de los pobladores de Maras en relación a la importancia de la grasa, ya sea humana o animal. Desde la época de los incas la grasa fue un elemento importante para realizar las ofrendas a las huacas. Es decir, la grasa animal o humana es como un *Elam Vital*, vale decir energía revitalizadora, no sólo para las deidades, sino también para los animales y por ende para los seres humanos. Guaman Poma de Ayala describe la importancia de la grasa humana:

*«A estos hechizeros dizen los quales tomauan una olla nueva que llaman ari manca, que lo cuesen sin cosa ninguna y toma sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata, oro y todo las comidas. Dizen que le echan dentro de la olla y los quema muy mucho y con ello habla el hechicero, que dentro de la olla hablan los demonios [...] Estos dichos pontifizes de los Yngas hazían serimonias con carneros y conejos y con carne humana, lo que les*



*dauan los Ingas. Toman sebo y sangre y con aquello soplaban a los ydolos y uacas y los hacían hablar a sus uacas y demonios estos pontífizaes ualla, conde uiza, laycaconas [...] Otros hechiceros toman sebo de carnero y culebra y de león y de otros animales y mays y sangre y chicha y coca y lo queman y hazen hablar del fuego los demonios» (Guaman Poma, El Primer Nueva Cronica y buen Gobierno, 1980: 251)*

Como se puede ver, la grasa ocupa un lugar preferido en la cultura andina. Las alpacas, llamas y cuyes son animales muy importantes para las ofrendas a las deidades andinas (Apu y Pachamama). En la actualidad, en las comunidades de pastores como en Chumbivilcas o entre los aimaras sacrifican a estos animales para extraerle el corazón y ofrendarlos a las deidades. Los *enqaychus* (esculturas zoomórficas de camélidos) son alimentados con «pichu wira» (sebo extraído del pecho de la llama).

Molinié Fioravanti dice que la grasa no sólo interviene en la ofrenda a las deidades, sino también en la brujería. Según ella, en la época prehispánica podía destruirse el «alma» de su víctima *«para que entontezca y no tenga entendimiento ni corazón»* quemando un muñeco fabricado de sebo (Molinié Fioravanti, 1987). La mezcla de grasa y harina de maíz se denomina *sanqo*. Este estrecho lazo entre el alma y el sebo se refiere a esa energía vital que los andinos denominan *«kallpa»* o *«kamaq»*. Tomoeda dice que: *«Kamaq se puede traducir, tal vez, como alma o fuerza espiritual de llama. Llambu –maíz molido y coca k'intu son representaciones materializadas del concepto kamaq, el materialismo se hace tangible a los sentidos como el incienso al olfato, el llambu al tacto y la coca al gusto, y percibidas por el hombre»* (Tomoeda 1988).

En la actualidad, los curanderos cusqueños utilizan el sebo para moldear la figura de su víctima si desea hacer daño. La grasa también sirve de medicina en frotaciones, para soldar fracturas del hueso, entre otros. Según algunos informantes, cuando se les pasa grasa a los niños de tierna edad, dicen que adquiere la fuerza y vitalidad del animal. Muchas personas procuran conseguir el sebo del oso o del otorongo para frotar a los niños y tengan en el futuro la vitalidad de estos animales, sean fuertes y no se enfermen.

Los pastores altoandinos utilizan la grasa para curar la *karacha* (sarna) de sus animales, con frecuencia este mal ataca al rebaño. Este sentido curativo está ilustrado en el cuento «El comerciante y el zorro» recogido por M. Uhle y traducido por Wilfredo Kapsoli:

*«Un comerciante acaba de descansar en el campo. En eso se le acercó el zorro disfrazado de hombre con poncho, sombrero de lana y le dijo: señor, mi pie se está pudriendo, dame tu grasita, un poquito para curar mi pie. Cuando terminó de hablar, el comerciante le dio la grasa. Pero el zorro, en vez de curar su pie, se comió la grasa, y de nuevo, volvió a pedirle: señor no me ha alcanzado para nada; dame un pedacito más, insistió compungidamente. El comerciante le dijo entonces, ¡oh mozo majadero! Y le dio un poco más. Con esto el zorro frotó débilmente su pie y el resto se lo tragó. Al poco rato, volvió a pedir nuevamente: señor dame un poco más, no me ha alcanzado. Ahora, el comerciante se molestó y le gritó: ¡oh, mozo impávido! Y sin dilación procedió a amarrarlo con su lazo de cuero» (Kapsoli, 1982).*

En realidad en el mundo andino existe esta dicotomía entre grasa-enfermedad o grasa-vitalidad, en ese entender la grasa tiene un sentido de

*mana*, un poder sobrenatural que soluciona enfermedades y revitaliza la energía perdida.

Así pues, la grasa se corresponde con la vitalidad. Pero, ¿Por qué se alimenta a las deidades? El alimento (generalmente grasa) simboliza esta energía vital que se desgasta permanentemente por las actividades agropecuarias (Rozas y Calderón, 1993). La creencia que los hombres al morir continúan su vida en el más allá, hace que también necesiten de ofrendas este viaje, y por estas razones se entregan alimentos y en reciprocidad, recibirán protección.

La grasa también tenía otros poderes, no sólo de revitalizar la fuerza vital desgastada como ya mencionamos líneas arriba, pues según Cristóbal de Molina, El Cusqueño, también servía de oráculo, es decir para adivinar el futuro. Por ejemplo, los encargados en ver el futuro en la grasa se denominaban *wirapi rikuq* (*virapiricos*): «*Los cuales quemaban en el fuego sebo de carneros y coca, y en ciertas aguas y señales que hacían al tiempo de quemar, veían lo que había de suceder, y al que los consultaban, se lo decían...*» (Molina, 1943: 22).

En la versión contemporánea, la grasa va a tener otras funciones. Recapitulando la versión escrita por Cristóbal de Molina, con ella se fabricaba remedios, pero también se fabricarán campanas, pailas, esquilas para la arriería o para hacer funcionar las máquinas modernas.

Según el Padre Manya, la grasa también entra en la concepción de calidad, es decir el *ñak'aq* clasifica la grasa que obtiene de su víctima, en

buena y mala. Esta forma de clasificar de los andinos tiene una intención etnocéntrica, la de discriminar a los mistis que son considerados como personas que no son de ellos y tampoco son extranjeros. El sebo seco de los indígenas es de mejor calidad, es producto de la alimentación a base de *chuño* y *moraya*.

En primer lugar, el chuño, alimento andino, tienen dos valores, uno como arma para eliminar al *ñak'aq* y el otro para producir buena grasa, codiciada para su comercialización. Lo que quiere decir, que los alimentos andinos son de alta nutrición frente a los que consumen los mistis, producto de la industria alimentaria en la ciudad. Analizando así, el alimento andino tiene dos funciones: una, que al ser altamente nutritiva, produce buena grasa en el campesino, convirtiéndose este en una víctima potencial y por eso el *ñak'aq* prefiere a los andinos; pero al mismo tiempo vienen a ser su propia defensa. Por ejemplo, en la época de lluvias en que aparece el *yuyo*, éste hace que produzca mala grasa y el *ñak'aq* no ataca a sus víctimas. Así pues, el alimento andino es ambivalente, puede provocar al *ñak'aq* para asesinar a su víctima, o despreciarlo porque su víctima consumió los alimentos que producen sebo de mala calidad.

Si relacionamos de nuevo la grasa que consume la industria moderna con la lógica de los andinos, podemos decir que los comuneros, en especial los pastores, piensan que esa grasa que sirve de materia prima para la fabricación de remedios, es debido a que se alimentan con carne de alpaca, cuyo sebo es también codiciado por el *Apu* (Rozas y Calderón, 1993).

Los andinos piensan que el poder de una deidad se activa debido a la grasa y se le debe alimentar casi permanentemente, caso contrario, el poder de la deidad se desactiva (Rozas y Calderón. 1993) Los pastores alto andinos viven de la alpaca y necesitan de la protección de la deidad. Si comparamos con la supuesta lógica del *ñak'aq*; para él, el indígena es quien produce la grasa favorable para la industria (ciudad), entonces es considerado como un recurso, y tanto el *ñak'aq* como la industria, necesitan de este producto. En esta relación no existe reciprocidad, más al contrario, los indígenas son víctimas de la depredación que no es sino el síndrome de la conquista, vale decir, la dominación y por supuesto de la dependencia. La conquista fue la concepción de la relación entre un agresor (*ñak'aq* - extranjero) y una víctima (andino).

## CONCLUSIONES

1. La vigencia de un mito, de una creencia tiene que ver con la explicación de los hechos actuales. La muerte de personas en los años actuales, no es una vigencia solo como reminiscencia de un pasado. El pensamiento mítico es vigente porque aún es funcional a la vida actual de los pueblos andinos.
2. El ataque del ñak'aq a los pobladores andinos debido a la preferencias que le da el ñak'aq a la grasa de los andinos, para el ñak'aq el sebo seco de los andinos (grasa runa) es de mejor calidad porque es producto de la dura alimentación a base de chuño y alpaca, no así del miste que tiene el sebo líquido (grasa blanca) que es de mala calidad producto de la industria alimentaria de la ciudad.
3. La grasa humana para los pobladores de Maras, simboliza una fuerza sobrenatural que es utilizada para la fabricación de campanas, para el mantenimiento de maquinarias fina y medicamentos para curar enfermedades graves.

La grasa humana ocupa un lugar importante por la cultura andina. Esta proporciona una fuerza revitalizadora. En el mundo andino existe una dicotomía entre grasa – vitalidad, a esta relación le dan un sentido curativo, y grasa - enfermedad, a esta dicotomía lo relacionan con el ñak'aq. La grasa también entra en la concepción de calidad, se clasifica de buena y mala, esta forma de clasificar tiene una intención etnocéntrica, el de discriminar a los mistes.

## BIBLIOGRAFÍA

**ANSIÓN, Juan y Eudocio SIFUENTES**

1989 *"La Imagen Popular de la Violencia, a través de los Relatos de*

*Degolladores". Pishtacos: de Verdugos a Sacaojos. Ed. Juan Ansión.*

Lima: Tarea.

**ANSIÓN, Juan**

1987 "DESDE EL RINCON DE LOS MUERTOS. El Pensamiento Mítico en

Ayacucho". Grupo de Estudios para el Desarrollo, GREDES. Valle

Riestra 520, Lima 27, Perú.

**ARGUEDAS, José María**

2009 "Mitos, leyendas y cuentos peruanos". Editorial Siruela, Madrid.

**BARFIELD, Thomas**

1997 *"Diccionario de Antropología"*. Ediciones Bellaterra. 2000, SL, 2001.

**CASAVARDE, Juvenal**

1979 *"El Mundo Sobrenatural en una Comunidad"*, en Allpanchis No. 2.

Revista del Instituto Pastoral Andina, Cusco.

**CIEZA DE LEÓN, Pedro**

1984 [1553- 1554] *"Crónica del Perú"*. Academia Nacional de la Historia y

Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

**DE HERRERA, Antonio**

1601 *"Descripción de las Indias Occidentales"*

**DOUGLAS, Mary**

1966 *"Purity and danger"* n. d, Penguin Book

**DUVIOLS Pierre**

1986 *"Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatría y Hechicerías, Cajatambo, siglo XVII"* 656 p, Cusco. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

**EARLS, John**

1986 *"Evolución de la Administración Inca"*, en Andenes y Camellones en el Perú Andino: Historia Presente y Futuro. Concytec, Lima, Perú

**GARCÍA DE LA CONCEPCIÓN, Fr.**

1723 *"Historia Betlemita, Sevilla"*. Ed. Juan de la Puerta.

**GEERTZ, Clifford**

1965 *"Religion as a Cultural System"*, en Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the of Religion*, Nueva York, Frederick A. pp.1-46.

**GLAVE, Miguel y María Isabel REMY**

1980 *"La Producción de Maíz en Ollantaytambo durante el Siglo XVIII"*, en Allpanchis No. 15. Cusco.



**GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe**

1980 *"El Primer Nueva Crónica y buen Gobierno"*, John Murra y Lorena Adorno (eds.). México D.F. Siglo XXI

**HOCQUENGHEM, Ana María**

1987 *"Iconografía Mochica"*. Pontificia Universidad Católica. Fondo Editorial  
Lima.

**KAPSOLI, Wilfredo**

1982 *"Guerreros de la Oración. Las Nuevas Iglesias en el Perú"*.

**KATO, Takairo**

1990 *"Una Metáfora: El Pishtaco"*, Cuadernos Canela. Actas del II Simposio de  
Literatura, Historia-Pensamiento y Metodología. Confederación  
Académica Nipón- España- Latinoamérica. Vol. II.

1995 "El Sentido Socio-Cultural del 'Sacaojos': Desciframiento de un Folklore  
Urbano del Perú", en The Journal of Intercultural Studies. Revista No. 22.  
The Interculture Research Institute Kansai Gaidai University Publication.  
Tokio.

2001 *"Dioses y Demonios del Cusco"*, en Estudio sobre la Tradición Oral del  
Mundo. Editorial Fondo Editorial del Congreso del Perú.

**LEACH, Edmundo**

1985 *"Cultura y Comunicación: La Lógica de la Conexión de los Símbolos"*.  
Siglo XXI Editores, España.

**MANYA**, Juan Antonio

1969 "*Temible Ñakaq*" Allpanchis No. 1. pp. 135-138, Cusco.

**MILLONES S. G.**, Luis

1973 "*Un Movimiento Nativista del siglo XVI: El Taki Onqoy*", en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Ediciones de Ignacio Prado Pastor. Lima-Perú.

**MOLINIÉ FIORAVANTII**, Antoinette.

1987 "*Sebo Bueno, Indio Muerto: Estructura de una Creencia Andina*", en Bull. Inst. Fr. Études andines. Laboratorio de Etnología y de Sociología Comparativa, Universidad París X Nanterre, Francia.

**MOLINA**, Cristóbal

1943 [1571] "*Fabulas y Ritos de los Incas*", en *Las Crónicas de los Molinas*. Lima, Perú.

**MOROTE BEST**, Efraín

1952 "*El Degollador (Nakaq)*". Tradición Vol. IV, No. 11, pp. 67-91, Cusco.

1988 "*Aldeas Sumergidas. Cultura Popular y Sociedad en los Andes*". Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

**MOSTAJO**, Francisco

1952 "*El Carisiri o Kari-Ljari Aimara, Ñacac Quechua y el Catecate y otros Mitos y Supersticiones Huancaneños*". Perú Indígena Vol. III No. 7-8, pp. 170-183. Lima

**MROZ, M.**

1984 *“Los Runas y los Wiraquchas; Estudios sobre la Ideología Social Andina a través de la Tradición Oral Quechua”*. These Université de Varsovia, 346.

**NUÑEZ DEL PRADO, Oscar**

1957 *“El Hombre y la Familia, su Organización Político y Social en Q’ero”*. Edit. Garcilaso, Cusco.

**PALMA, Ricardo**

1991 *“Tradiciones Peruanas”*. Editorial Norma, Lima.

**QUIJADA, Jara Sergio**

1958: *“Pishtaco o Nuna Chipico”*. Perú Indígena Vol. VII No. 16-17, pp. 99-104

**RICARD, Xavier**

2007 *“Ladrones de sombra. El Universo Religioso de los Pastores del Ausangate”*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casa-CBC. Cuzco – Perú.

**RIVIERE, Gilles**

1990 *“Le Lik’ichiri nouveau est arrivé”*. Ms.

**SALAZAR BONDY, Augusto**

1976 *“Dominación y Subdesarrollo”*, INIDI. Lima, Perú.

**SZEMINSKI, Jan Y Ansi3n Juan**

1982 *“Dioses y Hombres de Huamanga”* Allpanchis No. 19, pp. 187-233,  
Cusco.

**TAYLOR, Gerald**

2003 *“Estudios Lingüísticos Sobre Chachapoyas”*. Perú.

**TARAZONA**

1946 *“Los Incas y Ollantaytambo. Arqueología y etnohistoria”*.

**TOMOEDA, Hiroyasu**

1988 *“La Llama es Mi Chacra”*: El Mundo Metafórico del Pastor Andino”, en  
Llamichos y Paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas. Editor Jorge  
Flores Ochoa. Cusco

**TURNER, Victor**

1967 *“The forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual”*, Ithaca, Cornell  
University Press.

**VALERA, Blas**

1945 [1590] *“Las Costumbres Antiguas del Perú y la historia de los Incas”*. Los  
Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Lima, Perú.

**VARGAS LLOSA, Mario**

1993 *“Lituma en los Andes”*. Bogotá. Planeta.

**VERGOTE**, Antoine

1975 *“Psicología Religiosa”*. Taurus Ediciones, España.

**WACHTEL** Nathan

1973 *“Rebeliones y Milenarismo”*, en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*.  
Ediciones de Ignacio Prado Pastor. Lima-Perú.

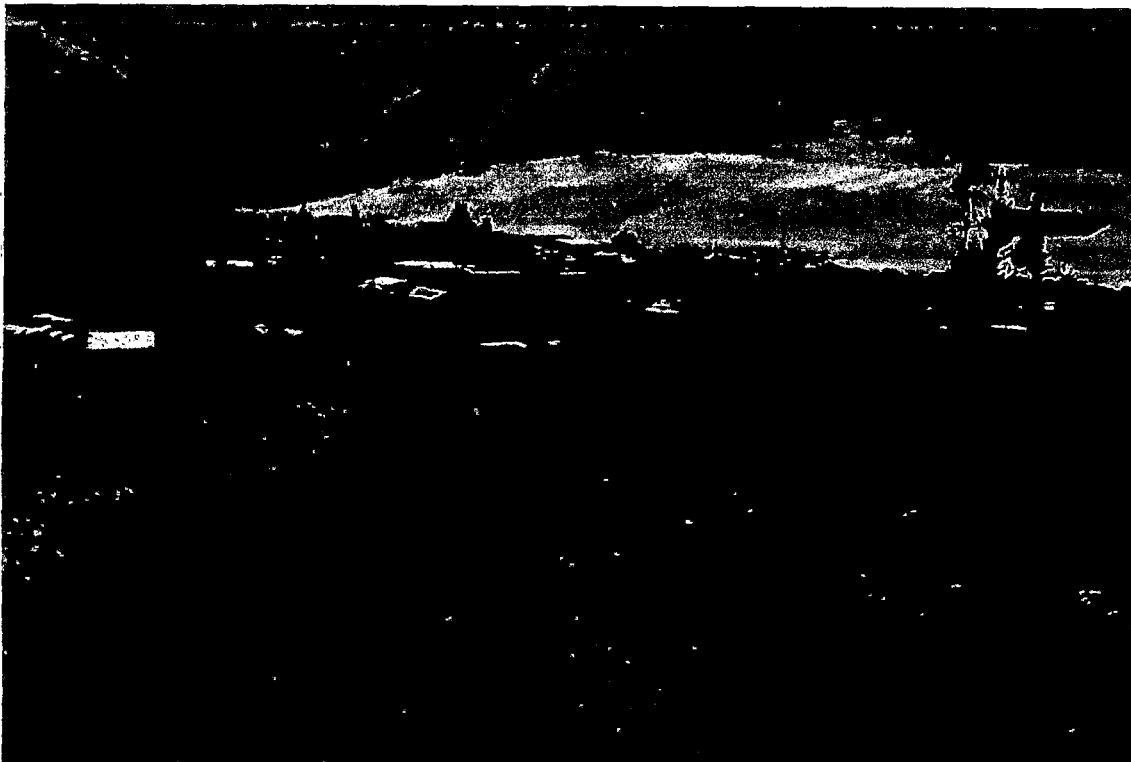
**Wikipedia, La Enciclopedia Libre**

S/F [www.Wikipedia.org/wiki](http://www.Wikipedia.org/wiki)

# **ANEXOS**

# Fotografías

Todas las fotografías son de Fuente Propia, salvo que se indique lo contrario. Las fotografías fueron tomadas entre diciembre de 2011 – Octubre 2012



**Fig. 01.-** En esta fotografía se observa la carretera de ingreso al centro poblado de Maras, al fondo las viviendas de los habitantes.



**FIG. 02.-** Fotografía de la iglesia de Maras, nótese el balcón colonia y el portal de piedras en el ingreso principal.





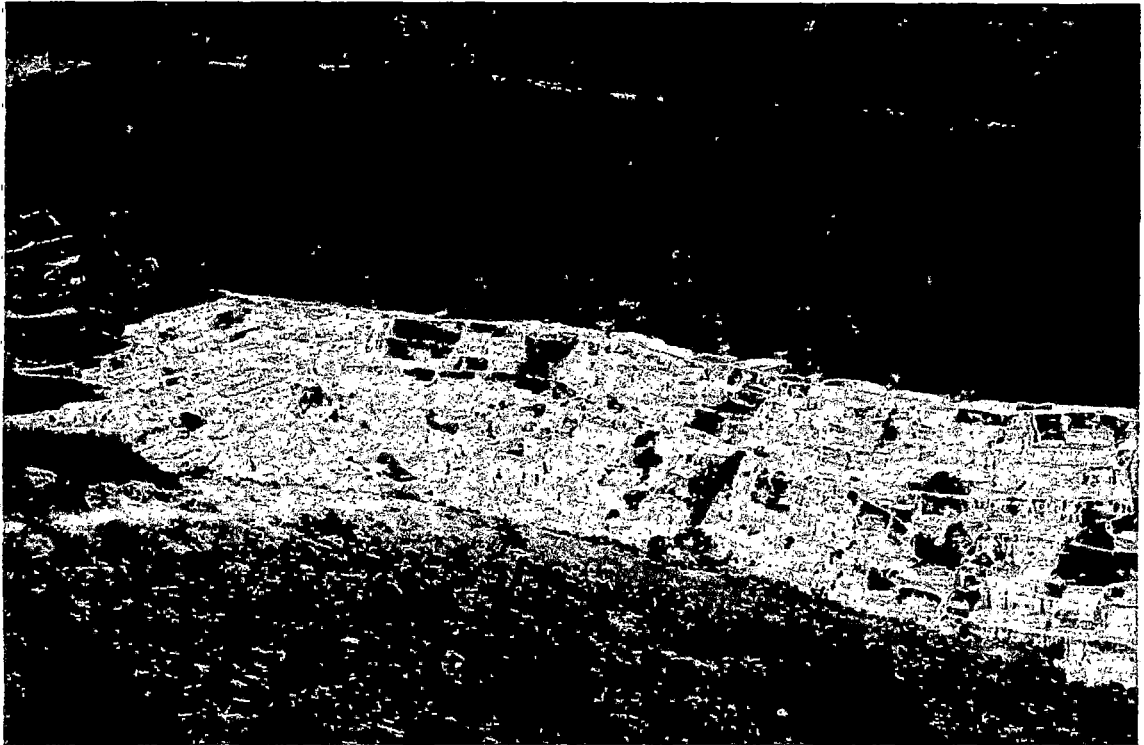
**Fig. 03 - 04.-** Calles del Centro Poblado de Maras donde se observa las construcciones de adobey piedra, las calles pabimentadas y empedradas.



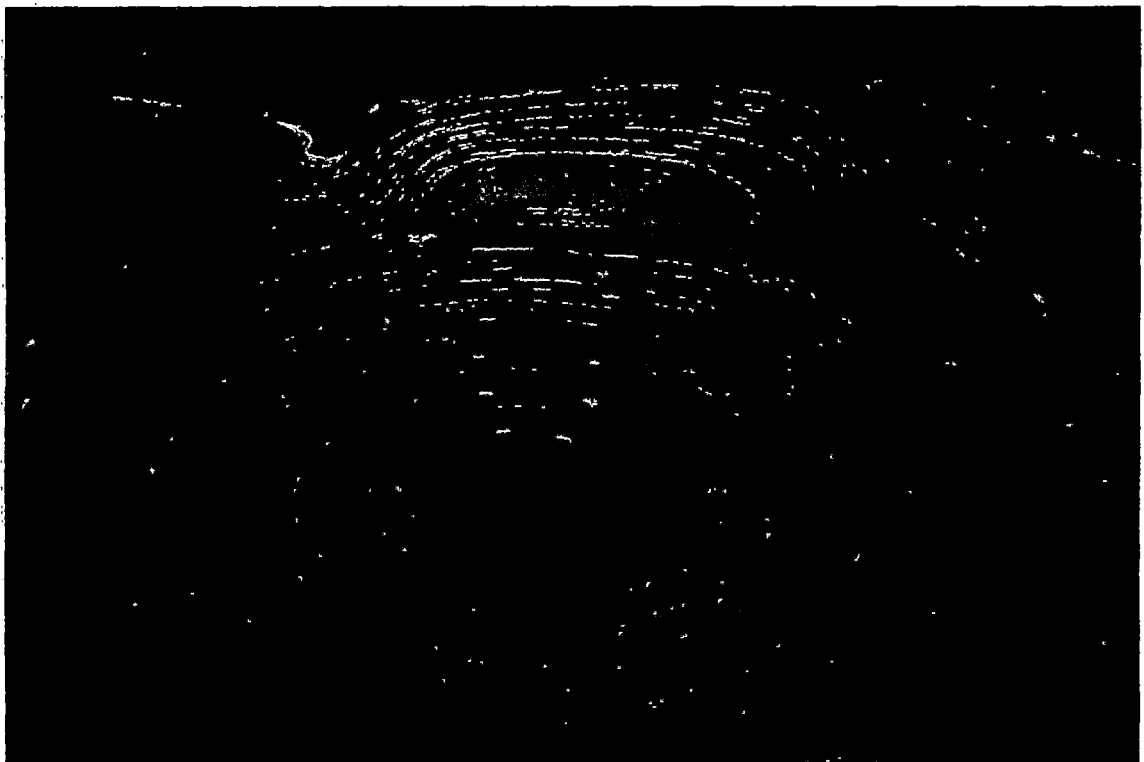
**Fig. 05.-** Se observa la Plaza de Armas de Maras, esta presenta una vegetación diversa de árboles y flores.



**Fig. 06.-** Puerta principal en la que destaca el portal de piedras, esta característica aún se conserva en algunas casas del Centro Poblado de Maras.



**Fig. 07.-** Maras alberga las minas de sal más importantes de la región, han sido explotadas desde el incanato, y durante el período virreinal fueron el primer centro productor de sal de la parte meridional de la sierra.



**Fig. 08.-** Las terrazas Circulares de Moray, consideradas como el centro que permitió desarrollar variedades de maíz adaptadas a la altura. Variedades como las que hoy se cultivan en sus alrededores y en otras áreas donde antes sólo se cultivaban tubérculos y gramíneas como la quinua.



**Fig. 09.-** Pobladores de Maras que trabajan como porteadores en camino a Moray



**Fig. 10.-** Se aprecia el ataque en la penumbra a un poblador. Representación de la degollación.

Fuente: [www.google.com/imagenes/fiak'ag/degollador](http://www.google.com/imagenes/fiak'ag/degollador). Fecha de Consulta: 20/01/12.



**Fig. 11 - 12.-**En las imágenes se aprecia la iconografía moche, la representación del degollador que lleva en la mano derecha el cuchillo ceremonial y en la mano izquierda una cabeza degollada

Fuente: [www.google.com/imagenes/degollador](http://www.google.com/imagenes/degollador). Fecha de consulta 01/02/12



**Fig. 13 - 14.-** Se observa la figura del sacrificador denominado ñak'aq, en la mano derecha tiene un Tumi (cuchillo ceremonial) y en la izquierda la victima que es sacrificada.

Fuente: HOCQUENGHEM, Ana María. Iconografía Moche. 1987:43-44

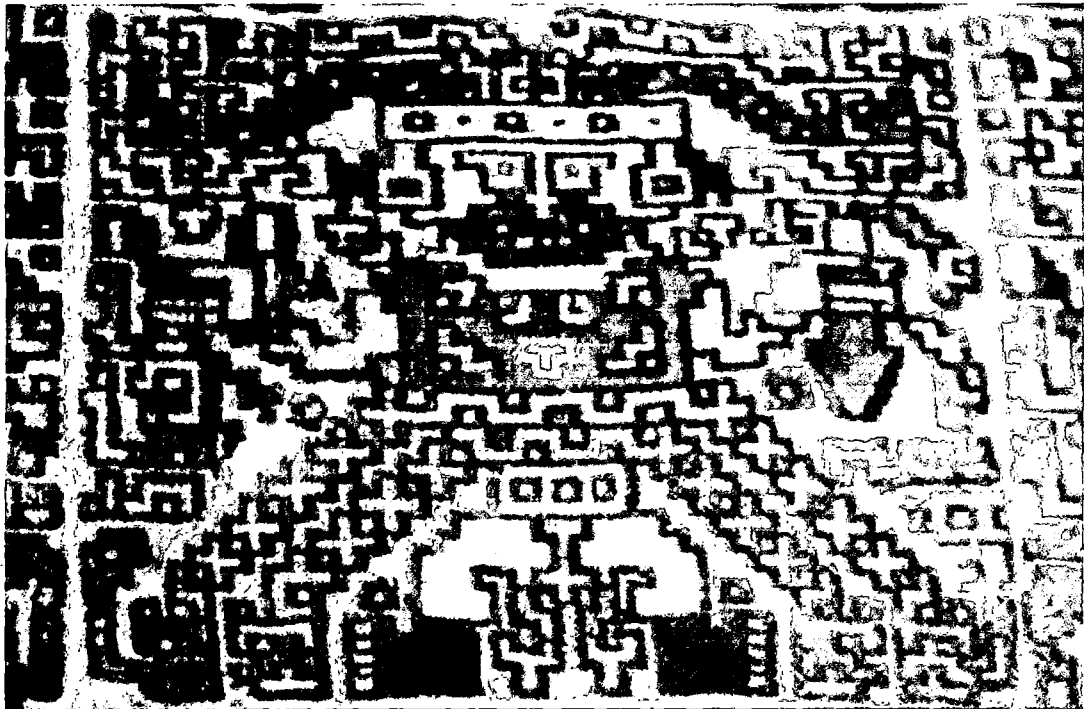
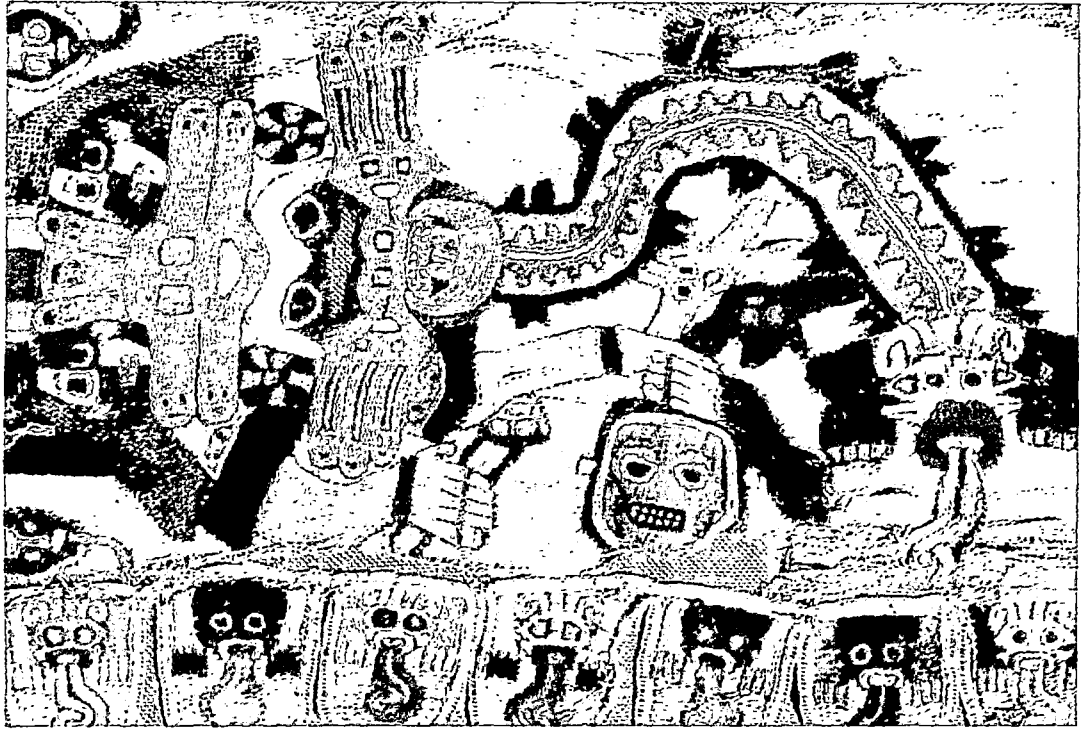


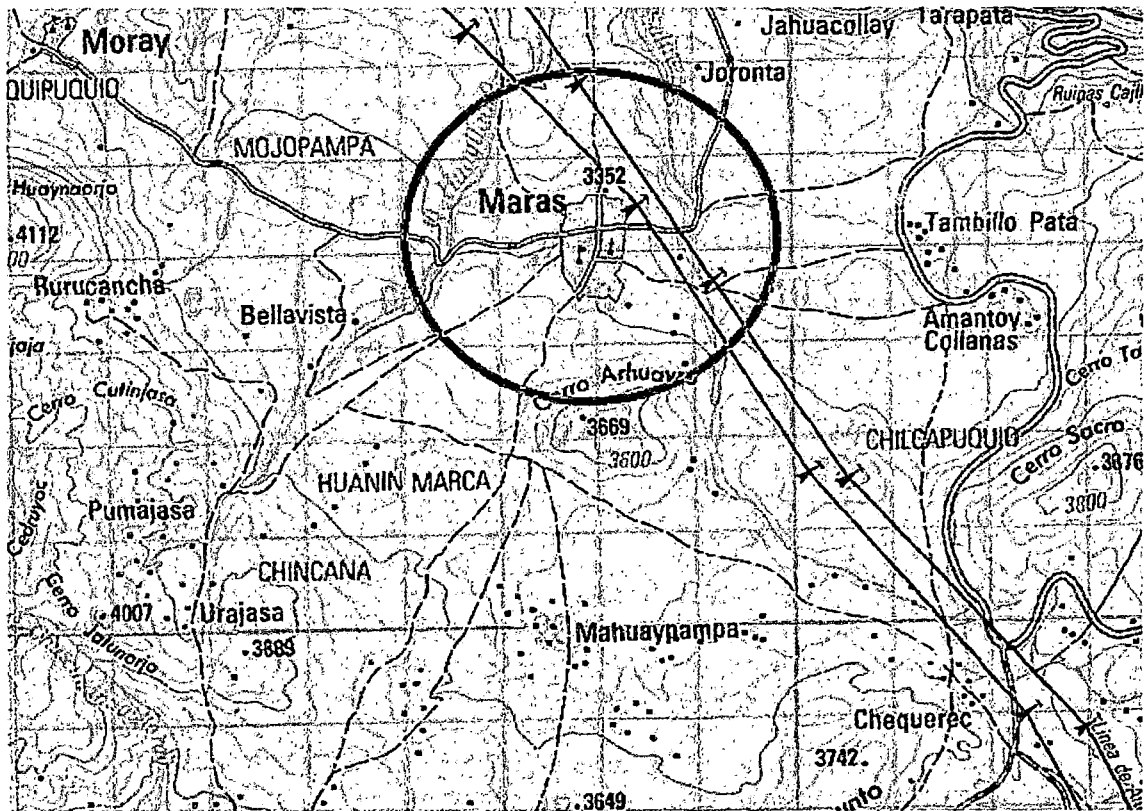
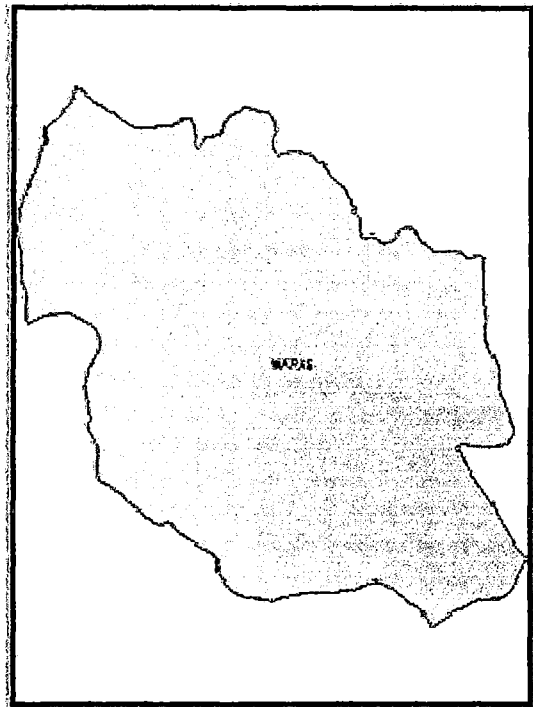
Fig. 15 – 16.- En las imágenes se aprecia mantos de la Cultura Paracas, en la que podemos observar a este personaje siniestro “ñak’aq”.



**ig. 17.-** Se observa al antiguo Ñak'aq de Huamanga, es un hombre grueso de baja estatura, con barba, vestido con túnica ceñida por la cintura, lleva una soga de cuero humano y un cuchillo en la mano derecha.  
Fuente: Morote Best, "Aldeas Sumergidas" (1988:157)



# MAPA DE MARAS



Fuente: INEI 2008

## GUÍA DE PREGUNTAS

Nombre del informante: \_\_\_\_\_

Edad: \_\_\_\_\_ Sexo: (F) (M) Fecha: \_\_\_\_\_ N° de entrevista: \_\_\_\_\_

Estado civil: a) Soltera(o) b) Casada(o) c) Divorciada(o) d) Conviviente  
e) Viuda(o)

Grado de Instrucción: a) Primaria c) Secundaria d) Superior incompleto  
e) Superior Completo

1. Lugar de nacimiento: \_\_\_\_\_

2. Lugar de residencia: \_\_\_\_\_

3. ¿Cuál es su actividad laboral?

\_\_\_\_\_

4. ¿Cree en la existencia del ñak'aq?

\_\_\_\_\_

5. ¿Conoce alguna historia acerca del ñak'aq? ¿Qué historia?

\_\_\_\_\_

6. ¿Cómo cree que es el ñak'aq?

\_\_\_\_\_

7. ¿Qué origen tiene el ñak'aq?

\_\_\_\_\_

8. ¿Qué relación tiene el ñak'aq con los curas?

\_\_\_\_\_

9. ¿Cree que el ñak'aq tenga poderes sobrenaturales?

\_\_\_\_\_

10. ¿Dónde cree que viva el ñak'aq?

\_\_\_\_\_

11. ¿El ñak'aq tiene alguna función en la población?

\_\_\_\_\_

12. ¿Conoce a alguien q es ñak'aq?

\_\_\_\_\_

13. ¿Tuvo algún encuentro con el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
14. ¿Fue testigo de algún ataque del ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
15. ¿Por qué cree que el ñak'aq ataca a los pobladores andinos?  
\_\_\_\_\_
16. ¿Por qué no ataca a los mistis o a los extranjeros?  
\_\_\_\_\_
17. ¿Conoce alguna forma de contrarrestar el ataque del ñak'aq? ¿Cuáles son?  
\_\_\_\_\_
18. ¿Qué instrumentos usa el ñak'aq para sacar la grasa?  
\_\_\_\_\_
19. ¿A qué hora ataca el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
20. ¿Cuáles son los lugares donde ataca el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
21. ¿Qué mes del año ataca más el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
22. ¿Cómo ataca el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
23. ¿Qué poderes tiene el ñak'aq?  
\_\_\_\_\_
24. ¿Qué entiende por sobrenatural?  
\_\_\_\_\_
25. ¿El ñak'aq trabaja solo?  
\_\_\_\_\_
26. ¿Qué significa la grasa humana para Ud.?  
\_\_\_\_\_
27. ¿Qué diferencia hay entre la grasa de los andinos y la grasa de los mestizos o extranjeros?  
\_\_\_\_\_
28. ¿Por qué es de buena o mala calidad la grasa?  
\_\_\_\_\_

29. ¿Qué es grasa rana?

---

30. ¿Qué grasa blanca?

---