

# Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales

## Religious transformations in the Peruvian Andes. I: Mythic and ritual cycles

**Olinda Celestino**

Investigadora del CNRS en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale. París.

---

### RESUMEN

Haciendo uso de la bibliografía reciente, intentaremos presentar de manera somera algunos resultados, orientaciones y sugerencias sobre la compleja relación religión y sociedad en los Andes. En este trabajo se tomarán en cuenta los campos relativos a las estructuras religiosas, las categorías míticas, los gestos rituales a través de lo que llamamos ciclos míticos, lo que fue la experiencia única de síntesis del universo simbólico y religioso de la tradición prehispánica que tenía sus ritos y sus símbolos propios, los que fueron retomados, reelaborados y transformados después por las prácticas católicas.

### ABSTRACT

Making use of recent texts, we present a shallow survey of some results, postures, and suggestions regarding the complex relationship between religion and society in the Andes. In this first part, we take into account areas concerning religious structures, mythical categories, and ritual practices, through what we call mythical cycles, the unique experience of the synthesis of the symbolic and religious universe of the prehispanic tradition.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religión | Andes | Perú | religión y sociedad | transformación social | mitos | religion and society | social transformation | myths

---

## Introducción

Los estudios contemporáneos sobre religión, mito, ritual y evangelización en el Perú son difíciles de presentar en un marco de balance general. Gran parte de los trabajos realizados están impregnados de una vieja tradición que repite los hallazgos, las afirmaciones y las conclusiones de algunos especialistas que trabajaron a principios de este siglo o peor aún de los del siglo pasado. Sin olvidar que estos últimos compartían, aceptaban y hasta copiaban las mismas conclusiones y las generalidades de los autores del siglo XVI y XVII. No son muchos los investigadores que han utilizado los conocimientos etnohistóricos acumulados en las tres últimas décadas y son todavía más escasos los que introdujeron tanto esquemas metodológicos renovados como modelos que condujeran por nuevas rutas los trabajos sobre religión andina. A partir de estas observaciones, nos hemos orientado a realizar una búsqueda larga pero necesaria de los hechos etnográficos e históricos [\(1\)](#).

En el transcurso de los últimos veinte años, a nivel hispanoamericano, se han realizado varios esfuerzos de publicación de las fuentes primarias tanto del siglo XVI como del XVII que estaban agotadas o que eran de difícil acceso a la consulta. De esta manera, los autores de estos dos siglos han sido puestos al alcance tanto del público en general como de los jóvenes andinistas y de los investigadores profesionales. En la mayoría de los casos, estas nuevas ediciones gozan de cuidadosos comentarios y de esmeradas introducciones críticas [\(2\)](#). Para la historia religiosa prehispánica, las últimas lecturas de los cronistas establecen con mayor exactitud lo que fueron las sociedades precolombinas en lo que se refiere al universo religioso y simbólico. Cristóbal de Molina, *el Cusqueño*, de manera excepcional dedica amplios capítulos de su obra a describir lo que eran las creencias y el sistema litúrgico y ritual del Cusco incaico

(3). Igualmente Francisco de Ávila utilizando la mejor tradición de la historia oral andina nos relata los mitos y rituales de Huarochiri, que explican la historia y las interrelaciones entre los grupos étnicos serranos y costeños de la región central del Perú (4). Hernández Príncipe nos presenta las diferentes prácticas rituales efectuadas en la región de Recuay y Cajatambo en el norte peruano (contenidas en Duviols 1986). Cristóbal de Albornoz nos muestra un amplio panorama de lo que fueron los espacios sagrados de los hombres andinos (su *Instrucción para descubrir todas las Huacas, sus campos y haciendas* [1582] fue editado por Pierre Duviols en 1967 y luego en *Historia 16*, en 1988). Guamán Poma en su monumental crónica nos entrega una valiosa información sobre los hechos religiosos míticos, sin olvidar los diversos rituales andinos tanto prehispánicos como coloniales (Guamán Poma, 1980 Caracas, 1980 México). Igualmente se cuentan en este panorama histórico-etnográfico las ediciones de Polo de Ondegardo (1988), Garcilaso de la Vega (1985 Lima, 1995 México), Cieza de León (1984). Hay que destacar también dos hallazgos importantes acaecidos a finales de 1980 sobre historia indígena prehispánica. En la Biblioteca Apostólica Vaticana se encontraron la segunda y la tercera parte de *La Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León (1985, 1987) y en la Fundación March de Palma de Mallorca se descubrió *La suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos (1987). En este trabajo utilizaremos estas fuentes así como también las publicaciones aparecidas en castellano principalmente en el Perú, las cuales estuvieron a cargo de las universidades, de las casas editoras y sobre todo de los institutos y centros de investigación. Los estudios sobre la religión en los Andes contienen amplios panoramas temáticos, de los cuales destacaremos algunos.

## I. Los ciclos míticos

A partir de una lectura crítica de las fuentes, complementada con una búsqueda de los orígenes sociales de los cronistas y con una revisión de la bibliografía procedente de la tradición humanista hispano-europea, en los últimos años, se fueron encontrando las corrientes literarias y espirituales que nutrieron a los autores del siglo XVI y XVII, cuando se ocuparon de las edades míticas del mundo andino, las cuales todavía se siguen citando y repertoriando en ciertos trabajos etnográficos recientes (5). Como resultado se obtiene el hallazgo de dos series cronológicas, en la primera constan datos de la tradición europea-cristiana provenientes del Antiguo Testamento en la que se narra que el mundo ha pasado por la edad del Padre, que se está viviendo aún la edad del Hijo y que después vendrá la edad del Espíritu santo. La etnografía actual nos relata una humanidad constituida por tres segmentos confundidos: el de los antepasados, el de los hombres actuales y el de sus descendientes. Influidos por el catolicismo o cristianismo en general, los andinos continúan elaborando un discurso de carácter popular que se asienta básicamente en la distribución de las edades del mundo de acuerdo a las tres personas de la trinidad cristiana. La segunda serie contiene referencias a nombres de edades preincaicas y prehispánicas en las que el tiempo se estructuró en una división quinquiepartita. Así, los incas creyeron estar viviendo el quinto mundo. Cada uno de los mundos anteriores había tenido una duración de mil años, cada mil años perecía un sol luego aparecía otro nuevo y se reiniciaba el recuento de los años. El pasaje o el instante preciso que transcurría entre dos edades era denominado *pachacuti* que quiere decir inversión del mundo, tiempo de grandes transformaciones, tiempo de destrucción, de desolación y de restauración, por esta razón la destrucción de las Indias y la conquista española fue vista por los indígenas como un *pachacuti*. A este aspecto temporal del concepto *pachacuti* también se le encontraron equivalentes cristianos, de suerte que el anunciado juicio final bíblico es percibido sin problema como un futuro *pachacuti* y la explicación que daban los evangelizadores del diluvio universal fue interpretada de inmediato como un *yacu pachacuti*, como un verdadero *pachacuti* producido por el agua (Rostworowski 1989, Marzal 1995, Ortiz Rescaniere 1973).

Los trabajos de explicación de los ciclos míticos de los dioses, como los de las figuras fundadoras, y también de los héroes y de sus acciones contienen abundante información alrededor de la idea de la jerarquía que existe dentro de los ciclos míticos, lo que permite que algunos investigadores destaquen en sus trabajos un dios o un héroe con la calidad de «ser supremo», «creador», «hacedor». La existencia de

un «dios creador» esta muy bien documentada gracias a los diferentes cronistas del siglo XVI y XVII, quienes creían y compartían las concepciones católicas y españolas de la noción cristiana de «crear» producto de una visión del mundo monoteísta, en donde el dios supremo y sempiterno es la causa y origen de todo lo visible y lo invisible. Los investigadores que trabajan con estos argumentos son acusados a veces de hacerlo por razones de índole filosófica y teológica así como también por el hecho de no poner en cuestión las afirmaciones de los cronistas. La discusión sobre el tema no puede estar aislada de las fuentes que sirvieron de fundamento teológico político a la creencia judeo-cristiana en un Dios creador, redentor y único. El pensamiento teológico de los siglos XVI y XVII modelado por los problemas que ocasionó la contrarreforma y basado en las doctrinas del concilio de Trento, no es ajeno a estas razones. Por tal motivo se hace indispensable encontrar los universos de referencia o las fuentes de formación de los cronistas, también es necesario reubicar esta información en un espacio mítico más amplio, mejor documentado, para poder reflexionar nuevamente acerca de lo religioso y la instalación colonial española en América. En ambas posiciones hay también la tendencia a minimizar la influencia católica y misionera en la existencia y contenido de las divinidades andinas.

Los discursos míticos andinos recuentan los hechos a su manera, de ellos se desprenden los diferentes ciclos andinos prehispánicos, coloniales y contemporáneos relativos a los dioses, héroes, fundadores, jefes de guerra, a los orígenes de los incas y de los *qollas* así como del hombre andino en general. Todos estos personajes son eximios hacedores, constructores pero al mismo tiempo destructores, deshacedores de las cosas, de los pueblos, de los hombres, de las sociedades y del universo en general. Un aspecto común en la mitología andina es que estos personajes recorren pueblos y regiones vestidos pobremente. A ellos, el hombre prehispánico, luego el del período colonial y finalmente el del período contemporáneo les atribuyen las acciones de bien y de mal que existían y que existen en el universo y en la tierra. De la lectura de los libros, de las antologías y de los artículos referentes a los ciclos míticos estaríamos en la posición de poder hablar de los héroes o personajes con caracteres humanos pero que también son considerados como sobrenaturales, aunque la mayoría de los investigadores escribe sobre un dios o varios dioses, tampoco encontramos trabajos claros sobre los dioses creadores, sobre los héroes organizadores y sobre las acciones precisas de las figuras fundadoras y transformadoras. Basándonos en el material que combina tanto códigos de parentesco como códigos espaciales en donde los actores están ligados por lazos de parentesco y por los espacios que ocupan y que recorren, encontramos varios ciclos míticos: el de Viracocha y de los Ayar, el ciclo de Tunupa o Tonopa, el ciclo de Illapa-Libiac, el ciclo de Pariacaca-Cuniraya-Tutayquiri-Huallallo Carhuincho-Pachacamac, el ciclo de Inkari y el ciclo del Pishtaco o Naqaq.

A partir de los documentos coloniales, así como también de los diferentes trabajos bibliográficos y etnográficos, el ciclo mítico de los Viracocha y de los Ayar divide a los investigadores en dos corrientes: la primera que identifica a Viracocha como un «dios único», «dios creador», «dios hacedor», «dios único y verdadero», «ser supremo» y a veces se le presenta como un apóstol (Pease 1973, Marzal 1988, Rostworowski 1983). La segunda, partiendo de la utilización del esquema indoeuropeo propone una nueva guía de lectura de los textos en base al modelo dumeziliano de análisis de la religión (Urbano 1982). Para los cronistas del siglo XVI como para los evangelizadores y conquistadores, en las nuevas Indias se planteaba el problema de la existencia de un Dios andino creador y de su equivalencia con el Dios cristiano. Este problema teológico se resuelve buscando e investigando en los discursos sobre los espacios simbólicos prehispánicos y encontrándolo en los héroes Viracocha, quienes fueron reducidos rápidamente a solo uno, el acomodamiento con las exigencias pastorales de un Dios único y verdadero, con el fin de justificar la presencia española en los Andes. En realidad existían varios personajes con ese nombre genérico, quienes tenían distintas funciones y estaban distribuidos en espacios míticos diferentes (6). A partir del período colonial, el nombre Viracocha fue aplicado también a los españoles y desde el siglo XIX designa a los blancos y a los grandes propietarios. Igualmente en otros ciclos míticos andinos se refieren a estos héroes para describir personajes con gestos heroicos semejantes. Cuando se aplica la concepción trifuncional de Dumézil a la sociedad andina prehispánica, los Viracocha aparecen asociados con los gestos y las aventuras de los Ayar (Urbano 1981). Los relatos de los Ayar presentan a cuatro parejas de hermanos quienes recorren un espacio geográfico amplio dentro del peregrinaje mítico, en los

cuales expresan una organización social, insinúan formas de alianza y fundan la civilización incaica mediante un complejo juego fraterno. Los Viracocha como los Ayar ocupan, aparecen y desaparecen en espacios sur-sur, sur-norte y conjugan en ellos las tres funciones del esquema indoeuropeo: reproducción, religión y poder político.

El ciclo mítico de Taguapaca, Taapac, Tarapaca y Tunapa o Tonopa o Tunapu con sus dos mujeres, las hermanas Quesintuu y Umantuu encierra varias tradiciones míticas del sur del Perú, de Bolivia y del norte de Chile, también es un nombre que evoca un gran número de montañas sagradas de la región del lago Titicaca. Este héroe actúa en los Andes meridionales y sus rutas son sureñas. Es un ciclo enigmático y no está muy bien documentado, los únicos autores que nos proporcionan informaciones detalladas acerca de este héroe son los cronistas que conocen los espacios cercanos al lago Titicaca y por las contemporáneas lecturas iconográficas efectuadas en las pinturas de muchos templos del sur del Perú y de Bolivia. Algunos cronistas confunden a este héroe con Viracocha o como enviado de Viracocha y atribuyen a Tunapa las mismas características de Viracocha. En otros textos, a su vez, lo confunden con la aparición del apóstol San Bartolomé o Santo Tomás en tiempos prehispánicos, por lo último es admitido en la iconografía católica y presentado como un apóstol de Cristo. En los trabajos recientes, Tunupa, en general es presentado como un dios o héroe aymara, un héroe relacionado con los fenómenos meteorológicos, con los volcanes y con las salinas, quien aparentemente logra esconderse y consigue sobrevivir hasta hoy día acompañado de sirenas y de peces (Urbano 1988 y los trabajos de las bolivianistas Teresa Gisbert y Thérèse Bouysse).

El ciclo de Illapa, Chuquilla, Catuilla, Libiac, Uchú Libiac engloba al rayo, al relámpago, al trueno y al resplandor, entidades todas que se reconocen como hermanos sólo cambiando de nombre según las regiones y en calidad de hijo aparece Uchú Libiac, que es conocido como centella; estas mismas entidades se dividen en mayores o *curac* y menores o *sullca*. Estos fenómenos meteorológicos divinizados eran imaginados como hombres que se desplazaban en el cielo de oeste a este y de sur a norte, quienes con una honda producían el rayo y el relámpago y con una porra el trueno. Eran los protectores y destructores de los animales y de los hombres, la divinidad principal de los pastores y de los cazadores. Su culto está a cargo sobre todo de los habitantes cordilleranos y de las familias ganaderas. Los indígenas les ofrecían sacrificios de niños y de llamas, seguidos de bailes y ceremonias de masticación de coca de la variedad costeña y animados con abundantes libaciones de *chicha*. Los elementos rayo, trueno y relámpago sirvieron a los evangelizadores para explicar el misterio de la Santísima Trinidad, sin embargo, los indígenas prefirieron integrarlos al apóstol Santiago. En esa época en España creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba por los cielos, aparte que era costumbre entre los soldados españoles el vocear e invocar al apóstol antes de iniciar los disparos de sus arcabuces en los combates. Por eso, los indígenas asociaron a Santiago con el rayo o *illapa* y al mismo tiempo ellos desarrollaron una gran superstición en torno a la utilización del nombre Santiago, por lo cual los extirpadores de idolatrías prohibieron el bautizar a los niños con ese nombre. Las fiestas principales de estos héroes tenían lugar a partir del Corpus Christi porque coincidía con las cosechas y la abundancia de los alimentos recolectados. Después, a partir del siglo XVII, será celebrado durante todo el mes de julio como la fiesta del ganado o de Santiago (Rostworowski 1983).

El ciclo mítico de Pariacaca, Pachacamac y los otros héroes de los Andes centrales es uno de los más conocidos de la literatura andina porque está recopilado en un texto quechua anónimo que ha sido trabajado pertinentemente en los últimos años tanto a nivel de la paleografía, como al de la traducción e interpretación (Francisco de Ávila 1966, 1987). Los mitos comentan los ritos con la presencia pedagógica de los héroes, las correspondencias simbólicas entre los seres y la naturaleza, y los espacios que estos héroes recorren van de oeste a este, hasta los *Antis* o región amazónica. Las características de estos héroes encuadrados en estos ciclos míticos se encuentran también encerrados en varias nociones quechuas empleadas en los textos del siglo XVI y XVII, tales como *casca*, *camac*, *callpa*, conceptos que se refieren a la fuerza vital invisible que anima el universo sagrado de los héroes y de los antepasados y que lo transmiten a los hombres y a las cosas animadas. Al parecer cada héroe poseía en diversos grados la capacidad de animar y de dar vida, los beneficiarios podían aumentar la calidad de su *camac*

proveyéndose a través de varios héroes con el heredado de sus ancestros y los que más acumulaban podían llegar a ser *ancha camasca*, poderosos y capaces de animar, lo que correspondería a los especialistas es decir a chamán, curandero, adivino, brujo, hechicero. Esta fuerza o poder de animar está dentro de una lógica de explicación mítica-recíproca del universo andino porque son los héroes culturales que aparecieron y existieron los que explicaron el culto, los ritos y las ofrendas que debían recibir y al mismo tiempo establecieron las costumbres y tradiciones a guardar y mantener. Estos héroes identificados por un solo vocablo *poderosos*, segmentaban su poder en tres vocablos: *callpa* es la fuerza que se adquiere mediante el constante esfuerzo físico y mental y los héroes del ciclo lo poseen o lo pierden. *Sinchi* es el poder asociado con el coraje físico, la valentía, la fuerza y el valor del guerrero. *Capac* es el poder ostensible, visible casi palpable del que reúne la riqueza material con las otras formas y dimensiones del poder (Gerard Taylor 1987).

A través de la etnohistoria, se puede seguir la trayectoria milenaria de Pachacamac, divinidad muy venerada del panteón autóctono costeño, que encontró refugio en el actual Señor de los Milagros, el Cristo más popular del catolicismo peruano, en cuyo honor se celebra durante tres días del mes de octubre, la procesión más grande del mundo católico de los Andes. La información arqueológica, etnohistórica y mítica del culto a Pachacamac nos indica que, en este centro religioso de la costa, se veneraba al dios de las profundidades y abismos de la tierra, que controlaba los movimientos de la misma, y gran parte de su prestigio obedecía también a sus oráculos y vaticinios consultados muy frecuentemente por los habitantes y para ello, venían desde tierras muy lejanas. Por tal motivo, a este lugar sagrado acudían los indios cuando se producían los movimientos telúricos, y a partir del período colonial temprano esta devoción se transfiere al culto del Señor de Pachacamilla o de los Milagros, asociado también a los temblores, terremotos y maremotos (Rostworowski 1992). Actualmente, la fiesta del Señor de los Temblores en el Cusco refleja casi los mismos atributos y funciones de Pachacamac y del Señor de los Milagros de Lima (véanse los números de la revista *Allpanchis* dedicados a fiestas y ritos). Últimamente, los etnólogos han desarrollado una aproximación estructuralista utilizando el dualismo del espacio social y geográfico de los Andes prehispánicos al espacio de los héroes de este ciclo. *Hanan* sería las alturas, la sierra y la divinidad Pariacaca y sus hermanos personificados en los nevados, en las lluvias torrenciales y en los temibles *huaycos* que producen. *Hurin* sería los llanos, la costa donde se encuentra el dios Pachacamac asociado a las tinieblas, la noche, las profundidades (Ortiz Rescaniere 1980).

Entre los temas más populares del discurso mítico contemporáneo, el ciclo mítico de Inkarrí es el que más investigadores atrajo. Con el entusiasmo de encontrar en el Perú un movimiento mesiánico, o respuestas de carácter sociopolítico en el mundo campesino, se cruzan y se encuentran varias ideas de base en los trabajos y en las publicaciones: «la existencia de un mesías o cristo andino», referencias a «un héroe andino», «el personaje principal en algunas acciones», «la divinidad andina contemporánea», «la figura de un principio unitario que debe restaurar el orden destruido por la conquista». Hay una enorme confusión en los textos publicados hasta ahora por la interferencia de los relatos míticos cristianos en la elaboración del ciclo mítico de Inkarrí. Inkarrí es un héroe que representa las fuerzas contrarias al Dios cristiano, es definido como el personaje de las edades anteriores a la llegada del Sol, anterior a Huayna Capac penúltimo Inca y al *Taytacha* o papacito cristiano. A partir de los datos disponibles, el héroe se transforma en el representante de las potencias oscuras, de los demonios que se adueñan del mundo de los gentiles. Este Inkarrí puede ser el resultado de la catequesis cristiana que difundió en los Andes la idea de lo pagano, de lo que precede la llegada o el anuncio del evangelio, de lo que es definido antes del catolicismo como malo y que debe ser rechazado (Ossio y otros 1973).

Algunos hablan de la existencia de Inkarrí en el momento mismo de la conquista y se afirma además que el mito surge inmediatamente después de la muerte de Atahualpa. En los relatos recogidos por los etnólogos, Inkarrí se reconstituía porque después de la muerte de Atahualpa, se le degolló y separó la cabeza, la misma que fue llevada y enterrada en el Cusco, se cree que a partir de ella se va a reconstituir un cuerpo y cuando este haya finalizado completamente su reconstitución, el Inkarrí renacerá, saldrá de la tierra, los españoles serán perseguidos y el antiguo imperio será restablecido. Se considera también que hay un orden latente que yace en el mundo subterráneo y que emergerá a la superficie con el Inkarrí



(7). Este discurso popular del «retorno de Inkarrí», héroe que se confunde con divinidad andina entronca en los temas de la destrucción/restauración de las Indias, corriente que elaboró el discurso milenarista y mesiánico tanto en la península ibérica como en América en el siglo XV y XVI. En aquella época, la idea del retorno del Rey, de un Mesías, o de un Salvador era muy popular en todo el mundo ibérico y también en Europa. Con estas ideas, actualmente se le asocia a los hechos sociopolíticos que anunciarían una reconstrucción de los tiempos prehispánicos. El mito del «retorno de Inkarrí» ofrece la promesa de que el antiguo orden podrá ser restablecido, porque se espera que el mundo puede dar todavía otra vuelta, que de nuevo tenga un *pachacuti* que permita regresar al tiempo del Inca. Hay que insistir en que el concepto Inca básicamente significa principio de orden y cuando se invoca el retorno al tiempo del Inca se invoca el retorno al orden. Sin embargo, esa reconstrucción del pasado en el discurso relativo a Inkarrí aparece con características muy ambiguas y no se pueden sacar los elementos más sobresalientes de los relatos. La siguiente frase nos ilustra esta situación: «Inkarrí vuelve y no podemos menos que sentir temor ante su posible impotencia por ensamblar individualismos quizás irremediablemente desarrollados» (8). Algunos de los gestos de Inkarrí se confunden en la tradición andina contemporánea con algunos de los atributos del Cristo de la catequesis católica implementada en los Andes. En este sentido se ha demostrado que la imagen del Inkarrí no es del todo extraña a las representaciones judeocristianas del cuerpo de Cristo que se forma a partir de la cabeza que es el Cristo mismo y enseguida se extiende a todos los miembros. Un trabajo realizado en el sur del Cusco sobre la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllor Riti aproxima al Cristo crucificado con Inkarrí por dos razones: ambos son identificados con la justicia social y con el color blanco de la nieve que es eterno (9).

Inkarrí es un héroe andino muy conocido sobre todo en el sur del Perú. A mediados del siglo XVII un descendiente de los Incas fue nombrado corregidor de Ibarra en la audiencia de Quito. En el camino hacia la sede de su cargo comenzaron a producirse acontecimientos singulares, fue proclamado Rey de los indios, le ofrecieron antiguas ceremonias y le rindieron culto como si se tratara de un auténtico Inca (Flores Ochoa 1992). Más tarde, Juan Santos Atahualpa, dirigente de una sublevación indígena a mediados del siglo XVIII, convoca a los indios de tierras bajas como a los de las alturas de la sierra diciendo que es un *Apu* Inca descendiente del Inca Atahualpa, durante 10 años no fue derrotado y finalmente su cuerpo desapareció echando humo y se fue al Cusco (Zarzar 1989). Antes de la gran rebelión indígena encabezada por Tupac Amaru II, el nombre de Inkarrí conllevaba la idea de una afirmación del pasado prehispánico, de rebelión, de «mesías». Servía de inspiración ideológica para congregarse a los indios, motivarlos y conducirlos con facilidad a protestas y rebeliones. En el acta en que se afirma la condena de Tupac Amaru, la descripción del rebelde dirigente andino presupone la existencia de una afirmación anterior del carácter real de la persona, lo que en quechua sólo puede traducirse, sin duda alguna, por la palabra Inkarrí. El uso del título de Inca, de las insignias reales y del mismo nombre eran legítimos, Tupac Amaru II era descendiente directo de Tupac Amaru I, el último Inca del Cusco decapitado en 1572 en la plaza mayor (Urbano 1982). En algunos casos, este héroe andino se opone a los personajes que designan regiones sin las características geográficas que definen los valles del Cusco. Casi en todos los casos, Inkarrí es el héroe del valle del Vilcanota o de la ciudad del Cusco que vence a sus adversarios, que vuelve después de una apuesta, que escoge residir en el valle por sus productos agrícolas obtenidos. Inkarrí en el sur del Perú representa a la gente de los valles interandinos y se opone a *Qollari* que representa a la gente de las alturas del altiplano. También, la palabra *Inka* actualmente es un nombre genérico que designa a los jóvenes que aparentan buena condición física y son pretendidos por las doncellas en edad de matrimonio. Finalmente, a través de los relatos, diríamos que Inkarrí no tiene nada de mesiánico, no es tampoco Dios y en las poblaciones andinas condensa una racionalidad llena de esperanza. Inkarrí aparece en el relato andino como un héroe con múltiples funciones y como todos los héroes ejecuta obras extraordinarias, posee una fuerza física excepcional, lucha y combate con ardor y resulta victorioso en las competiciones.

El ciclo mítico del *Pishtaco* o *Naqaq* acompaña períodos rituales y de grandes transformaciones de la sociedad andina. Estos personajes fueron especialistas de cultos oficiales en el período prehispánico, encargados de proveer de hombres y animales a los templos con el fin de obtener, sangre, grasa y carne para llevar a efecto los rituales; a partir del período colonial y en el último siglo, esta especialización se

mitifica y el personaje adquiere una dimensión dudosa ya que posee cierto carácter sagrado pero al mismo tiempo es temido (Millones 1990, Ossio 1973). Documentalmente aparece identificado como una de las causas del movimiento del *Taqui Onkoy*. Identificado generalmente como un personaje extranjero: español, blanco o gringo, pocas veces como mestizo o indígena aculturado. Según el momento histórico que evoca el relato, este personaje aparece vestido de monje, soldado, mayordomo de hacienda, ingeniero, explorador, arqueólogo, maestro, antropólogo, guerrillero, militar. Siempre anda armado sea con lazo, machete, cuchillo, puñal, carabina, fusil, pistola, metralleta. Ataca sólo de noche y preferentemente en lugares aislados. Su función esencial es asesinar a los indígenas para extraer la sustancia vital de cada cuerpo, la grasa, la cual será utilizada para beneficiar a los blancos en la composición de los medicamentos, para mejorar la aleación de los metales, para fabricar las campanas, para dar mayor firmeza a la estructura de las Iglesias, de los puentes, de los edificios, luego sirve también como lubricante para los camiones, los tractores, los aviones, los armamentos, los ordenadores y en los últimos años el rumor afirma que es un producto que se vende para pagar las deudas al FMI (10).

La grasa que busca este personaje ocupa un lugar privilegiado dentro de las representaciones andinas. Esta sustancia se encuentra presente como ofrenda en todos los ritos, sólo que en el período prehispánico se trataba de la grasa de animales, a partir de la conquista española la grasa buscada se permuta por la grasa de los indios y para la sociedad indígena esto significó y significa no sólo la muerte sino también la captura del alma así como la manipulación de la vitalidad inherente a ella. Los negros esclavos igualmente son víctimas de este miedo de perder la vida a causa de la grasa que buscan los españoles. Una parte de ellos piensan que les llevan a América con el fin de matarlos, extraerles la sangre para carenar los barcos y sacarles la grasa para comerciar con ella. El terror de los indígenas y el miedo de los negros, atraviesa rápidamente pueblos y regiones como una epidemia. En las prácticas medicinales que se desarrollan en Europa en el siglo XVI, los médicos hablan de las virtudes curativas y los benéficos efectos de la sangre, del cerebro, de la médula y de la grasa humana. Estas sustancias preciosas se vendían en tiendas exclusivas y tenían una enorme variedad de usos y aplicaciones: aparentemente fortificaba, disolvía congestiones, calmaba dolores, espaciaba las contracciones, ayudaba a las cicatrizaciones, servía como unguento milagroso a los paralíticos y epilépticos. En el caso preciso de la grasa mezclada a otros ingredientes era más penetrante y permitía movilizar las articulaciones y otras partes deterioradas del cuerpo. Los españoles al llegar a América no se olvidaron de estas prácticas tradicionales europeas, utilizaron intensamente la grasa de los indígenas, sobre todo la de los obesos con el fin de aliviar y curar las heridas tanto de los mismos conquistadores como también las de los caballos. Lentamente se construye y se fija en la memoria colectiva indígena un personaje enigmático con características de un siniestro carnicero que mata a los indios, los mutila y los corta en pedazos buscando la grasa, es un auténtico «comedor de hombres». Algunos estudiosos sugieren una relación con Viracocha, porque el nombre de este, tiene una faceta que significa mar de grasa.

El *Pishtaco* en el período colonial entra en las formulaciones y en las representaciones andinas, pero la elaboración se hace a partir de la presencia de los españoles; se trata siempre de un personaje blanco, feroz y agresivo. Se dice que es protegido por las ordenes religiosas, porque los hospitales y conventos son lugares donde se almacena la grasa. Los eclesiásticos protegen al *Pishtaco* dándole un carácter sagrado a los escogidos como víctimas. Así, los gordos y fuertes sirven de pilares de las estructuras de iglesias, capillas y hospitales. La grasa que buscan para incorporar al metal que servirá para fabricar las campanas, debe venir de víctimas seleccionadas por la belleza del timbre de su voz, así la campana tendrá una sonoridad más intensa y mucho más armoniosa. De esta manera, el blanco se integra en el circuito sacrificial en tanto que sacrificante. El indio sacrificado es la víctima, la tierra la destinataria y el *Pishtaco* el sacrificador. Mientras en el período colonial, el *Pishtaco* es concebido y protegido por los eclesiásticos, por los hacendados y por las autoridades civiles, en el período contemporáneo es enviado y protegido por un gran propietario, por los administradores de minas, por los ingenieros de caminos, por el gobierno peruano, inclusive por universidades y centros de investigación como el CNRS, a través del etnólogo que hace su trabajo de campo. En los últimos años, varios de los ciudadanos extranjeros trabajando en el mundo indígena ya sean médicos, ingenieros, etnólogos han sido acusados de *Pishtacos*. En realidad es la economía de mercado que da otro aspecto al actual personaje del *Pishtaco* o *naqaq*. La

grasa antes sólo se usaba sin fines lucrativos, ahora se comercia; antes servía para darle mejor sonoridad a las campanas, solidez a capillas e iglesias, curaba las heridas de los españoles y de sus animales, hoy sirve para pagar las deudas con el exterior, incluso se dice que el gobierno peruano vende al extranjero la grasa que extrae utilizando metralletas bajo el pretexto de luchar contra la guerrilla. Últimamente, el Pishtaco si aún conserva su rol de sacagrasa en el mundo rural, en las ciudades se interesa en un tráfico mucho más lucrativo y devastador: extrae ciertos órganos como corazón, riñón y ojos a sus víctimas y los vende al extranjero a precios fuertes. Han aparecido también, en versiones recientes, Pishtacos «sacasangre» (11).

Existen otros ciclos míticos olvidados en los estudios recientes, en que los héroes son los cerros, las montañas, los ríos, los lagos, las lagunas y otros espacios andinos conocidos como espacios de Apus y Wamanis, espacios de vientos, nubes, lluvias, granizos, arcoíris; todos ellos pueden tomar también formas humanas y animales. En los relatos, estos espacios vivos de los Andes en algunos casos son más importantes para lo que llamamos ciclos míticos que los héroes o personajes descritos como personas. Estos espacios andinos están presentes en la cotidianidad de las sociedades andinas y se presentan por ejemplo bajo la apariencia de cerros que caminan, que vigilan, que hablan, que comen, que beben, que castigan, que protegen, que mantienen relaciones de parentesco y de alianza entre ellos, que tienen mujer e hijos, etc. Cada comunidad está bajo la protección de la elevación más cercana y actualmente es a través de los *yachaq* o curanderos, *pongos* o servidores como estas montañas están en relación con los indígenas. También son particularmente importantes los ciclos relacionados con los orígenes de los pueblos o de las comunidades andinas, construidos con material de origen diferente y que permitió una elaboración simbólica, un razonamiento colectivo tomando como punto de partida la experiencia histórica, la vida religiosa y los elementos necesarios para una visión global de la sociedad y el mundo.

Sobre el rol que tenían las mujeres en los ciclos míticos, existen pocos trabajos específicos. Únicamente se señala la relación estrecha que tienen con la agricultura y con la fauna. Entre las más frecuentemente mencionadas en los ciclos y en los ritos tanto antiguos como actuales, desempeñando el papel de ancestros fundadores, aparecen la Pachamama que es la tierra, hermana y a veces mujer de Pachacamac; la Mamacocha que es el mar, la Mamaacxo la papa, la Mamacoca la coca. La Mamaquilla que es la Luna, hermana y mujer del Sol, creadora de los seres de sexo femenino, su culto sólo estaba a cargo de las mujeres, se decía que la Luna era más poderosa que el Sol porque aparecía igualmente tanto de noche como de día. El primer día de luna nueva era esperado por ser propicio y entonces le ofrecían mayores sacrificios de comida, chicha, animales vivos, aves y niños de cinco años, su culto esta relacionado con el período de lluvias y es transmitido y conservado hasta hoy a través de la Virgen de la Guadalupe (Rostworowski 1983). La Mama Raiguana ligada al origen de las plantas cultivables de la sierra y de la costa, anunciaba las posibles y luego seguras guerras. La Mama Huaco o Mama Sara, mujer fuerte, guerrera y varonil, conquistadora de las tierras fértiles, es ella quien cultiva el primer maíz pero también es caníbal, gran hechicera, se la celebraba con abundantes libaciones de *chicha* en el mes de abril; en su recorrido se desplaza de sur a norte. En la región de Huarochiri, Chaupinamca, la mayor de cuatro hermanas, ella misma hermana de un héroe fundador, diosa de la fertilidad, preside las fiestas de la cosecha en la región del ciclo mítico Pariacaca y Pachacamac, se ocupaba de animar el *camac* de las mujeres de la misma manera que Pariacaca lo hacía con los hombres. Su fiesta integrada al calendario católico se celebraba y duraba cinco días hasta las vísperas de Corpus Christi. En su recorrido se desplaza de este a oeste (12). Urpayhuachac, mujer de Pachacamac, madre de los peces y de las aves marinas, la representaban bajo la forma de una paloma. Su fiesta se realizaba cuando sembraban y hacían las sementeras; en su recorrido se desplaza de oeste a este. Todas estas mujeres tienen un hijo o dos o tienen mellizos, algunas veces se menciona al padre de los niños pero en la mayoría de los casos es notable la ausencia de éste; en un solo caso se habla de viudez porque el padre muere, y en otros desaparece simplemente y la montaña que representa a la diosa en la sierra central tiene ese nombre: cordillera de la viuda. En todos los casos, estamos frente a un binomio madre-hijo o hijos. Nos da la impresión de que, en los Andes, el elemento femenino es autónomo e importante que no tiene necesidad del elemento masculino para existir. Estas mujeres tienen y gozan de la capacidad de alentar y vitalizar a la humanidad tanto como los dioses o héroes (Rostworowski 1983).



## **II. La ritualidad andina**

Los estudios sobre el rito andino son más abundantes en cuanto a la producción etnográfica, sin duda porque el investigador puede describir con minuciosa atención y con todos los detalles que los métodos exigen. El rito que se trabaja es lo que se observa, por lo tanto se puede medir, se puede incluso participar y se puede compilar fácilmente. Hay verdaderas antologías que describen ritos y rituales, de tal manera que se puede hablar de tratados de ritología andina con sus características propias y con los elementos que distinguen a los Andes de otras tradiciones rituales. La mayoría de los investigadores contemporáneos utilizan datos prehispánicos para comprender materiales etnográficos, olvidando que el rito y el ritual andino evoluciona y tiene una historia, que en su mayoría no son expresiones de una concepción religiosa que pueda remontar a los tiempos prehispánicos. Muchos de ellos no analizan detenidamente los antiguos gestos litúrgicos así como las adaptaciones, las adecuaciones y las repercusiones que se han efectuado con la introducción del sistema litúrgico romano, sin dejar de lado el aporte cultural y político español. La tradición católica, el trabajo del clero secular y regular, las represiones y extirpaciones durante todo el período colonial han sido suficientemente intensas y repetitivas como para imponer esquemas rituales a las tradicionales celebraciones litúrgicas así como para recrear una lógica ritual específica en los Andes. Por este motivo es necesario tener en cuenta la larga y enorme experiencia religiosa de los Andes y lo que ella utiliza para expresarse y para emitir las razones que la justifican.

Los gestos y actos rituales andinos contemporáneos pasaron por los esquemas litúrgicos católicos y por la persecución de los extirpadores de idolatrías que recluyeron a los hechiceros o depositarios de los cultos prehispánicos. Por muy tradicionales que sean los gestos y los actos litúrgicos andinos contemporáneos se puede afirmar que todos o casi todos están atravesados por la simbología cristiana, aparte de que utilizan símbolos católicos y se desarrollan en un contexto relativo a muchos de los principios litúrgicos cristianos. Es cierto que muchos de los gestos y los actos rituales se conservan y continúan con las tradiciones de origen precolombino como la utilización de las hojas de la coca, la grasa de la llama, el sango del maíz, la chicha y otros elementos materiales del rito andino popular; pero al lado de éstos se encuentran también simbióticamente presentes la cruz, la devoción a los santos, las oraciones, las plegarias, las palabras, los conjuros, las formulas sagradas introducidas por el catolicismo. Habría que decir que el rito andino viene marcado desde mediados del siglo XVII cuando las doctrinas estaban provistas y equipadas, cuando las cofradías empezaron un trabajo absolutamente activo, cuando hubo una predicación intensiva de los misioneros para difundir la fe cristiana, cuando las visitas y revisitas de los templos, de las villas y pueblos atraen y mantienen a la población indígena dentro de los cuadros de la Iglesia. También, habría que destacar el rol de intermediarios que desempeñan los caciques quienes eran los depositarios de las tradiciones andinas y por otro lado se encargaban de alentar una síntesis religiosa que materializaban y daban el ejemplo sufragando los gastos en la construcción de iglesias, encomendando lienzos y pinturas murales sagradas, creando y fundando cofradías y haciendo respetar el ritmo anual de la vida agropecuaria en dos grandes períodos: el de abril a agosto seco, de cosecha y de buena salud, y el de septiembre a marzo lluvioso, de siembra, de enfermedad y de muerte.

En cuanto a los sistemas calendáricos y litúrgicos en los Andes, algunos cronistas sobresalen por presentar descripciones detalladas sobre el período prehispánico. Igualmente los calendarios litúrgicos actuales en los Andes definidos en función del nacimiento, de la muerte y de la resurrección de Cristo tienen muy poca vigencia simbólica en los Andes, más bien los acontecimientos rituales siguen los momentos más importantes del ciclo santoral católico dominado por las advocaciones de las diferentes vírgenes, de los santos, de las cruces, de los señores jesuses, cristos y jesus cristos, los cuales engloban todavía algunos rituales fundamentales del calendario prehispánico y colonial sobre los que ha habido un enorme trabajo de condensación, de reinterpretación de la relación del hombre con la naturaleza y con los dioses. Analizando los diferentes materiales existentes sobre los rituales podemos distinguir una concepción, una síntesis y una actividad andina-católica que ofrece como resultado un primer e

importante período de cosechas-estación de sequía, un segundo momento que es la estación definida de lluvias-período de sembríos, existiendo entre los dos un período de separación o de transición. Las fiestas del calendario litúrgico temporal no corresponden a las fiestas contemporáneas de gran relieve, más bien, como ya dijimos antes y lo reiteramos, los períodos son tres, empiezan y van de abril a julio, luego viene agosto, se reinicia en septiembre y termina en marzo.

### **A. Tiempo solar-masculino, de cosecha, alumbramiento, sequía, armonía**

La reconstrucción del calendario incaico es un juicio de valor y una verdadera contribución para la etnología andina, porque el tema no sólo repercute para conocer mejor los aspectos agrícolas de la región andina sino también para acercarnos con más precisión al ciclo ritual precolombino, colonial y contemporáneo. De ahí se desprende la importancia que tiene el estudio de los calendarios de ayer y de hoy para evaluar la justa repartición de las fases rituales. En los últimos 20 años se observa una renovación en los estudios de este tema. Las investigaciones sobre astronomía prehispánica andina constituyen los fundamentos de lo que podría llamarse una ciencia andina prehispánica. A partir de las observaciones y de los materiales codificados por los diferentes cronistas, igualmente a través de una serie de estudios que cruzan etnohistoria y etnografía andina y también de un acercamiento entre el análisis mítico y astronómico, se investiga la definición del espacio sideral, la función astronómica y simbólica del Sol y de la Luna, los fenómenos meteorológicos, así como las estrellas y las constelaciones con el fin de determinar los períodos de actividades rituales intensas que fijan los calendarios agrícolas y de pastoreo andino así como los diferentes ritos de paso, de propiciación y de protección de los dioses.

El sistema astronómico inca cubre los siguientes estudios. El sistema de *ceques* que es una descripción ideal del Cusco y sus alrededores repertoriado por los cronistas Cobo, Molina y Polo, quienes describen 328 lugares sagrados o *huacas* que tenían una significación particular en la historia de los Incas. Cada *ceque* era un santuario, un hito geográfico, un conjunto de espacios sagrados que estaban dispuestos en una línea imaginaria en forma de rayos, estas líneas totalizaban 41, partían y a la vez convergían en el centro del Cusco. El culto de cada *ceque* o *huaca* como su mantenimiento estaba asignado a determinados grupos sociales o *ayllos*, y a los linajes o *panacas*. Estos *ceques* servían también para efectuar observaciones astronómicas y para fijar casi de manera cartográfica, el sitio exacto donde se encontraban los puntos, los pozos, las vertientes o los ojos de agua utilizados en el sistema de irrigación. Los *ceques* representan un mapa en el cual se ubican las aguas y los terrenos que pertenecían a cada *panaca* y *ayllu*. El estudio pormenorizado de los *ceques* ha permitido descubrir los principios de la organización social incaica, tales como la tripartición, la cuatripartición y la decipartición, así como ha posibilitado el reconstruir el calendario inca de 13 meses, las ceremonias ligadas a ellas y los sacrificios respectivos. Los Incas, observaban en el mes de octubre la salida del Sol, su ascensión y su paso por el zenit; a partir de ello podían anunciar la estación de lluvias y el inicio de las celebraciones de sembríos. En las noches, igualmente observaban la constelación de las Pléyades, su desaparición en abril marcaba el inicio de la estación seca; su reaparición en los primeros días de junio marcaba la fiesta de las cosechas y también el inicio del calendario inca (Zuidema 1989, Sherbondy 1986). Las otras observaciones astronómicas las presentaremos integradas a los ritos y fiestas patronales andinas.

El ritual de la Capacocha o de la Capac Hucha que se efectuaba durante el mes del Armuray estaba dedicado a la cosecha, una vez finalizados los trabajos agrícolas. Entre abril y julio se realizaban fiestas de reconocimiento y de gratitud, muchas de ellas asociadas al ancestro inca Mama Huaco, que les había dado el primer maíz. Hasta hoy día, Mama Huaco es la diosa de la cosecha del maíz en el Cusco y la protectora de la papa en los pueblos del lago Titicaca y en otras regiones de los Andes. Capac Hucha significa obligación, culpa, pecado del soberano, pero de manera más extensa y en un sentido profundo que va más allá del rito es la «cosa secreta del Inca», el privilegio que tiene solo el Inca de beber con su padre el Sol en nombre de todos, es el mensaje que el envía a través de la libación a otros señores, a otros santuarios, a otros lugares sagrados, es la alianza entre el Inca y las demás autoridades andinas en

el mejor tiempo del año, el tiempo de cosechas. En este período numerosos sacrificios no solamente de llamas sino también de niños acompañaban las festividades. Por el estudio de este ritual tanto en el Cusco como en otros pueblos andinos casi se llega a la conclusión de que el período de la cosecha corresponde al período de sacrificios humanos. A partir del período colonial, para perpetuar la intensidad de la fiesta de la cosecha, la sociedad indígena, a través de decisiones de los curacas y los Incas, adoptó y fijó el inicio de la cosecha haciéndola coincidir con la Semana Santa. Luego celebraron y mantuvieron el culto a las Pléyades realizando algunas peregrinaciones importantes a sitios sagrados como el Qoyllor Riti. Los otros ritos y cultos trataron de integrarlos durante la celebración de la fiesta católica de las cruces, del Corpus Christi, 60 días después de Pascua de Resurrección. Sin embargo, hay que advertir que a la celebración colonial de Corpus se integraron más elementos de procedencia española que indígena y estos elementos llegaron a tener un valor prehispánico en la imagen colonial de la fiesta inca de la cosecha que originalmente no le correspondió. La cosecha fue considerada una fiesta de mayor categoría en el calendario inca, mientras que la fiesta de Corpus fue igualmente la más importante de las fiestas públicas de los españoles. El Inca Raymi, fiesta de los incas o del Inca esta registrado en abril por Guamán Poma (1615) y por Pérez Bocanegra (1631). Estos cronistas, al registrarlas, están constatando un ejemplo de integración de las culturas inca y española dentro de la sociedad colonial. Luego la fiesta del Inca Raymi tomará el nombre de Inti Raymi (1944) y será celebrado el 24 de junio, sin olvidar por tanto que, a partir del siglo XVII, el drama de la captura y de la muerte del Inca Atahualpa comienza a ser representado en las fiestas votivas urbanas como en el mundo indígena (ver los trabajos de J. P. Husson).

Durante la época de cosecha todo es armonía y felicidad, al son de la música y siguiendo su ritmo los hombres remueven la tierra, cortan los tallos en tanto que las mujeres arrancan y recogen los frutos maduros y repiten en coro los cantos de alegría triunfal, el *harawi* de las cosechas que son loas dedicadas al acto de hacer parir la tierra. Con cantos, danzas y risas, pero también con plegarias se honra a la Tierra, al Señor, a los santos y espíritus protectores del lugar. Una vez realizada la cosecha y finalizada la selección de las semillas, viene el almacenamiento de los productos igualmente en un ambiente festivo. Actualmente la fiesta de las cruces y otras advocaciones se realizan durante la cosecha del maíz, papa, trigo, cebada y bajo la denominación de Hatun Cruz, Qolqa Cruz, Mal Agüero Cruz, Cruz Calvario (Pentecostés) pero todas están ligadas a la constelación de las Pléyades y del Escorpión, a la Cruz del Sur, al solsticio de junio. Coincidiendo con la época de las cosechas, estas fiestas se celebran durante todo el mes de mayo, siendo también reconocidas como fiestas de agradecimiento.

Los ritos ligados al pastoralismo, celebrados por los pastores y los ganaderos también se enmarcan en el período de la cosecha y son los que cierran el primer período festivo agropecuario andino. En este sentido hay varios ensayos sugestivos sobre Santiago, Wamani o Illapa. Bajo la denominación española de «rodeo», marca, herranza o *senalakuy* asociado a las fiestas de san Juan, del apóstol Santiago, de la Virgen del Carmen, se reúne, se contabiliza y se marca el ganado, desde finales de junio y durante todo el mes de julio. Una serie de ceremonias propiciatorias rodean la actividad ganadera y los ritos se realizan con el fin de obtener sea la fertilidad, sea la fecundidad y el incremento del ganado, las ofrendas rituales en estos períodos son enormes y variadas. Igualmente con el fin de atraer la bondad divina, se practica el sacrificio de animales para ofrecer a los dioses el corazón y la sangre del ganado sacrificado. Según la importancia que tenga la ganadería en la localidad, puede haber una fiesta ceremonial para cada tipo de animal, es decir, una para los bovinos, otra para los ovinos, también para los camélidos, asnos y caballos y en algunos lugares para los porcinos, todas ellas acompañadas de música, danzas, cantos, comidas y bebidas.

## **B. Tiempo de transición**

Durante la estación seca, en los meses de julio y agosto, entre el período que va desde el fin de la cosecha a la siembra, sobresale el culto a las montañas con nevados, a las lagunas y a los lagos donde nacen los

ríos y distribuyen el agua. También en esta etapa del año se realizan los enormes trabajos físicos y actos rituales de mantenimiento anual de los canales de irrigación, lo que implica una serie de responsabilidades, de obligaciones sociales como también un período de sacrificios. La etnografía de los ritos de la limpieza de las acequias, los estudios arqueológicos de los diferentes templos dedicados a los héroes míticos ligados a fenómenos meteorológicos o a lugares dispensadores de agua como Wallallo, Viracocha, Pariacaca, Illapa, nos permiten tener una aproximación de los problemas de irrigación prehispánicos pero también actuales, para destacar así algunos aspectos importantes de los contenidos y del comportamiento ritual. El agua, sea del mar, de las lagunas, de los ríos, de las vertientes subterráneas, de las lluvias, está considerada como *yacumama* o madre agua, es el principio de vida, es una fuerza vital. Es una fuerza masculina cuando proviene de las montañas y de los ríos, transformada en el semen fertilizador de la tierra y asociada entonces a la vida. Es considerada principio femenino cuando se trata del agua del mar, de las lagunas, de toda esa cantidad de agua estancada, ligada entonces a la muerte y asociada al mismo lugar de origen común de los antepasados. Las divinidades que controlan el agua son los *Wamanis* o *Apus* locales, la Pachamama y los antepasados. Estas entidades son propiciadas a través de ciertas ceremonias y de *mesas*; éstas últimas tienen sus orígenes en la utilización de altares portátiles por parte de los sacerdotes católicos en la época colonial, que se realizan al momento de la limpieza de los canales de irrigación durante la cual se toma las decisiones necesarias sobre la distribución del agua para la irrigación y se planifica el segundo ciclo del calendario agrícola de siembras y de crecimiento de los cultivos. Mientras se realiza la ceremonia son depositados en lugares estratégicos o pueden ser vertidos en los ríos o lagunas los objetos ofrecidos como regalos: coca, grasa animal y feto de llama, productos agrícolas seleccionados, ropa, flores, vino, aguardiente, chicha, sangre de los animales sacrificados, cenizas, hierbas aromáticas, etc. El ingrediente fundamental y obligatorio en todos los rituales andinos es la concha de mar o *mullu*. Así se evidencia permanentemente la veneración dada al mar o *Mamacocha* y se resalta el rol que tienen las conchas como intermediarias entre el mar y el agua de riego. Desde el período prehispánico, el mar, los lagos importantes, y las fuentes de agua fueron concebidas y tenidas como *pacarinas*, lugares especiales en los cuales tuvieron su origen los antepasados. En este sentido los rituales del período de la *situa* están ligados también a los rituales de los ancestros o a la fiesta de los muertos (Sherbondy 1982, Greslou 1989, Valiente 1986).

Una vez finalizadas las cosechas, realizado el almacenamiento de los productos agrícolas y la contabilidad del ganado, hay necesidad urgente de renovar la fertilidad de la tierra y prepararla para su nuevo período de embarazo. En cualquier caso la fertilidad y la maternidad tiene un precio y por eso es necesario el «pago» a la tierra que es la devoción y el respeto constantes por la Pachamama. Los estudios andinos referentes a los cultos de la Pachamama, los símbolos que la expresan y los diversos actos y gestos rituales que la acompañan cubren diferentes momentos del año, pero la mayor parte de las obligaciones rituales se realizan fundamentalmente en el mes de agosto. En los Andes centrales se da mucha importancia y se resalta insistentemente su totalidad femenina y maternal, bondadosa y exigente; además la población hace una íntima relación entre el culto a la Pachamama y el culto a la Virgen María a través del carácter bondadoso y maternal que reconocen en ambas. La Pachamama hace por el campesino aproximadamente lo mismo que, según la mariología tradicional, la Madre Virgen hace por sus hijos. Generalmente es representada como una mujer vigorosa, bondadosa, dueña del espacio doméstico, del territorio comunal y de la fecundidad del universo y con ella se debe brindar y beber en cada actividad agraria y además se le debe entregar ofrendas en el mes de agosto, cuando ella, una vez finalizado el alumbramiento o la cosecha, está sedienta, hambrienta y debilitada. La fiesta de la Asunción de la Virgen, llamada comúnmente Virgen Asunta y familiarmente Mamacha Asunta, se celebra fastuosamente realizando el «pago a la tierra» para la Pachamama y pidiendo la fecundidad a la Virgen. Las festividades de san Lorenzo, santo Domingo, san Jerónimo, celebrados en agosto en muchas comunidades de los Andes, igualmente sintetizan, a través de varios días festivos, este doble homenaje.

Tanto en el discurso como en la práctica ritual andina, la *challa* u ofrenda a la Pachamama va a la par con la invocación a la Virgen María. En los rituales realizados con el fin de proteger todos los actos y circunstancias que acompañan la vida agrícola y ganadera, luego de pronunciar las plegarias y las fórmulas rituales específicas, a veces en silencio o a veces en voz alta y de acuerdo a las necesidades, se

*challa* es decir se ofrenda la coca y una bebida alcohólica: *chicha*, cerveza, aguardiente, pisco, ron, vino. La Pachamama recibe la coca y absorbe la bebida arrojada sobre ella y luego, de inmediato, siguiendo su ejemplo beben y mastican la coca todos los presentes. Esta *challa* se ha incorporado a otros sectores de la vida moderna. Es el caso del sector comercial, se *challa* antes de establecer un contrato de compra o venta, también al momento de bendecir un local o un camión, se demuestra así que la vida no sólo proviene de la Pachamama sino de la pluralidad con otras fuerzas socioeconómicas, pero que no pueden existir independientemente. Tanto a la Virgen como a la Pachamama se les ora, se les ruega, se les pide gracias y favores, para conseguirlo se les ofrenda velas. La vela es un símbolo propicio, calido, evocador, convocante. Significa varias cosas al mismo tiempo: pedidos, angustias, lagrimas, expectativas, agradecimientos, gozo. Este rito efectuado con las velas, se realiza sobre todo en los templos, en las casas, en las capillas, en las grutas donde hay una representación de la Virgen María. Mientras la *challa* a la Pachamama se hace en campos abiertos, el de la Virgen María se realiza en espacios cerrados y construidos. La *challa* es colectiva, familiar, grupal; el rito de la vela contiene más bien un acto y un gesto individual. Muchos de estos gestos y prácticas se amalgaman, aunque parecerían órdenes rituales diferenciados.

### **C. Tiempo lunar-femenino, de lluvias, enfermedades, gestación, batallas y muerte**

La tercera fase del calendario ritual empieza en el mes de septiembre, mes de Coya Raymi, cuando se realiza el ritual de la *situa*. Es el inicio de los sembríos mediante la irrigación, la tierra está labrada y abierta; entonces empieza el período de su fecundación. Con el ritual de la *situa* se trata de alejar y de conjurar las enfermedades, los males, las pestes y los infortunios que aparecían cuando se terminaba el período de sequía y empezaban las lluvias. Se relaciona la enfermedad con las lluvias y entre septiembre y marzo se suceden el mal ánimo, las enfermedades y la muerte. Por tal motivo, en este período crítico se realizaban actos purificatorios y ritualmente se conjuraba para alejar las influencias nefastas y los males, sobre todo en las ciudades y en la capital que era el Cusco. La limpieza, que había empezado en el mes de agosto con la preparación y reparación de los canales de irrigación, se intensifica en este período, dirigido al buen funcionamiento del cuerpo y a la conservación de la salud. Las mujeres preparaban el *sango*, masa elaborada con harina de maíz y mezclada con la sangre caliente de una llama recién sacrificada. Con este *yaguarsango*, respetuosa y ritualmente se ungía la cara, las extremidades y el cuerpo, y se cubría las puertas y el interior de las casas, así como algunas de las provisiones almacenadas. Luego, arrojaban una parte de esta masa a los ríos para purificar el agua. También consumían colectivamente el *sango* con el propósito de renovar un pacto entre los originarios y los extranjeros y además con el fin de asegurar mejor el período de la siembra. En los pueblos estos ritos de purificación se realizaban a la llegada de las primeras aguas de las lluvias esperadas, que eran consideradas excelentes tanto para el inicio de las siembras y por tal razón se ofrendaba, y se creía también que estas aguas de la primera lluvia se llevaban con ellas las enfermedades, los males y los pecados arrastrándolos muy lejos. Los homenajes a san Miguel Arcángel, san Rafael, Señor de la Exaltación de la Cruz, Mamacha Rosario, san Francisco se enmarcan en este período con muchas ceremonias y fiestas alusivas (13).

Todo este período se encuentra asociado con el agua pero también con una lectura astronómica del cielo. En estos meses de intensas lluvias, se cree que el agua llega hasta la Vía Láctea, la cual es percibida como un *mayu* o río en el cual se encuentra la constelación Yacana que tiene la forma de una enorme llama negra sedienta que bebe el agua de los manantiales y del mar cada noche para evitar los desagües y desbordes de los ríos. Los ojos de la Yacana, o sea las estrellas Alfa y Beta de la constelación del Centauro, tiene su posición baja en el mes de octubre y la cabeza de la Yacana esta en su punto más bajo en el horizonte cuando bebe las aguas del océano y luego tiene que orinar para fecundar y nutrir el universo con el fin de que las lluvias circulen nuevamente. También el arco iris interviene en el balance hidrológico porque es el que absorbe el agua de la tierra y la conduce al cielo para convertirse de nuevo en lluvia. Los ritos de las ofrendas y celebraciones al arco iris y a la Yacana son intensas sobre todo en las noches (Zuidema 1989).



En este rubro, igualmente están asociados los ángeles, cuyo culto y devoción es uno de los más característicos a lo largo de los Andes. Desde los inicios del período colonial tanto en la pintura mural como en los lienzos, en la escultura virreinal andina así como en el calendario de fiestas, el tema de los ángeles se impuso fácil y rápidamente. Los cuadros de la escuela sevillana y el libro apócrifo de Enoc llegan a América y a partir de los talleres de pintura y escultura de Lima y del Cusco. Una serie ilimitada de ángeles invaden y cubren las paredes de iglesias y capillas de los pueblos andinos. En estas series, con gran derroche de inspiración e imaginación, encontramos en primer lugar a los arcángeles, luego a los ángeles guerreros con características militares de la época, que son conocidos como arcabuceros/alabarderos/abanderados; enseguida aparecen los ángeles pacíficos o de la guarda, y finalmente con mucha importancia los ángeles músicos y los serafines. De alguna manera, en estas series angelicales, los artistas andinos plasmaron el conocimiento que tenían del universo, de los astros, de las estrellas así como también de los fenómenos meteorológicos, geológicos y naturales. De tal manera que, a partir de los ángeles de Enoc que tienen una multitud de funciones, se desarrolló la estrecha devoción de los pueblos andinos. Así, Baradiel es el ángel príncipe del granizo, Barahiel del rayo, Calgaliel del sol, Kokbiel de las estrellas, Laylahel de la noche, Matariel de la lluvia, Ofaniel de la luna, Raamiel del trueno, Raasiel de los terremotos, Rathiel de los planetas, Tuhtiel del viento, Salgiel de la nieve, Samsiel del día, Zaamel de la tempestad, Zaafiel del huracán, Zawael del torbellino, Ziquiel de los cometas. Tampoco deja de estar presente en el calendario de ritos y creencias, el ángel caído Lucifer, que es identificado en el cielo como el Lucero del anochecer y del amanecer, del crepúsculo y de la aurora. En realidad se trata del planeta Venus, identificado por los andinos como la estrella Venus, la única estrella que no tiene lugar fijo en el firmamento por ser un planeta y por lo tanto en su movilidad aparenta una enorme caída (Gisbert 1980, Zuidema 1989). Durante los meses de septiembre y octubre, a lo largo de los Andes se rinde homenaje a los ángeles, al momento de celebrarse la fiesta de san Miguel, de san Rafael, del Ángel de la Guarda; y en las fiestas de las Vírgenes de la Merced y del Rosario, los ángeles acompañan y resguardan a las vírgenes en las procesiones. Cuando los campesinos se dirigen a los ángeles, en la mayoría de casos se trata de rogativas con el fin de solicitar la protección de los primeros sembríos y el buen crecimiento de los cultivos, pero también se cree que los ángeles cuidan el cuerpo del individuo contra las acechanzas malignas y protegen de las malas amistades.

Durante la primera estación de lluvias y de sembríos, las divinidades suelen mostrar mucho celo e irritación, la ira divina puede manifestarse a través de las alteraciones pluviales, de pestes y enfermedades que de esta manera ponen en peligro el crecimiento de las plantas, el desarrollo y maduración de los frutos y la futura cosecha (Ortiz Rescaniere 1995). Por tal motivo, en octubre y noviembre, entre la siembra de la papa y del maíz, en algunas regiones se han conservado los antiguos *takis*, danzas rituales tradicionales, acompañadas de cantos, en que se enfrentan dos grupos de danzantes: los *Huaris*, agricultores originarios de los valles interandinos y de la costa, contra los *Llacuaces*, pastores guerreros que bajaron de la puna y de las cordilleras. En algunos casos, se trata de un encuentro entre dos mitades, entre barrios o entre comunidades como una repetición de un acto primordial en que se afrontaron dos antiguos grupos especializados, y en otros se trataría tal vez de una fiesta con la función de integrar a los foráneos. En este sentido, esta fiesta aún hoy vehicula la crisis y la fragmentación de las identidades andinas porque, jugando sobre la oposición Huari-Llacuaz y a través de estas disimuladas batallas rituales, se aseguraba la aceptación e integración de los inmigrantes. Al mismo tiempo, en este período de siembras, en el campo, en cada familia, las nueras enfrentan a los suegros, los dueños de las chacras acostumbran a arrastrar a una joven por encima de los surcos en donde se siembra, lo hacen con la intención de propiciar la fertilidad del campo. Terminadas las faenas, tomados de la mano, formando largas cadenas danzan la *qhachua* que propicia la fertilidad y luego se aman al borde de los campos por ellos surcados.

En noviembre, a la par que germinan los cultivos, también los muertos emergen de las entrañas de la tierra o bajan del cielo. Los ritos ligados al culto a los ancestros y al culto a los muertos, que recientemente fueron objeto de investigaciones sobre el tema de la muerte en los Andes, tratan sobre los gentiles y el origen de la muerte, los presagios y los sueños que anuncian la muerte; entre las prácticas funerarias: los juegos y rituales de velorio, los cantos y llanto de las mujeres, la intervención de los

rezadores de responsos, las comidas colectivas, las bandas y orquestas de música, el entierro y despedida del muerto, el lavatorio de la ropa del difunto, la visión de los muertos con el viaje y las peripecias del alma para llegar a su lugar de reposo o de nueva vida en el más allá, para lo cual el muerto es enterrado con los objetos que más utilizaba en vida, el papel de los animales, sobre todo el sacrificio del perro para acompañar al alma del fallecido. La descripción del día de finados o fiesta de las almas incluye el regreso de los difuntos, las ofrendas a los muertos, el rol que desempeñan las velas para dar calor y claridad a las almas, el segundo funeral o exhumación del cadáver. Los rituales de los difuntos ocupan una gran cantidad de días con sus noches y son de una intensidad social extraordinaria. Se bebe, se come, se baila, se reza, se juega, se acompaña intensamente al difunto durante el velorio y el entierro se hace con música, simbolizando la vida nueva que espera a la persona que muere (amplia información etnográfica, en Rojas Zolessi 1995).

El culto a los antepasados o *malquis* ocupaba un lugar esencial en el período prehispánico. Se les rendía un culto mezclado con reverencia y temor a las represalias, si estos quedaban insatisfechos de las ofrendas. Este culto se ha prolongado de alguna manera hasta hoy y se manifiesta a través de una estrecha relación con los espíritus de los muertos, una creencia firme en la supervivencia de las almas. Estos espíritus o almas tienen todos los atributos humanos menos la corporalidad que ellos han abandonado, pero poseen mucho más que el ser humano normal porque no mueren jamás. En los Andes, se desarrolla una expectativa de espera y una fraternidad enorme durante el regreso de estas almas en el mes de noviembre, mes en el que hay que recibir a las ánimas de los familiares, ofrecerles un banquete, colmarlos con los potajes y los platos preferidos que les gustaban cuando estaban con vida, darles calor con las velas y también embriagarlos con bebidas. Una vez finalizados estos ritos y satisfechos, los muertos retornan a su mundo. Cuanto mejor haya sido la recepción, con más fervor ayudarán éstos a que las semillas germinen, crezcan, se logren, y el próximo año regresarán más dispuestos hacia sus deudos. Los espíritus de los muertos tienen la obligación y la responsabilidad de preocuparse del bienestar de su grupo de descendencia en el mundo de los vivos y éstos a su vez tienen la obligación de venerarlos, recordarlos y esperarlos cada año (14).

Entre diciembre y marzo, época en la cual los campos cultivados se cubren de plantas y de flores, en numerosas regiones se inicia un período intensivo de batallas rituales, denominadas *chiaraje*, *tocto*, *tinkuy*. Se trata de combates festivo-rituales efectuados a fin de asegurar el ciclo productivo, una cosecha abundante, así como también la procreación y el incremento del ganado. Son verdaderas batallas campales entre pueblos vecinos, cuyos hombres se enfrentan a caballo y a pie; algunas veces también toman parte las mujeres. Hombres y mujeres ofrecen y entregan sus cuerpos a sus respectivos adversarios, que son sometidos a un enfrentamiento a base de golpes que producen heridas. Una muerte en estas batallas es considerada como la señal de que la tierra ha aceptado la ofrenda, la Pachamama necesitaba esta vida. Significa hacer un pago concreto a la tierra por los bienes recibidos o por recibir. La muerte unida a los sudores, a las lesiones, a la sangre y al dolor de los heridos alimenta y nutre a la tierra que está preñada; sin olvidar que también estos combates agradan a los espíritus tutelares de la comarca. Se trata, al mismo tiempo, de un sacrificio de sangre a la tierra que está fecundada y de la afirmación identitaria de los pueblos a través de una competición dual. En algunos lugares, las hermanas de los vencidos se convierten en los trofeos y en este caso se trataría también de ceremonias bélicas entre potenciales parientes políticos. Este período de batallas rituales, engloba el tiempo de carnaval, que es tiempo de juegos, diversión y aventuras, como una continuación y variante de las batallas rituales, porque se baila y se canta, se come y se bebe hasta la embriaguez. Y en todos estos momentos compiten y se agreden entre grupos, barrios, bandas por sexo. Es el período de los *jala-pato* o de la fiesta del arrancamiento de la cabeza y del desangramiento de los patos que se realizan a través de las carreras de jinetes a caballo, y el período de los *cortamontes* o del sacrificio de los mejores árboles que posee cada localidad. Estamos en la época en que los amores suelen tomar un carácter inesperado y turbulento, como las lluvias de fin de temporada. Actualmente, las confrontaciones deportivas y los bailes han ido sustituyendo, poco a poco, a las confrontaciones bélicas y los combates festivos (ver las revistas especializadas en folclore, Ortiz Rescaniere 1994).

---

## Notas

\* Este artículo es un homenaje a María Rostworowski.

1. En este trabajo hemos intentado presentar nuestra reflexión sobre la construcción y los procesos del fenómeno religioso en los Andes. Presentamos, de manera somera, el texto de un libro que estamos terminando. Hasta ahora los balances sobre temas religiosos, míticos y rituales han sido realizados a través de temas socioeconómicos o políticos y aparecen inventariados en los balances sobre estudios etnohistóricos. Sin embargo, hay tres esfuerzos últimos y estos son: Urbano 1982, Klaiber 1995, Marzal 1996.

2. No sólo se actualizó y cuidó las viejas ediciones sino también se integró el hallazgo de crónicas, como la de Betanzos en Mallorca y la de Cieza de León en Roma. Merecen especial mención las casas de edición y sería útil en el futuro hacer un comentario de ellas. En el Perú destacan principalmente la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica de Lima, el Instituto de Estudios Peruanos, el Centro Bartolomé de Las Casas, la Pastoral Andina, el Institut Français d'Etudes Andines.

3. Editado por primera vez en 1916, en la colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, por Horacio Urteaga, en 1989 aparece en Historia 16, con una introducción de Henrique Urbano y Pierre Duviols.

4. Las ediciones más conocidas son las de Trimborn, Arguedas 1966, Taylor 1980, en francés, y 1987, y la última de Salomón 1991.

5. Destacan los trabajos publicados por el Centro Bartolomé de Las Casas, el Instituto Pastoral Andino y la Pontificia Universidad Católica de Lima.

6. Los nombres más mencionados: Ymaymana Viracocha, Ticsi Viracocha, Con Ticsi Viracocha, Tonapa Viracocha, Tocapa Viracocha, Pachayachachi Viracocha. F. Aliaga está preparando un libro sobre 11 nombres que se le atribuyen a Viracocha.

7. Se encuentra en casi todos los registros etnográficos que abordan este tema.

8. Algunos grupos políticos y la izquierda peruana han utilizado el contenido de este mito y sus ambigüedades. Ver también Flores Ochoa 1973, 1992.

9. La relación entre justicia social y el color blanco lo desarrolla Sallnow 1987, en su libro sobre peregrinaje en los Andes y cultos regionales en el Cusco.

10. Existe un amplio registro etnográfico a lo largo de los Andes.

11. Este personaje se elabora en el mundo urbano, especialmente asociado a la necesidad de transfusiones sanguíneas, sector en el que existe actualmente un comercio intenso.

12. Hemos tratado de buscar las rutas y los recorridos efectuados por los héroes con el fin de ubicarlos en los espacios que ocupan.

13. En mi análisis de la división calendárica sigo absolutamente las correspondencias y las síntesis que hacen los andinos entre ritos, mitos y los ritmos ecológico-botánicos y astronómicos.

14. En todos los trabajos de campo que he realizado en el Perú, la fiesta del retorno de los muertos ocupaba un lugar importante.

---

## **Bibliografía consultada**

Acosta, José de

1590 *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Adorno, Rolena

1989 *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Albornoz, Cristóbal de

1988 *Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú (1581-1585)*. Madrid, Historia 16.

Arguedas, José María

1966 *Dioses y hombres de Huarochiri*. México, Siglo XXI.

Avila, Francisco de

1589? *Dioses y hombres de Huarochiri: Narración quechua recogida por Francisco de Avila*.

Traducción del quechua por José María Arguedas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

1987 *Ritos y tradiciones*. Editado por Gerarld Taylor. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Institut Français d'Etudes Andines.

Azoulai, Martine

1983 «Para la historia de la evangelización en América: Los confesionarios», *Allpanchis*, 13, 22: 127-141.

Bartra, Enrique (ed.)

1982 *Tercer concilio limense 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo concilio limense*. Lima, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

Betanzos, Juan de

1551 *Suma y narración de los Incas*. Prólogo y transcripción María del Carmen Martín Rubio. Madrid, Ed. Atlas, 1987.

Burga, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Celestino, Olinda y Albert Meyers

1981a *Las cofradías en el Perú*. Frankfurt, Editionen der Iberoamericana.

1981b «La posible articulación del *ayllu* a través de las cofradías», *Etnohistoria y antropología Andina* (Lima): 298-310.

Cieza de León, Pedro

1553 *Crónica del Perú*. Primera parte. Lima, Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia, 1984.

1553 *Crónica del Perú*. Segunda parte. Lima, Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia, 1985.

1553 *Crónica del Perú*. Tercera parte. Lima, Universidad Católica/Academia Nacional de la Historia, 1987.

Diez-Hurtado, Alejandro

1994 *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura (siglos XVI al XX)*. Piura, CIPCA.

Durán, Juan Guillermo (ed.)

1982 *El catecismo del III concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Duviols, Pierre

1973 «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y de complementariedad». *Revista del Museo Nacional* (Lima), XXXIX: 153-191.

1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y la colonia)*. México, Universidad Autónoma de México.

1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías en Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Flores Galindo, Alberto

1988 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes (1986)*. Lima, Editorial Horizonte.

Flores Ochoa, Jorge

1973 «Inkariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano», en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima: 301-336.

1992 «Mestizos e incas en el Cuzco», en H. Tomoeda y L. Millones (ed.), *500 años de mestizaje en los Andes*. Osaka: 168-183.

Fuenzalida, Fernando

1994 «La búsqueda», *Revista Antropológica* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú), 12: 1-25.

García Cabrera, Juan Carlos (ed.)

1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».

García Jordán, Pilar

1986 «La Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1821- 1862)», *Histórica* (Lima), 1: 19-43.

1988 «Estado moderno, Iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919)», *Revista Andina* 12: 351-401.

1991 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Garcilaso de la Vega, Inca

1609 *Comentarios reales de los Incas*. Lima, Ed. César Pacheco Vélez/Banco de Crédito, 1985.

Gareis, Iris

1992 «Religión popular y etnicidad: La población indígena de Lima colonial», *Allpanchis* 40, 2: 117-143.

Gisbert, Teresa



1980 *Iconografía y mitos indígenas*. La Paz.

Gonzales, José Luis

1989 *El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular*. Lima, Editorial Tarea.

Gonzales Salazar, Manuel

1970 *El Perú y el arte*. Lima, Ed. San Julián.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1613 1980 *El primer nuevo crónica y buen gobierno*. 3 vols. México, Siglo XXI.

Greslou, François

1989 *Visión andina y usos campesinos del agua*. Documento de estudio N15. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima.

Huertas, Lorenzo

1981 *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

1983a *Diezmos de Arequipa, 1780-1856*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1983b *Diezmos del Cusco, 1777-1853*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1984 *Tierras, diezmos y tributos en el obispado de Trujillo (Colonia- República)*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Hunefeldt, Cristina

1983 «Comunidad, curas y comuneros hacia fines del período colonial: Ovejas y pastores indomados en el Perú», *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (Lima), 2: 3-31.

Klaiber, Jeffrey

1980 *Independencia, Iglesia y clases populares*. Lima, Centro de Investigaciones Universidad del Pacífico.

1983 «Los partidos católicos en el Perú», *Histórica* (Lima), 2: 157-178.

1995 «Estudios recientes sobre la Iglesia en Perú, Bolivia y Ecuador: un balance historiográfico», *Histórica*, 2: 251-280.

Lowry, Lynn

1988 «Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima», *Allpanchis*, 32: 11-42.

Macera, Pablo

1977 *Trabajos de historia*. Tomo II-III. Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Mannarelli, María Emma

1985 «Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII», *Revista Andina* (Cusco), 1: 141-156.

Marzal, Manuel

1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima.

1988 *La transformación religiosa peruana*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1995 «El mito en el mundo andino ayer y hoy», *Revista Antropológica* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú), 13: 7- 21.

1996 «Un siglo de investigación de la religión en el Perú», *Revista Antropológica*, 14: 7-28.

Millones, Luis

1978 «Religión y poder en los Andes: los curacas idolatras de la sierra central», *Etnohistoria y Antropología Andina*: 253-276.

1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onkoy, siglo XVI*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1996 «Los esclavos de la Virgen de la Puerta: Historia y ficción del pasado», en H. Tomoeda y L. Millones (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos*, Osaka: 191-212.

Molina, Cristóbal de (el Cusqueño)

1575 *Relación de las fabulas y ritos de los Incas*. Ed. por Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid, Historia 16, 1989.

Nabuoka, Nao

1996 «La fiesta de Mamacha Asunta en la ciudad del Cusco», en *La tradición andina en tiempos modernos*. Osaka: 49-63.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Lima, Ed. Retablo de Papel.

1980 *Huarochiri 400 años después*. Lima.

1994 «Amores bélicos», *Revista Antropológica*, 12: 225-258.

1995 «Unas imágenes del tiempo», *Revista Antropológica*, 13: 141-166.

Ossio, Juan (ed.)

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor.

Pease, Franklin

1973 *El Dios creador andino*. Lima, Edición Mosca Azul.

Polo de Ondegardo, Juan

1571 *Relación de los fundamentos del notable daño que resulta de no guardar los indios sus fueros*. Madrid, Historia 16, 1990.

Ramos, Gabriela (y Pedro Guibovich)

1991 «La investigación sobre historia de los siglos XVI y XVII (Perú, 1980-1990)», *Revista Andina* (Cusco), 17: 165-219.

Ramos, Gabriela (y Enrique Urbano) (ed.)

1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglo XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Rojas Zolessi, Martha

1995 «Segundas exequias en el mundo andino y la noción de alma». *Revista Antropológica*, 13: 221-233.

Rostworowski, María

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1989 *La historia de Tawantinsuyo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Sánchez, Ana (ed.)

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Silverblatt, Irene

1982 «Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización», *Allpanchis*, 19.

1990 *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, Centro de

Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Stern, Steve J.

1982 «El taqui onkoy y la sociedad andina. Huamanga, siglo XVI», *Allpanchis*, 19: 49-77.

Sherbondy, Jeanette

1982 «El regadío, los lagos y los mitos de origen», *Allpanchis*, 20: 3-32.

1986 «Los *ceques*: código de canales en el Cusco incaico», *Allpanchis*, 27: 39-74.

Taylor, Gerald (ed.)

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri: Manuscrito quechua de comienzos del siglos XVII*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos e Institut Français d'Etudes Andines.

Titu Cusi Yupanqui

1570 *Relación de la conquista del Perú*. Ed. por Francisco Carrillo. Lima, Biblioteca Universitaria, 1973.

Urbano, Henrique

1976 «Lenguaje y ritual en el mundo andino», *Allpanchis*, 9: 121-150.

1981 *Viracocha y Ayar. Héroe y funciones en las sociedades andinas*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

1982 «Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes», *Allpanchis*, 20: 33-84.

1988 «Thunupa, Taguacapa, Cachi, introducción a un espacio simbólico andino», *Revista Andina* 6: 201-224.

1990 «Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onkoy», *Revista Andina* (Cusco), 8: 265-283.

Vargas Ugarte, Rubén

1971 *Historia general del Perú*. Lima, Ed. Carlos Milla Batres.

Varón Gabai, Rafael

1982 «Cofradías de indios y poder en el Perú colonial: Huaraz siglo XVII», *Allpanchis*, 17:127-146.

1990 «El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial», en Luis Millones (ed.), *El retorno de las Huacas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos,

Valiente, Tereza

1986 «La fiesta del agua en Puquio», *Allpanchis*, 28: 87-98.

Zarzar, Alonso

1989 *Apo Capac Huayna, Jesús sacramentado: Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Zuidema, Reiner Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, FOMCIENCIAS.

Zuidema, R. Tom (y Gary Urton)

1976 «La constelación de la llama en los Andes peruanos». *Allpanchis*, 9: 59- 120.

---

Publicado: 1997-10



