

# Representación geo gráfica del mito del zorro en el cielo\*

## Geo graphical representation of the fox in the sky myth

Lydia Fossa<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-5732-5856>

<sup>1</sup>Universidad ESAN, Lima, PERÚ. Email: [lfossa@esan.edu.pe](mailto:lfossa@esan.edu.pe)

### Resumen

Tres conjuntos de geoglifos de las zonas desérticas de Paracas y Nasca se asocian al mito andino del Zorro en el cielo, estableciéndose un paralelismo discursivo entre geoglifos y mito. Dos de los geoglifos constituyen escenas que ilustran gráficamente el mito, mientras que el tercero presenta personajes dispersos, y no una escena. El mito relata el viaje al cielo de los personajes principales, el Zorro y el Cóndor, a los que se les une el Loro. El resultado de las acciones míticas es la aparición de las especies vegetales sobre la tierra, especialmente la oca, también dibujada en Nasca. Estos conjuntos geoglíficos se han reproducido, en sus respectivos estilos y lugares, en épocas sucesivas. El mito, que se ha identificado desde la sierra central peruana hasta el norte de Argentina y Chile, también perdura hasta hoy.

*Palabras claves:* geoglifos, mito del Zorro en el cielo, cóndor, paralelismo discursivo.

### Abstract

Three sets of geoglyphs present in the Paracas and Nasca desert areas are associated with the Andean myth of the Fox in the Sky. A discursive parallelism has been identified between the geoglyphs and the myth, establishing the geoglyphs as graphically rendering scenes of the myth in two cases. In the third case, the characters are present but dispersed.

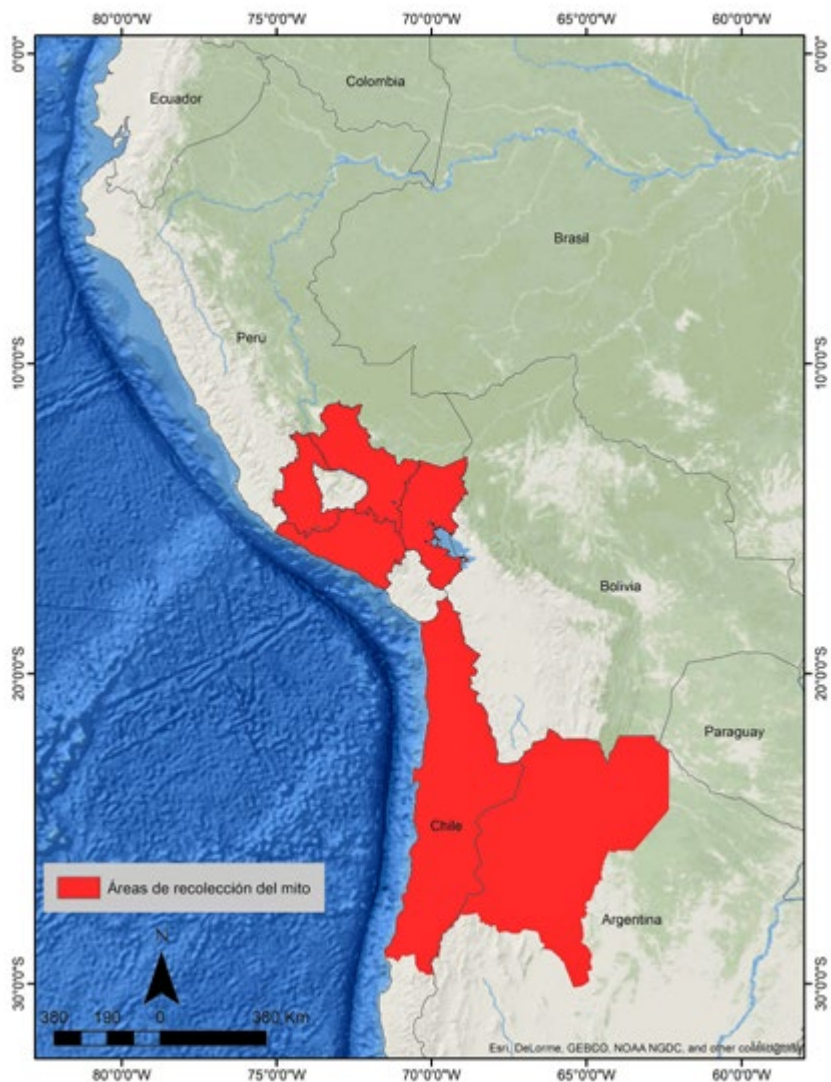
The myth narrates the trip of the two main characters, the Fox and the Condor to the skies. They are later joined by the Parrot. The result of the mythical actions is the apparition of vegetable species on Earth, especially the *oca*. These edibles are also delineated on the Nasca Plains.

These geoglyphic sets have been produced, in different styles in the places mentioned, in successive periods. The myth, found from the Peruvian Central Andes to the Northern areas of Argentina and Chile, is still narrated today.

*Keywords:* geoglyphs, fox in the sky myth, condor, discursive parallelism.

Recibido: 7 marzo 2017. Aceptado: 27 noviembre 2017

\* La presente es una versión ampliada de la ponencia presentada en el VI Simposio Nacional de Arte Rupestre organizado por la Universidad Privada de Tacna y otras instituciones en Tacna, Perú, noviembre 2015.



**Figura 1.** Difusión mito del Zorro en el cielo.

El mito del Zorro en el cielo (Itier, 1997)<sup>1</sup> narra el viaje del ancestro de los zorros al cielo. En el Anexo se presenta una síntesis de las dos versiones recogidas por el experto en lenguas andinas en Quispicanchis, Cusco, Perú. Itier es responsable de la transcripción, traducción del quechua y estudio de las versiones, así como de su integración. Este mito, en castellano, quechua y aimara, ha sido recogido desde la sierra central del Perú (Ayacucho, Cusco, Puno y Arequipa) hasta el desierto de Atacama, la sierra boliviana y el noroeste argentino (Itier, 1997) (Figura 1).

<sup>1</sup> Ver Anexo.

Recopiladores de mitos andinos como Van Kessel (1993), Chirinos y Maque (1996) e Itier (1997) coinciden en señalar no solo la amplia cobertura geográfica del mito del Zorro en el cielo, sino también la gran profundidad temporal del mismo, que abarca, por lo menos, 3 mil años de civilización, desde la cultura Paracas (700 AC – 200 DC) hasta nuestros días. En la narración, los informantes se refieren a “los tiempos antiguos”, sin más explicación (Itier, 1997, p. 309).

Los mitos, y este también, “se presentan como polisémicos, contradictorios y susceptibles de ser interpretados de las maneras más diversas [...] el mito

posee una naturaleza compleja, que responde a la inevitable complejidad y ambigüedad del ser humano” (Duch, 1998, p. 27). Interesa hablar aquí de mitos, pues además de tener un devenir histórico, este “llega a hacerse actual en todas las épocas y en todos los espacios, porque ha de ser incesantemente reinterpretado en función de las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades” (Duch, 1998, p. 27).

De acuerdo a Barthes (1995), “...el mito tiene, de hecho, una doble función: señala y notifica, nos hace comprender algo y nos lo impone” (p. 32, traducción propia).<sup>2</sup> Esta capacidad explicativa del mito nos atañe directamente: consideramos que es la motivación de la que tratamos acá. Explica situaciones identificadas que no tienen racionalidad aparente; la explicación mítica se la otorga, indirectamente. El mito se impone porque no admite cuestionamiento: construye la lógica necesaria para fundamentarlo y comprobarlo cada vez que se apela a él. En una visión cíclica del mundo, como la que observamos acá, el mito se recrea cada vez que se observa la presencia de sus personajes. Siempre será una nueva representación que apela a las anteriores, confirmando su fuerte valor de actualidad. El mito no ofrece un significado directo y evidente: se da un circunloquio, un acertijo que compromete la integridad del observador, su pensamiento, sus sentidos. Hay un cierto margen para las interpretaciones, lo que da origen a las ligeras variantes en los conjuntos míticos, que se reconocen como tales, originarios de una misma matriz pero no por ello ininteligibles. Al contrario, la variedad puede estar confirmando no solo su vigencia sino también su necesidad de adaptación.

En la primera parte del mito del Zorro que viaja al cielo, una mujer casada pero temporalmente sola, recibe la oferta de ayuda para cosechar sus ocas,<sup>3</sup> de

un muchacho que viene de las alturas. Ella acepta la ayuda, pero después el muchacho le pide alojamiento y termina teniendo relaciones sexuales con ella. Al regresar el marido, el muchacho pretende huir, pero su pene está atascado en la vagina de la mujer. Ella lo corta y el muchacho, convirtiéndose en zorro, escapa.<sup>4</sup> A la distancia, le pide a gritos que le devuelva su pene, al que llama “su oquita”, cosa que la mujer hace.

En la segunda parte del mito, en el intento de pegarse el pene, el Zorro recibe la ayuda del Cóndor. Al entablar conversación, el Zorro convence al Cóndor de que lo lleve al cielo para participar en un banquete que durará tres días. El Cóndor lo hace, luego de que el Zorro promete no portarse mal y quedarse quieto, a los pies del Cóndor, debajo de la mesa, durante el banquete. El Cóndor cumple con su ofrecimiento y lo lleva. Pero el Zorro hace caso omiso de las recomendaciones del Cóndor y se pierde en el cielo. A los tres días, el Cóndor se retira y el Zorro se desespera al comprender que no puede regresar solo.

El Zorro, en la tercera parte, hace una cuerda con paja que encuentra allí y empieza a descolgarse por ella. Cuando está en esta situación, aparece un loro y el Zorro, siempre impertinente, lo insulta. El Loro, molesto, corta la cuerda y el Zorro cae y se hace pedazos. En algunas versiones míticas, estos pedazos del Zorro dan origen a las plantas cultivadas (Salazar, 2014). Otras señalan que al despedazarse el Zorro, las semillas que había comido en el cielo se esparcen, dando lugar a los diferentes cultivares (Salazar, 2014). Otra versión indica que trajo la semilla de la quinua, robándola del cielo, antes de que los dioses o el Sol se la otorgaran a los humanos. En otras versiones, de estos pedazos surge la descendencia del zorro. Optaremos acá por la versión del origen de los alimentos, siguiendo a Itier (1997).

2 “...myth has in fact a double function: it points out and it notifies, it makes us understand something and it imposes it on us” (Barthes 1995, p. 32).

3 Oca (*Oxalis tuberosa*) (Uqa) es el nombre quechua de una planta oriunda de los Andes. Es uno de los cultivos más antiguos de la región, con cerca de 8 mil años de antigüedad. Se han encontrado restos de sus tubérculos comestibles en tumbas de la costa, lejos de sus lugares de cultivo originales (*Perú Ecológico*, 2012).

4 Muchos mitos hablan del especial atractivo que siente el zorro por las mujeres: “...y si es macho y con su olfato encuentra a una mujer durmiendo, se la quiere tirar. Pero si hay alguien por ahí, por ejemplo, si se aparece un perro hace escapar al zorro. Escapa y camina como si estuviera ciego. Sí, en agosto siempre se encuentran con las hembras y se aparean” (ver Chirinos y Maque, 1996, p. 196).

Cualquiera que sea la versión, el efecto de la caída del zorro es su fragmentación, ya sea en plantas comestibles o en zorreznos. Esta es una de las formas que tiene el mito de “captar la presencia del pasado en el presente; éste es el *quid* de la función genealógica del mito” (Duch, 1998, p. 229). La creencia indica que en el cielo andino, como constelaciones oscuras<sup>5</sup> al interior de la Vía Láctea, están los animales originarios (Ondegardo, (1906 [1585]) y hasta el olluco (oca?) inicial (Urton, 1981), que velan por su reproducción en la tierra. El mito de origen, el mito por excelencia, “apoya toda su ‘lógica’ sea convencionalmente ‘sagrada’ o ‘secular’, en un *initium* incontrolable, salvador y gratificador que no es preciso demostrar, porque es *epifánicamente* evidente” (Duch, 1998, p. 229).

El núcleo del relato está en la segunda y tercera partes, en la subida al cielo, participación en el banquete y posterior caída a la Tierra, cuyo protagonista es el Zorro. El eje central del mito es dual: por un lado, se trata de una narrativa del hambre y la saciedad y, por otro, del traslado entre el arriba y el abajo que satisface el deseo del Zorro.

En esta situación mítica, la figura del Zorro se construye como la del transgresor de espacios (*topoi*) que son: mundos, esferas, órdenes, familias –cánidos-homínidos–, aunque no siempre por sus propios medios. Obtiene, mediante recursos lícitos o ilícitos, ayuda de otros seres a quienes no sabe o no quiere corresponder. Aun cuando el transgresor tiene una connotación negativa, cuenta con una contraparte positiva: es un integrador. El Zorro es capaz de poner en contacto a todos los ámbitos que franquea.

El apelativo de “perro del Mallku”<sup>6</sup> que le dan los campesinos actuales no es gratuito; es la descripción de un ser ambivalente que puede pertenecer al reino animal, pero que también convive con lo sobrenatural. Así como baja a las profundidades de la tierra (cuando como constelación oscura desaparece en el horizonte), así también emerge del inframundo y se desplaza por el firmamento, conectando los tres mundos: arriba, al medio, abajo, en una integración vertical. En el mundo del medio, la Tierra, es donde más se mueve; su desplazamiento es tanto vertical (de las tierras altas de la puna<sup>7</sup> a las bajas de la costa) como horizontal (a lo largo y ancho del territorio andino) y lo que es más pertinente para el mito, entre animales y humanos, utilizando el engaño, disfraz, transubstanciación o simulación. El Zorro adquiere estas habilidades sobrenaturales del Mallku o de la Vía Láctea. Sabiendo que cuenta con ellas, no es difícil aceptar su transubstanciación en un ser humano para ingresar, aunque sea subrepticamente, a su mundo y, sobre todo, su ascenso al cielo, su caída, los efectos de su caída.

A partir de este relato se establece la hipótesis de que dos geoglifos de la zona del cerro Lechuza (Paracas) y varios dibujos de las pampas de Nasca grafican el mismo mito: el del Zorro que viaja al cielo y cae a tierra, dispersando las semillas de las plantas que ha comido: “Esta repetición del concepto a través de diferentes formas es precioso para el mitólogo; le permite descifrar el mito: la insistencia en un tipo de comportamiento es lo que revela su intención” (Barthes, 1995, p. 34, trad. propia).<sup>8</sup> Esta insistencia se actualiza cada vez que la fauna de la Vía Láctea hace su aparición en el firmamento, “buscando” a sus representantes gráficos en la pampa. Tenemos dos formas en que se expresa el mito del Zorro en

5 Urton (1978) las describe como “‘black’ constellations” (p. 33), siguiendo el nombre de las identificadas en la isla de Java. Dice que descripciones como constelaciones en “negativo”, “sombra” o “silueta” también podrían considerarse apropiadas (p. 35). Prefiero usar el calificativo “oscuras”, tal como lo hizo José de Acosta al describir lo que veía en el cielo austral en 1590, así como por su contraste con las constelaciones estelares o brillantes. Las constelaciones oscuras que habitan la Vía Láctea son: serpiente o amaru, sapo, perdiz, llama y su cría, cóndor, zorro, figura humana, un felino, entre otros.

6 “Mallco o Mayco. Cacique o señor de vasallos” (Bertonio 1879 [1612], p. 212). Esta palabra viene del ayimara. Se ha traspuesto al reino mineral para señalar, en este caso, una montaña que no solo rige sobre una región, como un cerro tutelar, sino que interviene como conector de mundos. Similar uso se da en quechua: “Apu. Señor grande o juez superior o curaca principal...” (González Holguín, 1989 [1608], p. 31).

7 Zonas entre 4000 y 4800 msnm.

8 “This repetition of the concept through different forms is precious to the mythologist, it allows him to decipher the myth: it is the insistence of a kind of behaviour which reveals its intention” (Barthes, 1995, p. 34).



**Figura 2.** Geoglifos cerro Lechuza (Paracas) 800 - 200 AC. G4 (izq) y G6-G7 (der) (García, 2013).  
Foto: Google Earth agosto 2017.

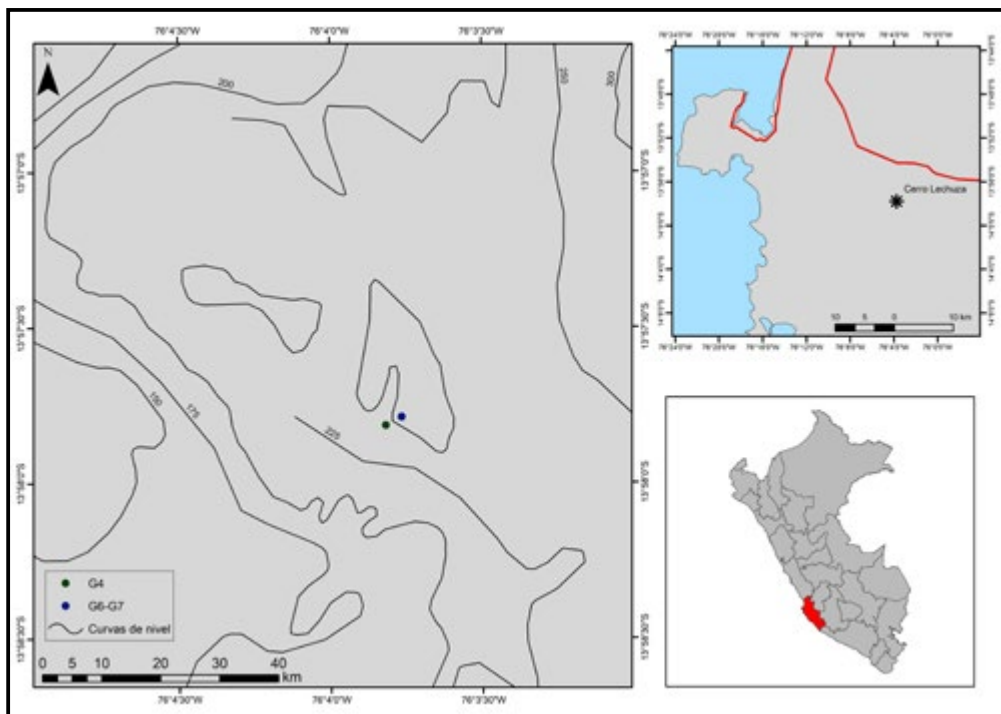
el cielo, el oral y visual: “En el caso de un mito oral [...], esta extensión [de su manifestación] es lineal; en la de un mito visual, es multidimensional...”<sup>9</sup> (Barthes 1995, p. 35, trad. propia).

El geoglifo<sup>10</sup> figurativo de la izquierda en la Figura 2 representa una antropoforma (el muchacho) unido a una zooforma (el zorro). Este último, que exhibe una gran cola y un gran pene, está unido a un cón-

dor mediante una soga que sale de su cuello y que jala el cóndor. Hay otro elemento que sale de la mano del muchacho o de la cabeza del zorro, y que si es un ave, podría ser el loro. Al parecer tiene alas y es bastante más pequeño que el cóndor. Obsérvese que el conjunto no solo está rodeado por una franja de color claro, lo que facilita su identificación como una unidad o una escena, sino que las figuras están unidas entre sí, dibujadas con una línea continua. Las figuras miran en diferentes direcciones. El personaje está ubicado en la parte inferior del conjunto, más cerca de la planicie de base y tiene una forma no identificada sobre su cabeza, a una cierta distancia; el zorro con el probable loro volando en la intermedia y el cóndor, volando también, en la parte superior, cerca de la cúspide y mirando en esa dirección, contraria a la del zorro. Cada figura del conjunto tiene su propio objetivo y lo muestra con la dirección de la mirada o del vuelo. Se debe observar especialmente el personaje que, a través de su brazo, se conecta con el zorro, pues esta cercanía

<sup>9</sup> “In the case of oral myth, this extension is linear [...]; in that of visual myth, it is multidimensional...” (Barthes, 1995, p. 35).

<sup>10</sup> “Geo”, prefijo que significa “tierra o Tierra” y “glifo”, sustantivo que significa, en arquitectura, “canal vertical poco profundo...” (Real Academia Española [RAE], 2001a). “Glifo” viene del griego y significa “grabar o esculpir” (Corominas, 1983, p. 298). Otras definiciones (Briones y Álvarez, 1984) los relacionan con el arte rupestre. Por las dimensiones de los que estudiamos acá (García, 2013), prefero la descripción que incide en el gran dibujo sobre la tierra, territorializándola, y no sobre soportes rocosos que albergan dibujos más pequeños.



**Figura 3.** Ubicación cerro Lechuza, Paracas (Ica, Perú).

debe considerarse como señal de identidad, ya que el muchacho cosechador del mito se convierte en el zorro que busca pareja.

El geoglifo que muestra a la izquierda la Figura 2 está localizado en un espolón rocoso ubicado en la parte media de la ladera oeste del cerro Lechuza, pedregosa y abrupta, que alcanza los 266 m de altura. El conjunto está ubicado en el extremo noroeste del cerro. Se encuentra en el distrito de Paracas, provincia de Pisco, valle de Ica (García, 2013) (Figura 3). Fue avistado en primera instancia por el señor Mario Amano y dado a conocer a través de la prensa escrita (Rocha, 2010). El arqueólogo Rubén García Soto ha publicado el primer estudio científico de estos geoglifos, que cito en este trabajo (ver García, 2013).

Por la posición y ubicación del geoglifo figurativo descrito (ver Figura 2), opinamos que fue realizado para ser observado desde las planicies circundantes, más que para ser recorrido a pie, como otros geoglifos: ha sido realizado sobre la pendiente de un cerro y se puede ver desde una considerable distancia.

Posiblemente se hacían los desplazamientos y congregaciones en la pampa Lechuza,<sup>11</sup> frente a la zona de geoglifos o en las cumbres de los cerros, o en ambas locaciones simultáneamente: “...la mayoría de estos geoglifos [en pendientes] son visibles desde el terreno y a veces desde grandes distancias, notándose [...] que apenas presentan artefactos o indicios de haber sido usados para caminar”. (Reindel, Isla y Lambers, 2006, p. 102).

Identificado por García (2013) como G4, esta escena esgrafiada<sup>12</sup> es una forma en alto relieve, de unos 5 cm aproximadamente, que ha sido delineada y rellena con material del contorno colocado sobre el dibujo, en un tipo de esgrafiado que utiliza el arenal desértico y sus características como materiales pictóricos. Se han acumulado piedras volcánicas de color

11 “En su lado oeste, el cerro [Lechuza] desciende hasta la pampa del mismo nombre por una amplia ladera...” (García 2013, p. 153).

12 “Trazar dibujos con el grafo en una superficie estofada haciendo saltar en algunos puntos la capa superficial y dejando así al descubierto el color de la siguiente” (RAE, 2001b).

marrón rojizo oscuro sobre el área determinada por las figuras (García, 2013), previamente delineadas. Esto deja un contorno constituido por un borde beige claro que rodea todo el conjunto. Muestra un estilo realista, con intención descriptiva: recoge los elementos significativos del mito. Su dimensión es de 37 x 24,7 m (García, 2013). El arqueólogo Johnny Isla declaró (Rocha, 2010, p. 36) que las figuras fueron elaboradas entre los años 800 y 200 AC, y que “figuras similares [...] se encuentran cerca de Ocucaje y de Pampa de la Tinguíña, en el valle de Ica”. Estas fechas nos indican que estos geoglifos pertenecen al período Paracas temprano (Reindel e Isla, 2006).

El segundo conjunto geoglífico (G6-G7), al lado derecho en la Figura 2, aparece como secuencia de G4. Este conjunto consta de dos zooformas: un cóndor y un zorro dibujados lado a lado en la parte superior de la ladera del cerro Lechuza, Paracas, Ica. García (2013) los ha identificado separadamente como G6 y G7. Pero, como se aprecia por el marco de color claro que los rodea, conforman una sola escena. Lo primero que se observa es el gran tamaño del cóndor, que mide 49 m de ancho por 41 m de alto (García, 2013). A su lado derecho se encuentra el zorro,<sup>13</sup> mucho más pequeño: mide 19 m de ancho<sup>14</sup> por 17 m de alto. Se trata de la representación de dos animales a los que, aunque no están ligados gráficamente por una línea continua, los vincula el hecho de estar dibujados en el centro de un espacio de color más claro, del que han sido retiradas las piedras con pátina de coloración oscura que han servido para hacer el altorrelieve de ambas figuras. Como estos geoglifos se han dibujado sobre un plano inclinado, postulamos que su función fue la de representación, más que la de acompañamiento con danza o caminata hacia él, que se realizaría como parte de un peregrinaje de oficiantes de rituales particulares.

Si fueran figuras que hubieran presidido algún culto desarrollado en la pampa Lechuza, se podría pensar que la actividad alrededor de ellas se realizó durante

13 Según García (2013) es “un mono con cuerpo de costado, que camina con sus cuatro extremidades, y tiene una cola en espiral” (p. 154).

14 Mediría 20 m si se añade el círculo que tiene el zorro delante del hocico y que forma parte del conjunto.

el amanecer o atardecer, cuando se pone el sol en la línea del horizonte sobre el mar y cruza la Vía Láctea en puntos específicos durante los solsticios y equinoccios, como el de la constelación oscura del cóndor o del zorro en descenso –y su correspondiente ascenso– (Figura 16). Durante las noches se puede ver el espectáculo de la Vía Láctea y sus constelaciones oscuras evolucionando sobre el desierto que reflejaría lo observado en el firmamento.

Si contamos el círculo delante del hocico del zorro, son tres las figuras que forman parte de este conjunto. Se trata del conjunto cóndor-zorro en el que se presenta al cóndor en vuelo y al zorro cayendo del cielo, con la cola levantada a causa de ello. Es imprescindible aprender “a discernir cuidadosamente entre la materialidad de las imágenes míticas como alegorías y el sentido oculto que éstas esconden a los profanos” (Duch, 1998, p. 249). La alegoría estaría representada por el mito, y el sentido oculto sería el celebratorio que tenían las figuras esgrafiadas ante la aparición/desaparición de sus “originales” en el firmamento. Estaríamos ante tres representaciones de un mismo discurso: el observado en la Vía Láctea, el mítico y el esgrafiado.

En cuanto al cóndor, la figura más grande, se observa que su cabeza está de perfil, mirando a la izquierda del observador, y que en ella destacan el pico, el ojo (excelente vista) y la cresta. Esta figura constituye la cúspide de la escena, correspondiendo con su hábitat de altura. Las alas del cóndor, desplegadas a los costados, forman dos lados de un triángulo. Al interior de este primer triángulo se encuentra un segundo triángulo formado por la cola. Entre los dos triángulos aparecen unos “bultos” que podrían ser las patas retraídas del pájaro en vuelo. Está representado de cúbito dorsal, como si se le viera desde abajo mientras vuela o planea. Aunque es un pájaro, tiene la forma de una montaña, su hábitat.

En lo que se refiere al dibujo zoomorfo que está al lado derecho del cóndor, la dimensión y densidad de la cola, así como lo afinado de su hocico, define a este cuadrúpedo como un zorro. La larga y gruesa cola está al viento, e indica movimiento hacia abajo, de caída. Ha sido retratado de perfil donde destaca su ojo (excelente vista) y su hocico, largo y puntiagudo, aunque algo deteriorado en el geoglifo

(ver Figura 2). Tiene las patas delanteras más cortas que las traseras, otro factor identitario. El círculo a la derecha de su hocico podría ser parte de la sogá que él mismo tejió para bajar del cielo, podría ser la oca que ayudó a cosechar, o su pene cercenado, o una representación gráfica de las semillas que consumió. El zorro es de pequeña dimensión si se le compara con el cóndor, tanto en el dibujo como en la realidad. Está ubicado a la izquierda del cóndor, ocupando un sitio de menor jerarquía, dándole la espalda. Sus contornos son redondeados, a diferencia de los trazos angulares del cóndor. Aun así, se puede decir que son del mismo estilo. En este caso, veremos que las dos figuras, el cóndor y el zorro, miran hacia el mismo lugar, hacia la derecha del observador y hacia arriba.

A este geoglifo se le atribuye una antigüedad entre 370 y 200 AC, que lo ubica en el período Paracas Tardío (García, 2013; Reindel e Isla, 2006), más reciente que el G4. Se ha establecido este rango temporal a partir de la relación iconográfica con cerámica y textiles Paracas encontrados en contexto. En el geoglifo G6-7 se observa otro estilo de confección, una economía mayor de elementos, minimalista con respecto al primer conjunto, G4. Se trata de una representación más sugerente y menos explícita, pues incluso se ha omitido la figura antropomorfa.

En el intento de explicar la aparición y significado de los geoglifos no lineales conocidos como las Líneas de Nasca, dibujos biomórficos (Aveni y Silverman, 1991) o figurativos, se han propuesto numerosas interpretaciones que aún están en discusión. En mi opinión, entre las más sólidas se encuentran las que asocian los biomorfos con los ciclos astronómicos descritos por la Vía Láctea.<sup>15</sup> Estos ciclos devienen en calendáricos por las apariciones y desapariciones de la fauna que la puebla; es decir, de las constelaciones oscuras. Estas emergen y se ocultan a la vista de los seres humanos, por el horizonte, coincidiendo con las variaciones climáticas a lo largo del año. Otras interpretaciones asocian las líneas y trapecios a la identificación de acuíferos subterráneos;

15 Cuando Aveni y Silverman (1991) se refieren a la función astronómica de los geoglifos de Nasca, están hablando de las líneas, no de los dibujos: "...las líneas, tomadas en conjunto, probablemente no constituyeron un sistema astronómico unificado..." (p. 371).

las figuras a motivos religiosos, a gráficos de constelaciones brillantes y a representación de mitos.<sup>16</sup> Es posible que todas las interpretaciones tengan algo de cierto y, más probablemente, que una combinación de ellas sea lo más aproximado.

El mapa que presento (Figura 4) es lo más preciso posible; aún no se cuenta con mapas oficiales completos<sup>17</sup> de los 452 km<sup>2</sup> que cubren el núcleo de las Líneas de Nasca con un número aún indeterminado de figuras (Lambers, 2017). Constantemente se identifican nuevas líneas y dibujos<sup>18</sup> y así los mapas están en constante ampliación de área y enriquecimiento de su contenido: "A pesar de que los geoglifos se están investigando desde hace casi 80 años, hasta el momento solamente existen fotografías aéreas, planos parciales y croquis" (Reindel et al., 1996, p. 79). El área de la Reserva es de 5700 km<sup>2</sup> según Isla (2017), quien lidera un equipo de expertos que trabaja desde 1996 en la prospección y georreferenciación de la zona para producir un mapa oficial. Además, Isla informa que la ocupación Paracas-Nasca va desde la costa hasta la sierra de Ayacucho, alcanzando los 4200 msnm. Los objetos plumarios presentes en la exposición *Nasca*<sup>19</sup>

16 Aunque no se refiere a las Líneas de Nasca, sí se asocian motivos rupestres del norte de Chile con mitos andinos (ver Espinoza, 1998). Por otra parte, Chirinos y Maque (1996, pp. 270-272) reúnen relatos que refieren a la relación zorro-sapo, y Salazar (2014, p. 255) trata relatos aludiendo a la relación zorro-cóndor-sapo.

17 "...el registro de geoglifos es bastante fragmentario en arqueología peruana..." (Rodríguez, 1997, p. 50). "...es la primera vez [1996] que se realiza el registro exhaustivo de los famosos geoglifos de la cultura Nazca en una extensa región... [para] formular una interpretación de los geoglifos en el marco de su contexto cultural..." (Reindel et al., 1996, p. 74).

18 Durante un vuelo de inspección en julio de 2014, Eduardo Herrán identificó varios geoglifos en las laderas del Valle de Ingenio, cerca de las pampas de San José y Jumana, luego de fuertes vientos que "barrieron" la zona (Rosales, 2014).

19 Nasca Exposición. Museo de Arte de Lima MALI, 21 junio – 15 octubre 2017; Museo Rietberg, Zürich, 24 noviembre 2017 – 15 abril 2018; Bonn, 4 mayo 2018 – 9 septiembre 2018. [http://www.mali.pe/expo\\_detalle.php?id=146](http://www.mali.pe/expo_detalle.php?id=146) : "Nasca es la más ambiciosa exposición dedicada a esta fascinante y enigmática cultura prehispánica. Narra la historia de los antiguos peruanos que poblaron la cuenca del Río Grande de Nasca hace dos mil años" (Nasca, 2017).



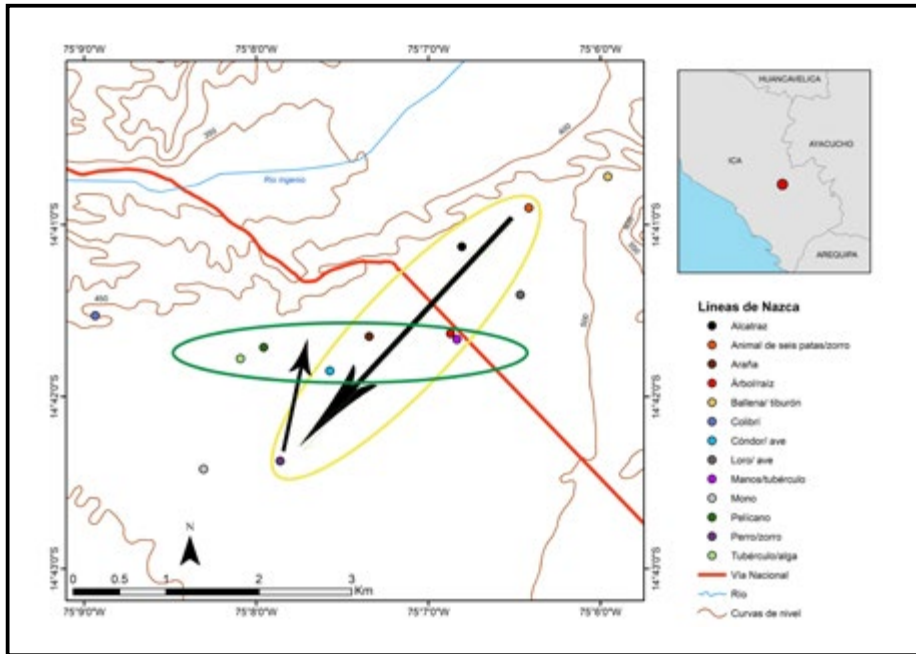


Figura 4. Mapa georreferenciado de conjuntos de geoglifos biomorfos en pampas de Nasca.

llevan a pensar en una prolongación de la ocupación hacia la vertiente oriental andina, hasta la selva alta.

Las figuras aparecen como diseminadas por la pampa, sin una continuidad aparente y sin presentar un borde que permita identificarlas como “escenas” o motivos. Este trabajo propone que algunas de las figuras de la pampa de Nasca, identificadas como zooformas y fitoformas, grafican el mito del Zorro en el cielo. Se ha identificado dos grupos de dibujos que estarían relacionados con la ilustración de pasajes del mito. Los que involucran al zorro los he incluido en un óvalo amarillo: la figura del zorro cayendo está al suroeste de la del loro, haciendo un arco en cuyos extremos están sendos zorros, con la figura del loro entre ambos. Las fitoformas, efectos del despedazamiento del zorro, están dentro de un óvalo verde (Figura 4). Las fitoformas se ubican todas al norte del zorro cayendo o caído, de donde han surgido y esparcido.

Se puede generar, siguiendo el mito, una secuencia de figuras que señalo con flechas negras. La secuencia va del zorro amarrado al zorro en caída y a los alimentos. Esta sería la ilustración de la tercera parte

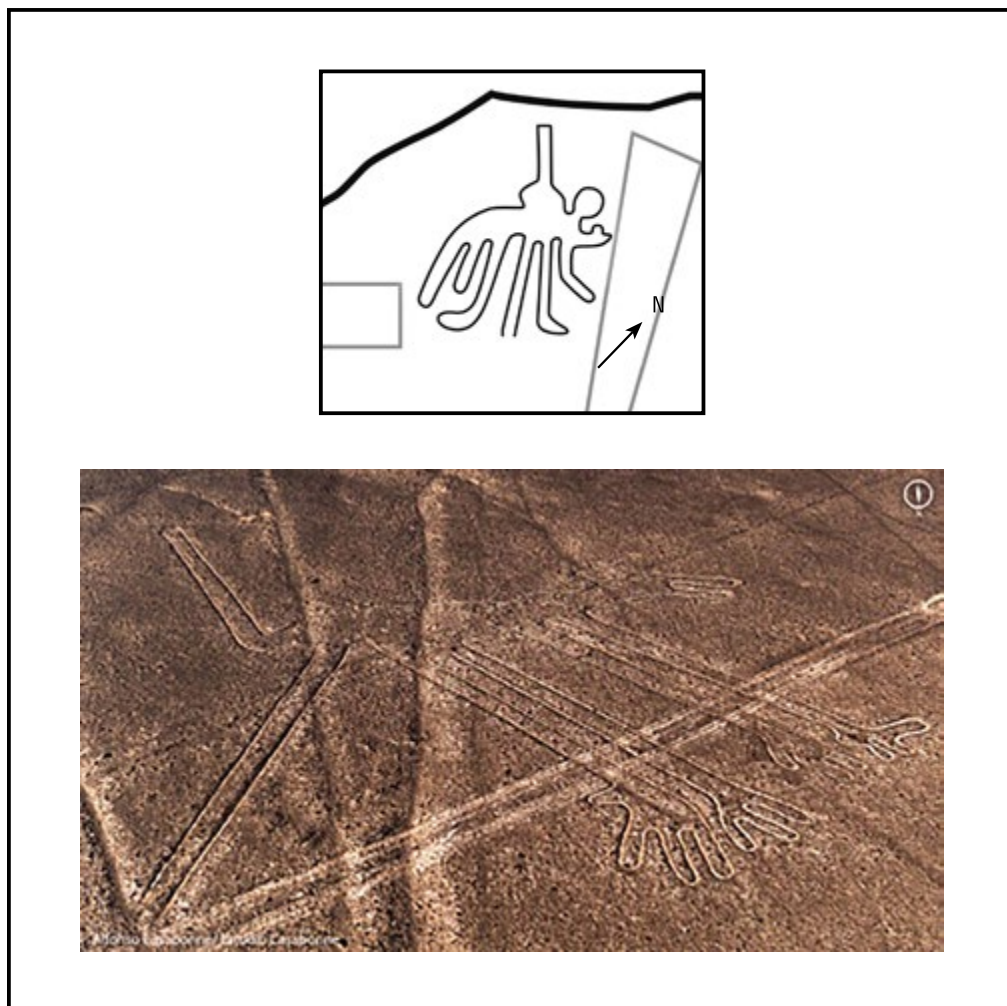
del mito: el zorro se descuelga, interviene el loro, el zorro cae y se esparcen las semillas.

En la Figura 5 podemos reconocer al zorro (que aparece dos veces en geoglifos de diferente estilo), primero amarrado a la sog que él mismo teje,<sup>20</sup> descendiendo, y después que el loro la corta, en caída libre.<sup>21</sup>

El geoglifo superior (Figura 5), que ha sido identificado, hasta donde se sabe, como “animal de seis patas”, representa al zorro amarrado por la barriga a una cuerda gruesa que empieza sobre él y termina bajo él. Lo que se ve sobre su lomo es el nudo que sujeta al animal y la sog. Esta fue la manera que urdió el zorro para poder bajar del cielo, una vez que desobedeció y su portador, el cóndor, decidió regresar a la tierra sin él. También se observan sus cuatro patas y la gran cola que tiene hacia abajo porque aún no está cayendo sino bajando con la cuerda. Tiene el hocico puntiagudo que apenas toca un lado de

20 Este zorro aparece como “animal de seis patas” en mapas turísticos y de difusión general.

21 Este zorro aparece como “perro” tanto en publicaciones científicas como de divulgación.



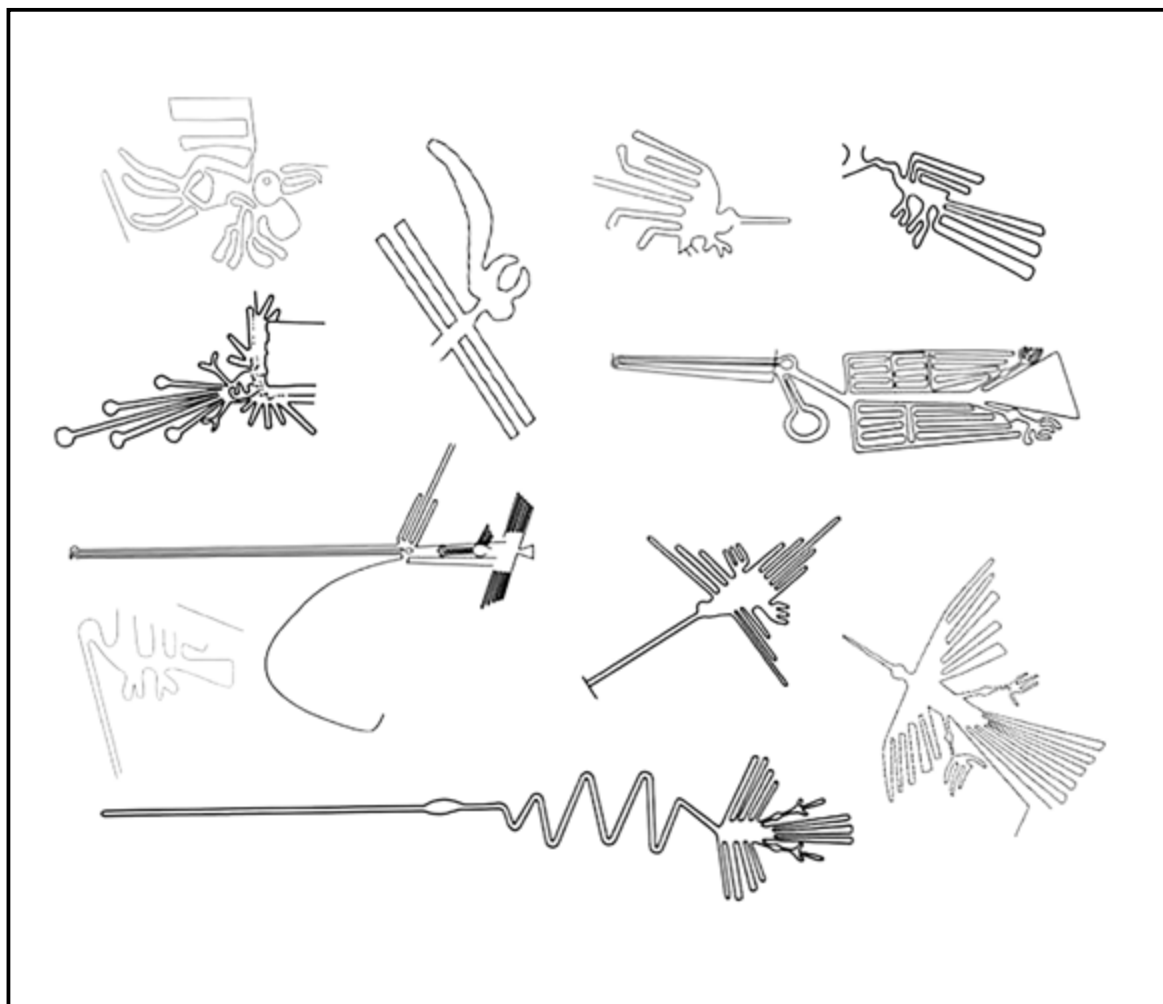
**Figura 5.** Detalles Zooformas Líneas de Nasca. Dibujo superior: Zorro colgando. 60 x 40 m aprox. (www.actualidadviajes.com Consultado: agosto 2016). Foto inferior: Zorro en caída. 50 x 50 m (Estudio Casabonne, 2017).

un trapecio adyacente. La foto del geoglifo inferior (ver Figura 5), comúnmente llamado “perro”, es una copia de la constelación oscura que se ve en la Vía Láctea, y muestra al zorro cayendo desde el cielo, por eso su cola levantada y sus patas colgando. En ambos casos hay una línea abierta que permite el ingreso a la figura misma. Se presume que los celebrantes recorrían el interior de la figura mientras danzaban.<sup>22</sup> Muchos se han preguntado por la falta

de realismo de este último dibujo, especialmente el número de sus dedos que no corresponden con la realidad. Es que no se trata de un ser “real”; es un ser mítico o sobrenatural y esa calidad se debe destacar.

Otro personaje importante de la segunda porción del mito es el cóndor, que no aparece en las pampas de Nasca. Se presenta aquí (Figura 6) un gráfico de las aves de las pampas de Nasca:

22 “...algo similar sucedía con todas las ceremonias que, al incluir los taki en su ritual, servían para perennizar un fragmento de la historia de los pueblos andinos” (Varon, 1990, p. 379). “...el taki [o desplazamiento con música, canto y baile] en este caso [se da en...] el camino limpio y claro que rodea la representación...” (Rodríguez, 1997, p. 58).



**Figura 6.** Aves. Dibujos de Líneas de Nasca.

(<http://www.mariareiche.org/nasca/Asociacion.html> Consultado: 30 enero 2016).

Como se aprecia, en este gráfico no hay ningún cóndor. Tampoco lo hay en el cuadro “Geoglifos de Nasca” que presenta Linares (2004, p. 116), ni en el “Plano que muestra una selección de los geoglifos de la pampa de Nasca” (Pardo y Fux, 2017, fig. 113 A). Aveni (2000) afirma que ve un cóndor en la pampa de Nasca y dice que “parece como una sombra de su contraparte verdadera...” (p. 32, trad. propia),<sup>23</sup> pero nada de ese dibujo nos hace pensar que se trata de esa ave.<sup>24</sup>

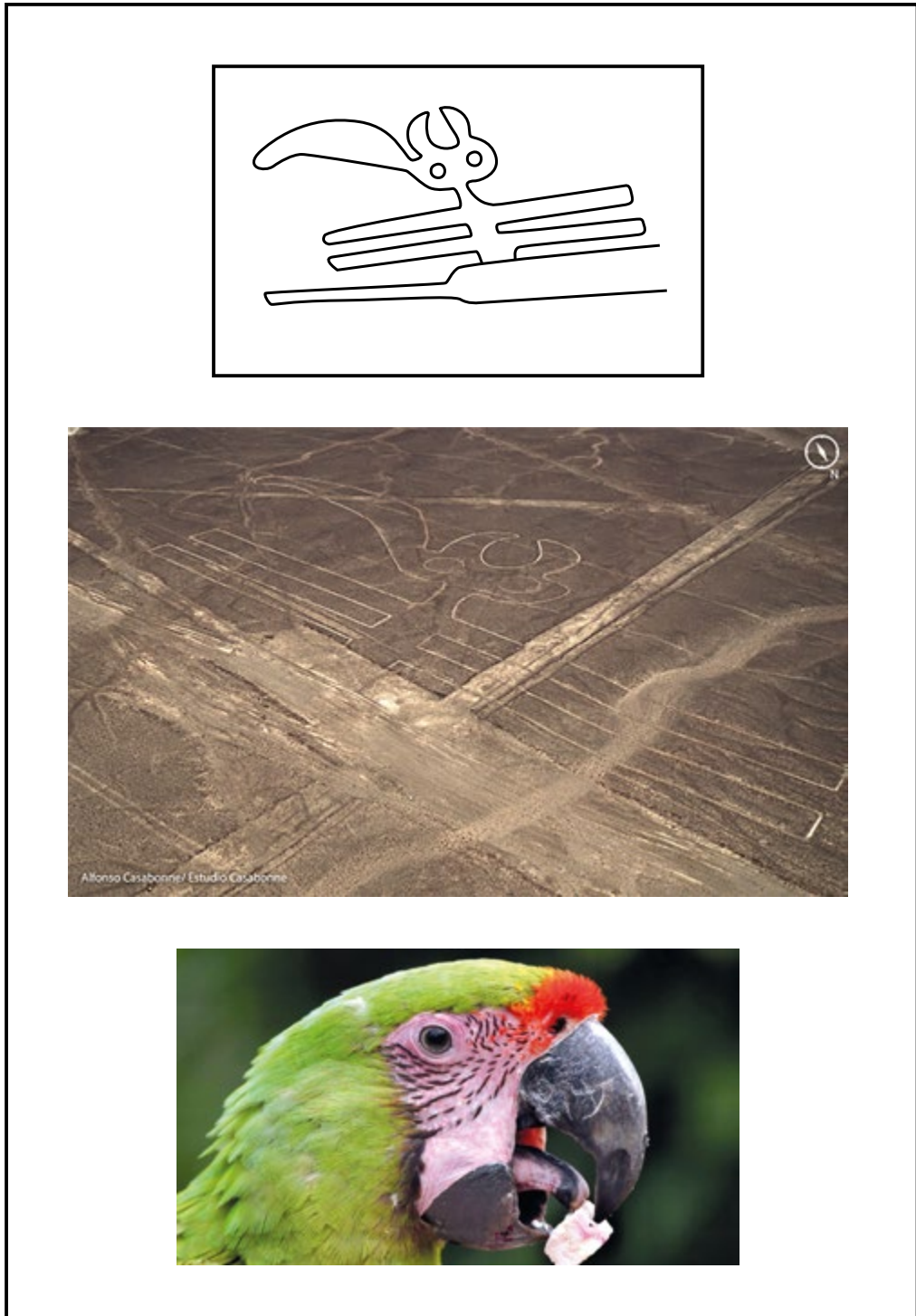
23 “[This condor] looks like a shadow of its real counterpart...” (Aveni, 2000, p. 32).

24 Recién en 2014 se ha avistado un “nuevo” geoglifo en una ladera del valle del Ingenio, al sureste de las pampas

Más bien, en este punto de la narrativa mítica, el ave que desencadena el desenlace es el Loro. En la Figura 7 presentamos un geoglifo que podría ser el del loro:

El pico de ambos dibujos es similar: corto, curvo y grueso. El ave real fotografiada no tiene el apéndice (¿lengua carnosa, sogá cortada?) que muestra el geoglifo. Este dibujo se encuentra al sur del zorro colgante, a lo largo de un trapecio terminado en

de Nasca, que sí representaría al cóndor y podría pertenecer a uno de los grupos de figuras que estudiamos. Pero recordemos que el zorro baja con la cuerda cuando el cóndor ya se ha ido.



**Figura 7.** ¿Loro o papagayo? Dibujo de Nasca ([www.actualidadviajes.com](http://www.actualidadviajes.com)).  
Fotografía del ave en pampas de Nasca. (Estudio Casabonne 2017) 40 x 20m aprox.  
Fotografía (<https://quecome.org/loros/> Consultados: febrero 2016).

línea que podría relacionarlo gráficamente con el zorro descendiendo, lo que añadiría a su pertinencia, si nos guiamos por el mito citado. Recordemos que el loro, además de participar en el mito referido, recibe la maldición de Cuniraya:<sup>25</sup> “Andaréis gritando muy fuerte y, cuando escuchen vuestro grito, y sepan que tenéis la intención de destruir sus cultivos, sin tardar los hombres os ahuyentarán y así habréis de vivir con mucho sufrimiento, echados por ellos” (Taylor, 1987, p. 67).

Las lecturas equívocas de las figuras se deben, entre otras causas, a la dificultad de verlas tanto en el terreno como en fotografías, pues la superficie donde están dibujadas no facilita los contrastes, lo que obliga a observarlas y fotografiarlas solo a ciertas horas del día (Reindel et al., 2006). La falta de direccionalidad (quizás porque flotan en el espacio sideral) y de escala son serios impedimentos. Otros factores a tener en cuenta: la superposición deseada de algunos geoglifos y la posibilidad de que puedan estar borrados por acción de los elementos naturales (fuertes vientos que cubren y descubren geoglifos) o del ser humano (tránsito de personas y vehículos).<sup>26</sup>

El tubérculo es un elemento importante tanto en la pampa como en el mito, porque en la pampa aparece graficado cuatro veces y una vez en forma de planta completa. Este último es el geoglifo conocido como “árbol”, inclusive por Aveni (2000, p. 194). Tendríamos cinco representaciones de tubérculos andinos que no han sido identificadas como tales por la mayoría de observadores. Las llaman “manos” u otros apelativos. Aveni (2000, p. 34) acertadamente se pregunta si una de ellas sería una planta invertida. Propongo que se trata de oca, olluco, papa o jícama. El “árbol” o “raíces” sería la planta de la

oca, pues el mito del que partimos se inicia con una cosecha de ocas.

Veamos la Figura 8:

Para tener más clara la asociación de la oca con la actividad sexual del zorro convertido en muchacho y la coincidencia de la época de celo del zorro y la cosecha de ocas, presentamos unas fotografías de las ocas y de su cosecha (Figura 9):

Me refiero a la forma y el colorido del tubérculo, y su parecido al pene, tanto de humanos como de animales. Asimismo, al hecho de que son las campesinas las que mayormente las seleccionan, recogiendo-las en sus faldas o mandiles y trabajando en cuclillas, lo que debe generar muchas bromas al respecto.

Un primer simbolismo del mito es la asociación zorro-cóndor que se observa en su comportamiento cotidiano. El zorro<sup>27</sup> siempre está hambriento y en busca de presas. Es un animal que mata a otros animales menores para comer, pero no termina de comerlos. El cóndor ve, desde el cielo, la presa abandonada por el zorro y baja a comer del cadáver del animal que cazara el zorro. Pareciera que trabajan en conjunto, ya que la actividad de caza del zorro le permite al cóndor comer sin mayor esfuerzo. El zorro caza sus presas con su astucia y su rapidez de movimientos; el cóndor aprovecha “la mesa servida” gracias a su potente vista, su fuerza y su rango de vuelo. Es también un símbolo de la interacción entre gente de la puna (el zorro) y gente del valle (los sembradores de tubérculos). Pero, cuando interviene el zorro, sabemos que este intercambio, generalmente pacífico y de complementación, se altera. Desde la perspectiva de la astronomía andina, tanto prehispanica como actual, el zorro y el cóndor están presentes en la Vía Láctea como constelaciones oscuras: “Hay quienes dicen que el Atoq [*atug*] desempeña una misión elevada dentro del Hatun Mayu

25 “Había también otro huaca que se llamaba Cuniraya. No sabemos muy bien si éste existía antes o después [de Huallallo] y de Pariacaca. Sin embargo, /sabemos que/ su culto está estrechamente asociado con el de Huiracocha, ya que los hombres, cuando adoraban [a Cuniraya], le dirigían [el rezo siguiente]: ‘Cuniraya Huiracocha, animador de la tierra y del hombre, todas las cosas son tuyas; tuyas son las chacras, tuyos son los hombres’” (Taylor, 1987, pp. 50-51).

26 “Aún se nos escapa la identidad de algunas de las figuras...”. Mi traducción de: “The identity of some figures yet eludes us...” (Aveni, 2000, p. 3).

27 El zorro habita de preferencia en ambientes abiertos, pastizales de altura, desiertos y estepas a lo largo de la cordillera de los Andes, desde Ecuador y Colombia hasta Chile y Argentina. Se le puede encontrar en altitudes superiores a los 2000 msnm (Zorro andino, 2007) y hasta los 4000 msnm. Pero también tenemos al zorro costeño, que se distribuye en zonas áridas y lomas de la costa del Perú hasta el suroeste de Ecuador.



**Figura 8.** Fotos de plantas de ocas (Uqa).

Arriba: 100 x 80 m (Estudio Casabonne, 2017).

Abajo: Planta de oca (*Oxalis tuberosa*) (www.ayudadirecta.org Consultado: agosto 2016).



**Figura 9.** Oca (*Oxalis tuberosa*) (<https://consejonutricion.wordpress.com> Consultado: setiembre 2016).

o Río Celestial (La Vía Láctea) y que actúa como un conector de mundos...” (Salazar, 2014, p. 254).

La representación geográfica sería una réplica del cielo en la tierra, un acercamiento a las figuras celestes que facilitaría la realización de rituales estacionales o periódicos, según se considerase necesario en la zona desértica. Sabemos por Polo Ondegardo (1906 [1585]) que los seres originarios están en el cielo. Esa presencia celeste alude a la fuerza matriz generadora y protectora de animales similares en la tierra: “...generalmente todos los animales y aves que ay en la tierra, creyeron que oviese un su semejante en el cielo, a cuyo cargo estava su procreación y aumento” (p. 208). Aunque Ondegardo explica esta “superstición” refiriéndose a las estrellas o constelaciones brillantes, Acosta (2008 [1590]) es más específico en cuanto a las constelaciones oscuras:

[...] vemos manifiestamente que no solo se mueven las estrellas sino partes y regiones enteras del cielo. No hablo solo de las partes lúcidas y resplandecientes, como es la que llaman *vía láctea* [...] sino mucho más; digo esto por otras partes oscuras y negras que hay en el cielo. Porque realmente vemos en él unas como manchas que son muy notables, las cuales jamás me acuerdo haber echado de ver en el cielo cuando estaba en Europa y acá en ese otro hemisferio las he visto muy manifiestas [...] andan pegadas a las mismas estrellas y siempre de un mismo

tenor y tamaño, como con experiencia clarísima lo hemos advertido y mirado” (p. 12).

No sorprende, entonces, que a estas “partes oscuras y negras” se les haya reconocido como formas, principalmente de animales, asignándoles un papel de generadores, protectores y reproductores de sus descendientes terrestres; se haya elaborado mitos alrededor de su presencia en el cosmos, además de haberlos representado como geoglifos en lugares considerados apropiados para ello y rendido culto.<sup>28</sup> Parte de este culto era caminar o bailar sobre o cerca de estas líneas y dibujos que, parafraseando a Urton (1981, p. 201), era el equivalente a un desplazamiento por la misma Vía Láctea.

Estas figuras celestes, lejanas e inalcanzables, tienen la característica adicional de ser móviles: se trasladan por el firmamento, de sureste a noroeste hasta el solsticio de diciembre (durante seis meses) y de noroeste a sureste hasta el solsticio de junio (durante seis meses), casi como si tuvieran vida propia; la de ser oscuras y poderse observar no directamente sino por contraste con la claridad estelar de la Vía Láctea, lo que las hace más difíciles de interpretar si no es por la vía indirecta; la de no ser concretas, pues son imágenes difuminadas que es preciso captar en un compromiso de concentración del observador. Ello hace más imperiosa la necesidad de dibujarlas

28 “...en el caso de los geoglifos tempranos el efecto de la percepción visual, y por lo tanto simbólica, era de gran importancia” (Reindel et al., 2006, p. 104).

en el terreno para fijarlas: “Tallar o pintar una imagen es situarla en un lugar concreto, al que a veces la unen unas relaciones culturalmente codificadas” (Zumthor, 1994, p. 330). Los geoglifos figurativos, concretos, sólidos y fijos complementan las características de las figuras celestiales y las acercan a los celebrantes del ritual. A su vez el ritual, con música para las deidades (instrumentos de percusión y de viento –Figuras CAT 104 a 118– (Pardo y Fux, 2017), preces, ofrendas, danzas y cantos constituye una proyección que espera un retorno: “...el culto y el mito aparecen en una relación recíproca, sin que casi nunca se pueda decidir cuál de los dos es la causa y cuál el efecto” (Duch, 1998, p. 181). Una realidad inestable (móvil y cambiante) se compensa con una realidad estable (fija y constante). Se traslada así el movimiento de los celebrantes<sup>29</sup> en el geoglifo a las constelaciones oscuras, al son de instrumentos de viento (véase fig. CAT 146 en Pardo y Fux, 2017) y expresiones vocales.

Estas ceremonias tienen un correlato astronómico, cósmico, relacionado con la Vía Láctea y explicado por el discurso mítico. Los arqueólogos refrendan esta propuesta indicando que “No solo los depósitos de ofrendas, sino también la falta de estructuras de función religiosa en los centros habitacionales, sugieren que los geoglifos fueron lugares importantes para el culto religioso” (Reindel et al., 2006, p. 106). Pitluga (1992) ha establecido alineaciones de figuras de la pampa de Nasca con la Vía Láctea, tal como ha hecho Benfer y su equipo (2007) con otros geoglifos para Buena Vista, en el valle alto del Chillón, al norte de Nasca, en el departamento de Lima.

Es problemático examinar los mitos de origen que pertenecieron no solo a una civilización anterior sino a una sociedad que vivía en concordancia con una visión del mundo que ha sido, cuando no destruida, distorsionada. Para poder conocerla, cuando solo quedan débiles indicios, es necesario reconstruirla y consolidarla. El mito perdura entre las poblaciones campesinas andinas actuales que asumen que las figuras son generadoras de vida, ya que las constelaciones oscuras los precedieron a ellos y a sus

ancestros. Como se desplazan en el espacio sideral durante períodos observados y establecidos y, además, varía su oscuridad/luminosidad, se considera que el ritual debe siempre contribuir a restituir ese estado inicial que nadie conoce pero que se considera haber sido sempiterno. Asimismo, el ritual confía en que esos movimientos giratorios en el espacio nunca cesen ya que hacen que aparezcan las constelaciones oscuras una tras otra por el horizonte del este y vayan desapareciendo por el del oeste de acuerdo a la evolución temporal, y que se repitan estacionalmente. Su final constituiría también el fin de todo lo conocido. El ritual debe sustentar este eterno movimiento en equilibrio.

La posibilidad de que se haya realizado ceremonias de desplazamiento ritual en estas figuras es muy alta. Aveni y Silverman (1991) lo consideran cuando afirman que: “...en el momento de su descubrimiento, las líneas de la pampa recibieron el nombre de ‘rutas ceremoniales’...” (p. 374). En la actualidad se sabe que: “...los geoglifos en forma de figuras fueron empleados como esquemas coreográficos que fueron dibujados sobre el suelo, sobre los cuales tuvieron lugar los ‘*takis*’”. (Rodríguez, 1997, p. 51). Es así como “...cada figura representa [...] un esquema coreográfico particular” (p. 52). Informaciones de este tipo ya aparecen descritas en los *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*: “Y, según lo que dicen, la gente se va yendo en dirección al [santuario de] Pariacaca para adorarlo [...] Antiguamente, la gente iba hasta el [santuario] mismo” (Taylor, 1987 [1610], p. 171). Una vez allí “...todos pasaban la noche en el sitio donde ahora se ha puesto una cruz y allí preguntaban si el año iba a ser bueno para ellos. Al día siguiente, empezaban un peregrinaje a todos los huacas locales [...] hasta cumplir cinco días” (Taylor, 1987 [1610], p. 183). Spalding (1984) indica que: “...la gente celebraba su origen común como hijos de Tutayquiri, su deidad ancestral, ‘viajando por el camino trazado por su fuerza’” (p. 67, trad. propia).<sup>30</sup>

Vemos en la siguiente gráfica (Figura 10), la fotografía de la Vía Láctea y un recuadro que facilita la identificación de la constelación oscura del zorro.

29 “...líneas [o bordes] (con claros indicios de compactación por haberse caminado [o bailado] sobre ellas)...” (Reindel et al., 2006, p. 99).

30 “...the people celebrated their common unity as sons of Tutayquiri, their ancestor-deity, ‘traveling the road followed by his strength’” (Spalding, 1984, p. 67).



En esta foto la Vía Láctea se percibe como una línea horizontal; desde la tierra y a simple vista, la Vía Láctea aparece como un arco de estrellas y manchas oscuras. En la foto se puede observar que el zorro está mirando hacia la derecha, sus patas están muy estiradas y su cola está levantada.

Según el mito, el zorro, cuando aparece cerca del centro de la Vía Láctea, está gozando del banquete. Al ponerse el arco por el noroeste, parecerá que se está “cayendo” del cielo a la Tierra, después de hacer sus fechorías. El zorro se habrá despedazado y las semillas, debajo de la tierra con él, germinarán, pues

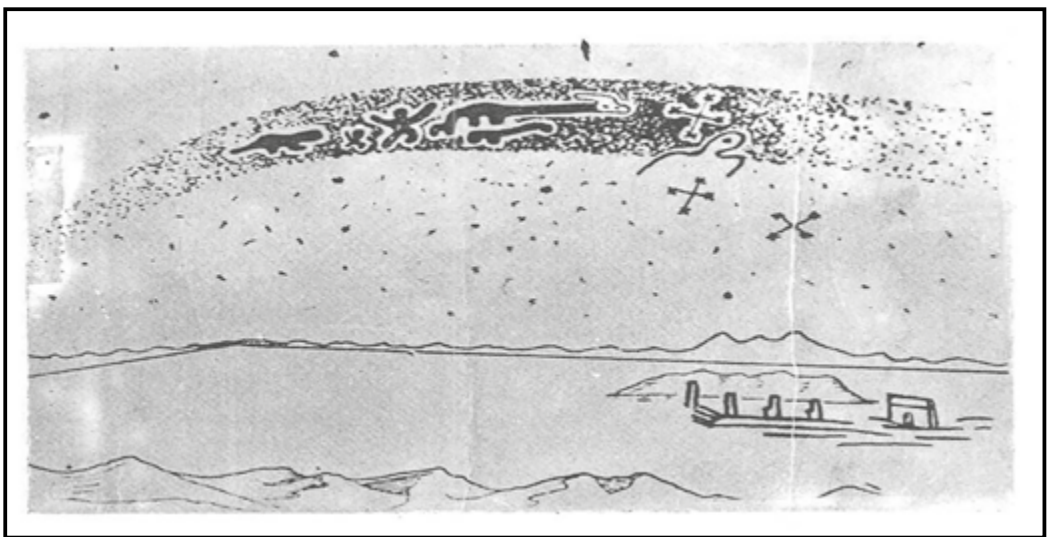


**Figura 10.** Vía Láctea

1200px-Milky\_Way\_Arch By Bruno Gilli ESO. <http://www.eso.org/public/images/milkyway> CC BY 4.0

al rotar la Vía Láctea por el firmamento, el zorro desaparecerá de la vista y viajará por el “interior” de la Tierra. Cuando reaparezca, seis meses después, a partir del solsticio de junio, irá emergiendo por el noreste, surcará todo el firmamento y se pondrá por el suroeste (Urton, 1981).

El primero en difundir el esquema de las constelaciones oscuras andinas fue León Pucher de Kroll, en 1950. Presentamos más abajo (Figura 11) la gráfica que publicó, basándose en información dada por habitantes de la región altiplánica boliviana:



**Figura 11.** La Vía Láctea y las constelaciones oscuras sobre Tiwanaku (Pucher de Kroll, 1950).

Las constelaciones oscuras están ubicadas en la porción sur de la Vía Láctea o Chaska Mayu, donde se ven las mayores aglomeraciones de estrellas y mejor destacan las manchas oscuras de las constelaciones (Urton, 1981). La Vía Láctea, con estas figuras, sale, emergiendo del horizonte sudeste. Las figuras, una tras otra, van apareciendo en el arco estrellado de la Vía Láctea, llenándolo de izquierda a derecha. “Como da la impresión de que el cielo rota dando una vuelta completa a lo largo de un año, no es usual que se vean todas las constelaciones oscuras en una misma noche” (Urton, 1981, pp. 170-172, trad. propia).<sup>31</sup> Alrededor del equinoccio de otoño (23 de marzo), es cuando la parte más brillante de la Vía Láctea está en el cenit a la medianoche y se puede ver más constelaciones oscuras. Durante el equinoccio de primavera, el 26 de septiembre, esa parte del cielo no será visible por estar debajo de la Tierra y solo se verá, a la medianoche, la menor cantidad de constelaciones oscuras del año.

Además de esta asociación con los equinoccios, existe una “relación de orientación” de la Vía Láctea hacia el solsticio de diciembre que constituye “el extremo norte de los puntos de salida y puesta de las constelaciones oscuras coinciden con los extremos sureños de los puntos de salida y puesta del sol” (Urton, 1981, p. 172).<sup>32</sup> Así,

[...] en la medianoche del equinoccio de marzo, la línea de constelaciones oscuras se extiende en un arco que cruza el cielo del hemisferio sur desde el punto de salida, al sureste, hasta el punto de la puesta en el suroeste, del sol del solsticio de diciembre (Urton, 1981, p. 172).<sup>33</sup> Otra característica importante de las conste-

laciones oscuras relacionada a lo observable y temporal, es su asociación con la estación de lluvias que empieza alrededor de octubre y finaliza a principios de abril, cayendo las lluvias más fuertes entre diciembre y febrero (p. 172).<sup>34</sup>

Urton (1981) añade que, en el caso de Misminay, le informaron que la constelación oscura del *Amaru* (serpiente) solo se ve durante la estación húmeda, mientras que durante la seca (de mayo a julio) está debajo de la Tierra. Es decir, los pobladores asocian las estaciones, seca o húmeda, con la presencia o ausencia de ciertas constelaciones oscuras visibles en el cielo nocturno. Urton (1981) menciona, además, que las constelaciones oscuras están relacionadas con el agua porque se encuentran en el *Chaska Mayu* (Río de estrellas), como se identifica a la Vía Láctea en quechua en el mundo andino.

Como la constelación oscura del zorro (*atuq*) está detrás de la llama (Figura 12), podemos inferir que de mayo a julio está también debajo de la tierra. Emergerá después, por el extremo noreste, durante el solsticio de junio, anunciando la temporada de celo del zorro terrestre, que se da entre julio y setiembre, pero especialmente en agosto, durante la estación seca. Se mostrará en el cenit alrededor del solsticio de diciembre y entonces se iniciará su “descenso”, hacia el extremo noroeste.

En la sierra sur del Perú, se conoce la calidad de la estación lluviosa, crucial para la sobrevivencia andina, observando el contraste entre las constelaciones oscuras y el fondo de la Vía Láctea. Los pronósticos se hacen durante el mes de agosto, al inicio de la temporada de siembra, en el período de transición entre la época seca y la lluviosa (Urton, 1981). Si las constelaciones oscuras se observan claramente en el firmamento, se avizora un año seco. En cambio, si es difícil observarlas, si hay poco contraste, las lluvias serán abundantes.

31 “As the sky appears to revolve at night throughout the course of a year, it will be unusual to actually see the entire line of dark cloud constellations in the sky on the same night” (Urton, 1981, pp. 170-172).

32 “...that is, the most extreme northerly rising and setting points of the dark clouds coincide with the most southerly rising and setting points of the sun” (Urton, 1981, p. 172).

33 “...at midnight on the night of the March equinox, the line of dark cloud constellations stretches in an arc through the southern skies from the rising point in the southeast to the setting point in the southwest of the December solstice sun” (Urton, 1981, p. 171). Véase también la fig. 22 (Urton, 1981, p. 172).

34 “Another important observational and temporal characteristic of the dark cloud constellations is their relationship to the rainy season, which begins around October and ends in early April, with the heaviest period of rains lasting from December through February” (Urton, 1981, p. 172).

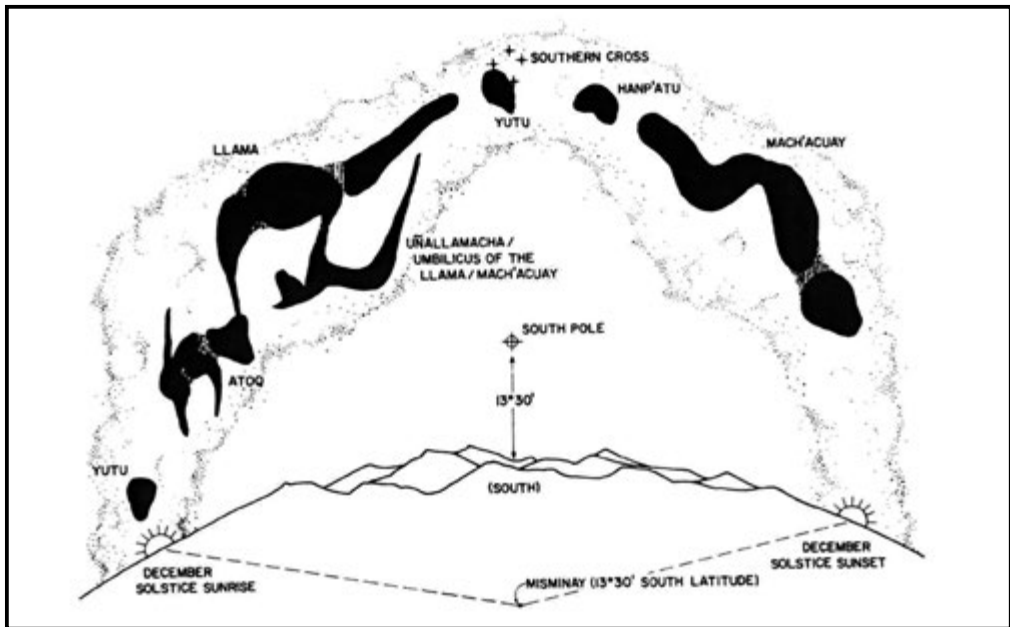


Figura 12. Las constelaciones oscuras desde Misminay, Cusco (Urton 1981, p. 171).

El acercamiento o lejanía del Sol, al salir o ponerse, de cada figura de la Vía Láctea o *Chaska Mayu* era también significativo. Esto nos lleva a considerar al Sol como una fuerza superior a las figuras de la Vía Láctea y como una entidad influyente en el comportamiento de las constelaciones oscuras y los animales que ellas representan. El Sol integra ambos espacios, el celestial y el terrenal, marca las estaciones y organiza así la producción de alimentos y la reproducción de los seres vivos.

De acuerdo a Barthes (1995), no existe un mito sin una forma (o expresión) inmotivada. La motivación es inevitable; no es natural, es histórica y es esta última la que proporciona sus analogías a la forma. Para identificar la motivación del mito del zorro tanto en el cielo como en la tierra, proponemos la presencia del cóndor, del zorro y de la oca en la Vía Láctea. Se debe explicar tanto la manera en que el zorro llegó hasta allá como su retorno a la tierra. Como este viaje está no solo conectando sino también transgrediendo los mundos terrestre y celeste, la consecuencia de estas transgresiones debe tener efectos: el de la presencia de las semillas, de los comestibles. Todos estos alimentos están presentes en el “banquete” celestial, de modo que se puede

establecer la conexión entre las figuras celestiales y sus actividades, que son de generación, donación, protección y reproducción de bienes comestibles con las terrenales. El sol comparte con la humanidad las semillas que posee cuando la humanidad está lista para recibirlas; el zorro, en este relato, subvierte este cometido al robar las semillas o al traerlas en su barriga antes de tiempo, según diferentes versiones. Lo destacable es que el zorro, con su mal comportamiento, produjo un bien para la humanidad. Se confirma así su ambivalencia de carácter y de relación con los humanos.

El mito también debe explicar los desplazamientos en el cielo de las figuras presentes en la Vía Láctea: sus salidas y puestas en el horizonte llevando consigo a todas las figuras que alberga y su interacción con los movimientos del sol. Así, estas figuras emergen, ascienden y descienden con el arco de la Vía Láctea desde el punto de vista del observador terrestre, lo que debe ser explicado míticamente, así como su constante desaparición y reaparición del campo visual debidas a la rotación terrestre: “El calendario sagrado retoma anualmente las mismas festividades, la conmemoración de los mismos eventos míticos [...] el calendario de festividades constituye

un retorno periódico a las mismas situaciones primordiales y, en consecuencia, a la reactualización del Tiempo sagrado mismo” (Eliade, 1965, pp. 94-95, trad. propia).<sup>35</sup> Culturalmente, se establecen relaciones de causalidad y efecto entre los movimientos del cosmos y los sucesos y las actividades en la Tierra. Por ejemplo, la “subida” y “bajada” del cielo de la constelación oscura del Zorro se relaciona con el comportamiento del Sol (solsticios), específicamente en las salidas y puestas de esos días, y coincide con la época de celo de los zorros adultos (junio) y nacimiento de los zorreznos (diciembre), meses equinoccial y solsticial respectivamente. Se observa la relación entre factores geográficos, biológicos y siderales.

Aunque la asociación con el Sol, una de las figuras más importantes en el firmamento terrestre, no se explicita, podemos postular que quien invita al banquete celestial a todos los cóndores, sus confidentes y mensajeros, es el Sol. No sabemos cuándo se celebró el banquete, pero podemos postular que fue durante el solsticio de junio, ya que el Sol “se detiene” durante algunos días, y “sube” la constelación oscura del Zorro del horizonte noreste mientras se celebra el banquete. El sol, tibio en el invierno austral, debe alimentarse para recuperar fuerzas y seguir su camino de retorno.

Durante la temporada de reproducción de los zorros, la hembra emite olores particulares durante el celo a causa de la cantidad de hormonas que tiene durante ese período (Zorropedia, 2012). De acuerdo a esta fuente, “Las hembras tendrán cerca de tres días para que se produzca el apareamiento”. El zorro macho emite un sonido especial, un gañido, en su búsqueda de pareja durante esta época.<sup>36</sup> Si es un zorro joven, quiere atraer a una hembra joven que no

tenga pareja; si es adulto, quiere reencontrarse con la pareja del año anterior. Los campesinos andinos utilizan el tono y claridad de este aullido o gañido (como un llanto) como pronóstico adicional de la temporada de lluvias y de las consiguientes cosechas (Van Kessel, 1993).

Aun cuando los zorros son cánidos, no viven en manadas o grupos, aunque sí conservan a su pareja durante toda su vida (Zorropedia, 2012). Son animales nocturnos, lo que podría contribuir a su identificación con la constelación oscura del Zorro (Urton, 1981), pero en circunstancias de emergencia, pueden surgir de sus guaridas durante el día. La hembra preñada acomoda su guarida, con la ayuda del macho, para recibir a los zorreznos que nacerán al cabo de unas diez semanas (Urton, 1981), entre octubre y fines de diciembre. De acuerdo a la información recogida por Urton en Misminay, Cusco, los zorritos nacen el 25 de diciembre, cuatro días después del solsticio. Además, sus informantes indican exactamente el lugar donde nacen: al lado del Apu Wañumarka. Este punto coincide con la puesta del sol del solsticio de junio, como se observa a partir de la ubicación de su comunidad (Urton, 1981). Esto concuerda con lo recogido por Van Kessel (1993), en el sentido de que el zorro es “el perro del *Mallku*”, es decir, del espíritu del cerro protector del ayllu o comunidad debido a su carácter, su hábitat y, también, por la ubicación de su nacimiento, por lo menos en Misminay, al pie del Apu Wañumarka. La asociación del zorro con los solsticios no está relacionada solamente con la fecha y el lugar del nacimiento de los zorreznos, sino que también se le vincula con la aparición de la constelación oscura del zorro, observable en la Vía Láctea: “Así, mientras el sol aparece en el horizonte del sureste con la constelación del *atuy*, alrededor del solsticio de diciembre, nacen los zorros terrestres en la dirección antisolsticial (esto es, en la dirección del ocaso del solsticio de junio...” (Urton, 1981, p. 189, trad. propia).<sup>37</sup> Benfer et al. (2007, pp. 73, 87) presentan el dibujo de un zorrezno o un feto de zorro inciso sobre una pared en el llamado Templo del Zorro, en el sitio Buena Vista.

<sup>37</sup> “Therefore, as the sun rises in the southeast with the constellation of the Fox around the time of the December solstice, terrestrial foxes are born on the earth in the antisolstitial direction (that is, in the direction of the June solstice sunset...)” (Urton, 1981, p. 189).

<sup>35</sup> “...l'éternelle répétition des gestes divins se justifie en tant qu'imitatio dei. Le calendrier sacré reprend annuellement les mêmes évènements mythiques. A proprement parler, le calendrier sacré se présente comme l' 'éternel retour' d'un nombre limité de gestes divins... le calendrier des fêtes constitue un retour périodique des mêmes situations primordiales et, par conséquent, la réactualisation du même Temps sacré” (Eliade, 1965, pp. 94-95).

<sup>36</sup> El muchacho del mito llama a la mujer insistentemente, casi llorando, para que le devuelva su pene, su “oquita”.

Todo el conjunto presenta alineaciones que marcan los puntos de salida y puesta del sol en solsticios y equinoccios, seguramente asociados al nacimiento de zorreznos y a la época de celo de estos cánidos, además de señalar la aparición y desaparición del zorro en la Vía Láctea. El zorro no solo se traslada desde la altura de la puna hasta los valles, de manera vertical, así como hizo al trasladarse de la tierra al cielo y viceversa, sino que también lo hace de manera “horizontal”, al seguir al sol en su desplazamiento solsticial anual.

Con la caída del zorro del cielo, es decir, con la puesta de la constelación oscura en el suroeste, se inicia la agricultura:

El mito del viaje al cielo marca varios traspasos de límites del zorro por el eje vertical (araj-aka manqhapacha): entre la tierra y el cielo, donde se mete en un mundo que no le corresponde. No sabe comportarse y atenta contra el orden celestial. Su castigo es la caída, la que se transforma en el segundo traspaso, del cielo a la tierra, donde se introduce con ofensas y amenazas, insolencias y mal comportamiento. Su comportamiento nefasto le trae castigo y lo destruye, pero también, aunque a pesar suyo, dio origen a una bendición para los humanos: la agricultura... Así marca un traspaso de otro tipo y por un eje horizontal, franqueando el umbral entre la economía recolectora y la economía agrícola, entre naturaleza y cultura, el sallqa y ayllu... (Van Kessel, 1993, pp. 50-51).

Estos paralelismos también tienen otro correlato, el agrario. Si la calidad del aullido o gañido del zorro macho que busca a su pareja sirve para determinar tanto la cantidad de lluvias<sup>38</sup> que se esperarán como el momento preciso para iniciar las siembras, entonces las cosechas se han realizado entre mayo y junio,

38 “También hay una creencia sobre sus gritos. Si grita ‘tenuemente’, será un mal año para las cosechas, no lloverá bien y no habrá buenos productos. Pero si grita fuerte y claro ‘¡¡waqaqaqá waqaqaqaqá!!’ será un buen año. Cuando grita así es que está ciego, y también por eso, al volverse ciego es que llora, pierde la vista. Camina con mucha dificultad, como un ciego” (Chirinos y Maque, 1996, p. 194).

especialmente la de ocas, cuando bajan los zorros de la puna para aparearse y alimentarse mejor, y emerge en el horizonte el zorro celestial. Los zorros son omnívoros: comen aves, conejos, sapos, ranas y, a veces, una cría de oveja, de llama o de vicuña: “...de hecho, el zorro se alimenta de la mayoría de la fauna que persigue en el cielo de la astronomía quechua” (Urton, 1981, p. 188).<sup>39</sup>

Los campesinos de los valles conocen al zorro como *lari*, como una entidad foránea que emite sonidos agudos (toca un instrumento de viento, la *antara*,<sup>40</sup> o su propia garganta; es músico); canta cuando está “enamorado”, busca pareja, alimentos y despierta a los sapos (*hampatu*) de su hibernación (véase fig. CAT 117 en Pardo y Fux, 2017, p. 247). Se trata de un silbato en forma de zorro que mira hacia arriba). El sapo es otro elemento vocal en el “conjunto musical” que conforma con el zorro, antes de que lleguen las lluvias, como llamándolas. Su producción sonora también indicará si será o no un buen año para la agricultura.

La contraparte del zorro, el cóndor, está también en la Vía Láctea, pero además de ser una constelación oscura, los mitos de Huarochirí que recogiera Francisco de Ávila hasta 1610 nos informan que se trata de una constelación brillante: “...hay tres estrellas que andan en línea recta. A estas les dan el nombre de Cóndor...” (Taylor, 1987 [1610], p. 429). Se trata de un conjunto de estrellas que se ubican “encima de la llama (constelación oscura)” y forman una cruz (véase Urton, 1981, fig. 41). La figura del cóndor está muy alta en la Vía Láctea, mientras que el zorro ocupa un lugar inferior, detrás y debajo de la llama.

39 “...in fact, the fox feeds on most of the fauna it pursues through the sky in Quechua astronomy” (Urton, 1981, p. 188).

40 Pariacaca le dice a su hijo Huatiacuri: “Vete a la otra montaña donde, convirtiéndote en huanaco, te echarás [como si estuvieras] muerto; entonces, por la mañana temprano, un zorro y su mujer, una zorrina [sic], vendrán a verme; [la zorra] traerá chicha en un poronguito y traerá también su tambor; al verte, creyendo que eres un huanaco muerto, pondrá estas cosas en el suelo, el zorro hará lo mismo con su antara, y empezarán a comerme; allí, te convertirás [de nuevo] en hombre y, gritando con todas tus fuerzas, te echarás a volar; ellos huirán, olvidándose de sus cosas y así irás a la prueba” (Taylor, 1987, p. 133).

Si el zorro es el animal que representa la interacción entre las regiones puna y quechua, el cóndor lo es entre cielo y tierra, entre montaña y mar. Desde este punto de vista, pueden ser apreciados como animales similares, cada uno en su nivel: uno terrestre, el otro aéreo.

El conjunto de relatos míticos que conforman el “Zorro en el cielo” no deja de tener una fuerte carga sexual. El zorro se convierte en muchacho y bajo esta apariencia ofrece su ayuda a una mujer casada que está cosechando sola las ocas que ha sembrado. El mito no nos informa sobre la época en que se siembra o se cosecha, puesto que es evidente para los campesinos andinos. Añadimos esta información por considerarla necesaria para hacer comparaciones posteriores con otras estaciones climáticas.

En la región andina, la oca

- se siembra en octubre, antes del inicio de la temporada de lluvias en la sierra. Pero, en las alturas de Misminay (Cusco) (Urton, 1981) se siembran la oca y el olluco entre agosto y setiembre. La variación en los meses de siembra se debe a muchos factores que la afectan en la región andina: lluvias variables, terrenos irregulares e inclinados, variación en horas de sol según la ubicación del terreno, la temporada del año y la altura en que se encuentran las parcelas.
- requiere de períodos diurnos menores de 12 horas para iniciar la formación del tubérculo. Los días entre febrero y agosto son los más cortos (Perú Ecológico, 2012).
- debe recibir regular cantidad de agua desde el cultivo hasta la cosecha.
- se cosecha cuando se marchitan las hojas, entre los seis a ocho meses después de la siembra, de abril a junio de acuerdo a la variedad.

Con esta información podemos proponer que el encuentro entre el muchacho colaborador y la cosechadora de ocas se lleva a cabo entre abril y junio, cuando ha terminado la temporada de lluvias, los días se han acortado y los sembríos están maduros (Tabla 1). En esta época se necesita toda la ayuda posible para realizar faenas que requieren de mucha mano de obra. Es el momento en que bajan los ganaderos de las punas para ayudar en las cosechas y

hacer trueque entre sus productos y los de los valles más bajos. Por esto no llama la atención, en el mito, que un muchacho desconocido ofrezca su ayuda a una campesina (Tabla 2). Esta actividad del zorro convertido en muchacho tiene lugar en la época de celo, que muchas fuentes la ubican en agosto para la sierra sur peruana: “Sí, en agosto siempre se encuentran con las hembras y se aparean” (Chirinos y Maque, 1996, p. 196). Sabemos que el zorro generalmente, “desobedece” y hace de las suyas, de manera que no sorprendería que busque aparearse, no con una hembra de su especie porque habría pasado el momento adecuado, sino con una mujer que esté sola.

El zorro, disfrazado o tomando la apariencia de otro ser, quiere intervenir en el ámbito humano, aparearse, al parecer, con cualquier hembra y en cualquier época. Si es con una mujer, esto le trae consecuencias funestas para su sexualidad, ya que la mujer tiene que cortar el pene para que el zorro pueda huir de la casa cuando llega el marido. Queda ya el zorro caracterizado como un animal inquieto, tramposo y glotón. Pero, también: “Es admirado por su astucia incomparable, su audacia sin límites, viveza e inteligencia: dentro del ecosistema del poblador andino lo ha llevado a ser considerado un personaje importante y conspicuo pero también de mucho cuidado por su comportamiento extraño” (Salazar, 2014, p. 255). No olvidemos que el zorro andino recibió la maldición de Cuniraya en los mitos de Huarochirí: “Aunque andes a distancia, los hombres llenos de odio, te tratarán de zorro malvado y desgraciado; cuando te maten, te botarán a ti y a tu piel como a algo sin valor” (Taylor, 1987, p. 65). Sin embargo, en la parte superior del fardo funerario WK 378 de la Cultura Nasca aparece la piel de un zorro, coronándolo (Pardo y Fux, 2017, p. 305-307).

La oca aparece en el mito y en las Líneas de Nasca. Aunque solo tenemos una referencia (Urton, 1981) de que también está en el cielo, es muy plausible que conforme una parte de la constelación oscura del *Machacuay*, *Amaru* o serpiente. En las Líneas de Nasca hay varios geoglifos fitomorfos: cuatro de ellos podrían ser raíces tuberosas y el que se conoce como “árbol”, una planta de ocas.

<b>Oca/olluco</b>		
Cosecha: abril-junio	Preparación-siembra: agosto-octubre	Desarrollo: enero-junio. Lluvias: noviembre-marzo
<b>Constelación oscura Mach'acuay y posiblemente Ulluku</b>		
Aparece y asciende: primera semana agosto	Cenit: noviembre Anuncia lluvias	Desaparición: primera semana febrero.
	Fuente: Urton, 1981	

**Tabla 1.** Relación entre desarrollo del cultivo de la oca, estación climática y posición de la constelación oscura de la oca u olluco en la Vía Láctea con respecto al horizonte.

<b>Zorros</b>		
Cielo: junio-agosto	Preñez: julio-diciembre	Nacimiento: octubre-diciembre
Clima frío-seco. Presagia cantidad lluvia.	Clima cambia de frío-seco a cálido-húmedo	Inicio lluvias
Vía Láctea: constelación oscura del zorro <sup>41</sup>		
Sale por el punto noroeste donde se puso el sol del solsticio de invierno. (21-23 junio).	Sigue camino del sol entre los extremos solsticiales, noreste a sureste, durante el semestre.	Se pone por el punto del sureste donde amanece el sol del solsticio de verano. (21-23 de dic.).

**Tabla 2.** Relación entre desarrollo vital de los zorros, estación climática y posición de la constelación oscura del zorro en la Vía Láctea con respecto al horizonte.

La constelación oscura de la serpiente o *Mach'acuay* y la del *ulluku*, que es parte de la anterior, están en el cenit de la Vía Láctea en noviembre y pueden indicar el inicio de la temporada de lluvias. La constelación oscura del *Mach'acuay-ulluku* asciende en el horizonte durante la primera semana de agosto y se pone durante la primera semana de febrero. Mientras se puede observar a la *Mach'acuay-ulluku* en el cielo nocturno, se desarrolla el período más fuerte de lluvias. La siembra se inicia justamente antes de estos hechos, cuando cambia la estación de fría y seca a cálida y húmeda (Urton, 1981).

## Conclusiones

En el mito del Zorro en el cielo aparecen varios personajes: el zorro-muchacho, la cosechadora, las ocas, el zorro, el cóndor, el loro y los alimentos. Reduciendo el mito a sus tres programas narrativos, tenemos en el primero, al zorro-muchacho y a la cosechadora que entablan una relación sexual, al marido de la cosechadora que la interrumpe y a las ocas;

en el segundo, al zorro, que desea fervientemente ir al cielo (su cielo es disponer de abundante comida) y al cóndor, convertido en medio de transporte del zorro. Como consecuencia de diversas desavenencias, surge el tercer programa con los actores del segundo a los que se ha unido el loro, cuya intervención provoca la caída del zorro. Al destrozarse el zorro y dispersarse por el suelo las semillas que contenía su omníparo estómago, surgen los comestibles sobre la tierra.

En lo que concierne a los geoglifos del cerro Lechuzza, distrito de Paracas, hemos identificado a los principales participantes del mito: el muchacho-zorro, el cóndor y, posiblemente, también el loro. El geoglifo G4 tiene un diseño figurativo, "realista" y muy ajustado a lo expresado en el mito. Este geoglifo es, también, el más antiguo y el conjunto escénico de mayor dimensión.

En G6-7, la representación es más económica, minimalista, ya que solo aparecen los dos actores principales, el zorro y el cóndor. Hay un tercer elemento, del que se aprecia un pequeño círculo, que,

41 Véase Urton 1981: 62 y 190.

aunque está asociado a la figura del zorro, no ha podido ser identificado. Este conjunto no es tan antiguo como G4 y es de menor tamaño. Nótese que ambas escenas, dibujadas en laderas, se atribuyen a la cultura Paracas, cuyos estilos expresivos han variado con el transcurso de los siglos, mas no así el contenido mítico.

El tercer conjunto de geoglifos, que corresponde a los biomorfos de las pampas de Nasca, presenta una gran dispersión de formas que no permiten, hasta el momento, identificar escenas sino una aproximación. Tenemos al zorro, con dos representaciones, una suspendido en el aire, amarrado a una soga, una del loro al sur y otra en caída libre al suroeste (tal como aparece en la constelación oscura). Pareciera que estas figuras, dibujadas a considerable distancia una de otra y reunidas en un óvalo amarillo en la Figura 4, rigieran un conjunto de figuras secundarias dispersas, entre las que destacan los tubérculos (oca u olluco) que he señalado con un óvalo verde, a modo de conjuntos significativos, especialmente el “árbol” o planta de ocas. Aunque solo tenemos una referencia de su existencia en la Vía Láctea, es muy posible que forme parte de la constelación oscura del *Amaru*. El cóndor no ha sido encontrado en esta zona. Consideramos que la presencia del zorro descendiendo del cielo amarrado a una soga, el loro, el zorro cayendo y los tubérculos constituyen una síntesis de la tercera parte del mito, conformando un tercer conjunto que ocupa una gran área, en la que se entremezcla con otros dibujos.

Los tres conjuntos geoglíficos representan el mito del zorro en el cielo de distintas maneras, en diferentes estilos y en diferentes épocas, que podrían considerarse secuenciales. Esta cuasi identidad entre geoglifos y mito nos permite confirmar la hipótesis de que se trata de discursos paralelos que expresan lo mismo en formas diversas. Los geoglifos grafican lo expresado en el mito: los celebrantes ven en la tierra lo que les expresa el mito al oído. Los geoglifos acercan el cielo a la tierra al colocar sobre el territorio las figuras que se observan en la Vía Láctea. A partir de esta conclusión, proponemos otra hipótesis: otros

geoglifos pueden estar representando gráficamente otros mitos.

El mito tiene una significativa dispersión geográfica y gran profundidad temporal; su vigencia es evidente hoy en gran parte de América andina. Es la versión narrativa del espectáculo de la Vía Láctea, y los geoglifos son su representación gráfica. Las constelaciones oscuras o figuras aparecen, suben, se desplazan y bajan por la Vía Láctea para reaparecer después de algunos meses. Estas apariciones y desapariciones cíclicas están relacionadas con períodos de lluvias (siembra) y sequía (cosecha), y por tanto calendáricos, que corresponden con los períodos de la vida y los hábitos que desarrollan sobre la tierra las especies animales que se observan en el firmamento y que modelan las actividades de los humanos en la tierra.

Tanto los geoglifos como los mitos, dos aspectos de una misma realidad, conforman el complejo tejido cultural de civilizaciones que nos precedieron en el territorio andino. Tal como dijeron Aveni y Silverman (1991): “...la pampa y los geoglifos [...] constituyeron un fenómeno religioso, social y político de gran complejidad...” (pp. 378-379). No son dibujos aislados o arbitrarios: están relacionados entre sí y profundamente enraizados en las creencias de cada civilización aludida. Su función principal es la representativa, pero también lo es la reiterativa. Con ambas se reproduce, ad infinitum, el sustento ideológico que imbuye la funcionalidad de cada civilización que abarca aspectos de varios órdenes. Entre ellos: establecer un vínculo con las constelaciones oscuras observadas en la Vía Láctea, realizar ceremonias sobre o cerca de los geoglifos en momentos culminantes de las constelaciones oscuras en el horizonte; consolidar las versiones de los mitos de acuerdo a las distintas épocas y distintos grupos humanos que dibujaron los geoglifos; explicar simbólicamente las relaciones de interdependencia que existen en los diferentes niveles o mundos para mantenerlos en equilibrio integrado; renovar el sistema de relaciones verticales y horizontales que facilitan la supervivencia en los Andes resultado de su diversidad alimentaria; explicar la problemática presencia del zorro en el mundo rural, agrario y ganadero andino.



## Referencias citadas

- Acosta, J. (2008 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino-Díaz (Ed). Madrid: CSIC.
- Aveni, A. F. (2000). *Between The Lines. The Mystery of the Giant Ground Drawings of Ancient Nasca, Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Aveni, A. F. y Silverman, H. (1991). Las Líneas de Nazca: Una nueva síntesis de datos de la Pampa y de los Valles. *Revista Andina*, 9(2), 367-392.
- Barthes, R. (1995). Myth Today. En Tallack, D. (Ed.). *Critical Theory: A Reader* (pp. 27-42). Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Benfer, R., Ojeda B., Duncan N., Adkins, L., Ludeña, H., Vallejos, M., Rojas, V. y Ocas, A. (2007). La tradición religioso-astronómica en Buena Vista. *Boletín de Arqueología PUCP*, 11, 53-102.
- Bertonio, Ludovico (1879). *Vocabulario de la lengua Aymara*, (1612). Edición facsimilar, 2 tomos. Leipzig: Teubner.
- Briones, L. y Álvarez, L. (1984). Presentación y valoración de los geoglifos del norte de Chile, en *Estudios Atacameños* 7, 225-230.
- Chirinos, A. y Maque, A. (1996). *Eros andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Corominas, J. (1983). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, tercera edición. Madrid: Gredos.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Editions Gallimard.
- Espinoza, G. (1998). Lari y Jamp'atu. Ritual de lluvia y simbolismo andino de una escena del arte rupestre de Aruquilla 1. Norte de Chile. *Chungara*, 28(1 y 2), 133-157.
- Estudio Casabonne (2017). Fotos geoglifos de Nazca. Lima.
- García, R. (2013). Geoglifos Paracas de la costa sur: cerro Lechuzo y cerro Pico. *Boletín de Arqueología PUCP*, 17, 151-168.
- Gilli, B. 1200px-Milky\_Way\_Arch By Bruno Gilli ESO <http://www.eso.org/public/images/milkyway> CC BY 4.0
- González, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua Qquichua o del Ynga*. Francisco del Canto, Lima, tercera edición facsimilar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Isla, J. (2017). Los geoglifos de Palpa y Nazca en “Uno a Uno”, Conferencia en el MALI en el marco de la muestra Nasca, 14 septiembre 2017.
- Itier, C. (1997). El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural. *Bulletin d'Etudes Andines*, 26(3), 307-346.
- Lambers, K. (2017). Los geoglifos: imágenes y escenarios en el desierto de Nazca y Palpa. En *Nasca*, Asociación Museo de Arte de Lima, Lima.
- Linares, E. (2004). *Arte rupestre en Arequipa y el sur del Perú*. Arequipa: Nuevo Milenio.
- Nasca Exposición. Curaduría: Cecilia Pardo (MALI) y Peter Fux (Museo Rietberg) 21 junio–15 octubre 2017. [http://www.mali.pe/expo\\_detalle.php?id=146](http://www.mali.pe/expo_detalle.php?id=146). Consultado: octubre 2017.
- Ondegardo, P. (1906 [1585]). Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. *Revista histórica*, I(1), 207-231.
- Pardo, C. y Fux, P. (Eds.). (2017). *Nasca*. Lima: Asociación Museo de Arte de Lima.
- Perú Ecológico (2012). <http://www.peruecologico.com.pe/>. Consultado: junio 2016.
- Pitluga, P. (1992). An Astronomical Model for the Nazca Figures. En *American Astronomical Society*, 23rd. DDA/HAD Meeting, p.1067.
- Pucher de Kroll, L. (1950). *El auquénido y la cosmogonía amerasiana*. Potosí: Universidad Tomás Frías.
- Real Academia Española de la Lengua (2001a y b). <http://www.rae.es/>. Consultado: septiembre 2016.
- Reindel, M. e Isla, J. (2006). Evidencias de culturas tempranas en los valles de Palpa, costa sur del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*, 10, 237-283.

- Reindel, M., J. Isla y K. Lambers. (2006). Los geoglifos de Palpa: Documentación, análisis y perspectivas. *Boletín de Lima*, 143, 73-111.
- Rocha, A. (2010). Paracas. Figuras en el desierto. *SOMOS* 1209, 30-38. En Diario *El Comercio*, Lima 6 febrero 2010.
- Rodríguez, A. (1997). Los campos de geoglifos en la costa central del Perú. *Cuadernos de investigación*, 2. Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosales, J. (2014). Fuertes vientos dejan a la vista nuevos geoglifos en Nasca. En Diario *El Comercio*, Lima, 2 agosto 2014, <http://elcomercio.pe/peru/ica/> (Consultado: septiembre 2017).
- Salazar, E. (2014). *Astronomía Inka. Arqueoastronomía & Etnoastronomía*, Lima: Museo Andrés del Castillo, Colección Enigmas del Antiguo Perú.
- Spalding, K. (1984) *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, G. (1987 [1598-1608]). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII, Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción del autor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Urton, G. (1978). Beasts and Geometry: Some Constellations of the Peruvian Quechuas. *Anthropos, International Review of Ethnology and Linguistics*, 73, 32-40.
- Urton, G. (1981). *At the crossroads of the earth and the sky: an Andean cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Van Kessel, J. (1993). El tramposo engañado: el zorro en la cosmovisión andina. *Revista Ciencias Sociales*, 3, 37-52.
- Varón, R. (1990). El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En Millones, L. (Comp.). *El retorno de las huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 331-405.
- Zorro andino (2007). <https://animalesyplantasdeperu.blogspot.pe/2007/04/el-zorro-andino.html>. Consultado: diciembre 2015.
- Zorropedia. (2012). <http://www.zorropedia.com/> Consultado: agosto 2016.
- Zumthor, P. (1994). *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Alicia Martorell (Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra.

## Anexo

### El Zorro del cielo

Recopilación: César Itier (1997)

Dicen que había una mujer. Vivía sola con su esposo. Un día este se fue de viaje y un muchacho la ayudó a cosechar ocas. Cosechando ocas, les vino la noche. Prepararon rápidamente la comida y se quedaron a descansar [en la casa de la mujer]. La mujer le dijo al muchacho: “échate ahí y duerme”. “No voy a poder dormir ahí”, dijo el muchacho. La mujer le preguntó: “¿dormirás en el rincón del batán?”. “Me van a llamar ‘rincón del batán, rincón del batán’”, contestó él. “¿Dormirás en este poyo?”. “Me van a llamar ‘poyo, poyo’”. “¿Dormirás en el umbral?”. “Me van a llamar ‘umbral, umbral’”, decía el muchacho. Entonces la mujer le preguntó: “y en tu casa, ¿dónde duermes?”. “Yo duermo justo sobre el ombligo de mi madre? “Ya pues, duerme sobre mi ombligo”, aceptó la mujer y lo dejó dormir sobre su ombligo. ¡Qué tal nudo debieron hacer! ¡Qué habrán hecho!

En ese momento regresó el esposo. Llamó a la puerta: “¡Ábreme, ábreme! “No encuentro la llave, no encuentro la llave”, decía la mujer. Pero seguro que a propósito había cerrado la puerta con llave. El muchacho se había quedado trabado en la mujer. Era el Zorro, no era un muchacho. Atuku [nombre propio del Zorro] estaba colgando de la entrepierna de la mujer. Esta no se lo podía sacar. Entonces ella buscó un cuchillo y seccionó el pene del Zorro. Este saltó dando un aullido. “¡Oye, cara larga!<sup>42</sup> ¿Qué cara larga es ese que ha entrado? ¡Cara larga carajo!” dijo la mujer. Después, la mujer se debió sacar el pene con la mano. Luego amaneció. El muchacho estaba llamando desde un cerro: “¡Dame mi oquita!, ¡dame mi oquita!”. El hombre le preguntó a su esposa: “¿Qué oca le has quitado?”. “Ayer me vino a ayudar a cosechar ocas y no se lo he pagado; seguro que por eso me está llamando” contestó ella.

Entonces la mujer recogió las ocas y el pene cortado en su pollera y se los llevó afuera. Fue a botar el

pene del Zorro al borde del río y regresó trayendo agua. Luego una viejita a su vez también fue al río y encontró la oquita. Se la llevó a su casa para cocinársela. La puso sobre el batán y la iba a machacar cuando de pronto la oquita le saltó entre las piernas. “¡Qué oca más cochinal!” –exclamó– y también fue a botarla. Recién después el Zorro encontró su pene. Lo recogió y se fue.

Subió a la punta de un cerro e intentó pegárselo. El cóndor estaba viniendo por arriba. Se posó sobre la punta del cerro y le preguntó: “Oye Lari [otro nombre del Zorro], ¿qué estás haciendo?”. Y Lari contestó: “mi madre me mandó a recoger leña, me corté el pene con el hacha y no logro pegármelo”. El cóndor le dijo: “Trae un borrego y yo te lo pegaré”. Enseguida el Zorro cogió un borrego y se lo dio de comer al cóndor. Entonces el cóndor le pegó el pene con sus excrementos. “¿Y adónde estás yendo?”, le preguntó el Zorro. “Yo estoy yendo al cielo; estoy yendo al cielo porque va a haber un banquete allí, porque va a haber un banquete”. “Mallku [apelativo de respeto del Cóndor], ¿no me podrías llevar a mí también?”, preguntó el Zorro. “¡Ah! ¡adónde te meterías tú! El banquete en el cielo va a durar tres días”. “Llévame a mí también”, volvió a pedir el Zorro. No quería quedarse en la tierra e insistía: “Mallku, llévame a mí también”. Entonces el Cóndor le dijo: “¡No te vayas a escapar por algún lado! El banquete durará tres días; luego dejaré todo y me iré”. “No iré a ninguna parte; me quedaré debajo de la mesa, royendo tus huesos; me quedaré ahí nomás royendo tus huesos; no iré a ninguna parte”, aseguró el Zorro. “¡Cuidado que te vayas a algún lado!, advirtió nuevamente el Cóndor y agregó: “El banquete durará solo tres días; no va a durar mucho”.

En el cielo había un banquete para los cóndores. Habían muchos. Otra vez el Cóndor le advirtió al Zorro: “pero no vayas a corretear por un lado y otro”. El Zorro estaba debajo de la mesa. El Cóndor estaba sentado en la mesa. Era el mayor de los cóndores, era imponente. Recién estaban tendiendo la mesa. Luego comieron. Entonces, después de un momento, el Zorro empezó a corretear por un lado y otro. Por eso lo llaman “el Zorro del Cielo”. El banquete ya se estaba terminando, tres días habían pasado y el Zorro no aparecía. Entonces el Cóndor lo llamó: “¡Pascual! ¡Pascual! [otro nombre del Zorro]”. Y como

42 Nombre con el que se llama a los perros y los zorros para ahuyentarlos.

este no aparecía, el Cóndor se fue. Todo quedó vacío y desierto. Pascual corría de arriba para abajo. ¡Por dónde iba a bajar si no había nada para bajar! Pero siguió caminando por todas partes buscando y buscando. El banquete se había terminado y el Zorro nuevamente tuvo que roer los huesos dejados por los demás. Pero luego ya no encontró nada, era todo lo que había.

Entonces, como no aguantaba el hambre, se hizo una sogá de cabuya que llenara tres casas. Cuando hubo llenado tres casas con la sogá de cabuya se colgó de ella. La hizo bajar poco a poco desde el cielo y se colgó de ella. Bajó colgado de ella. Estaba bajando y bajando cuando pasó un loro. Pascual se puso a insultarlo a gritos: “¡Oye, nariz curva! ¡Oye, lengua de papa! ¡Oye, patas de tijera! Primero el

Loro siguió su camino. Entonces nuevamente lo llamó y lo llamó: “¡Oye, lengua de papa! ¡Oye, patas de tijera! ¡Oye, nariz curva!”. Entonces el Loro regresó y le advirtió: “¡Cuidado que te la vaya a cortar!”. El Zorro suplicó: “No, no lo volveré a hacer, no lo volveré a hacer”. Entonces el Loro otra vez se fue. Ya estaba lejos. Pero el Zorro volvió a fastidiarlo: “¡Oye, nariz curva! ¡Oye, patas de tijera! ¡Oye, loro lengua de papa!”. Entonces el Loro regresó y cortó la sogá. Cuando estaba a punto de cortarla, el Zorro le gritó a la gente de la tierra: “Tiendan una frazada gruesa”. Pero los hombres, en vez de tender una frazada gruesa, levantaron piedras y tendieron espinas por el suelo. El Zorro del Cielo cayó sobre ellas. Sus excrementos reventaron y se dispersaron. De esos excrementos fue que se multiplicó Atuku. Es todo.