

Un balance de los estudios de la simbología de las montañas en los Andes

Sabino ARROYO

Facultad de Ciencias Sociales -
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)
sarroyoa@unmsm.edu.pe

Código ORCID: 0000-0003-0719-9078

RESUMEN

Los estudios del comportamiento religioso de los pueblos andinos aún no logran concitar trabajos en profundidad a los especialistas de la ciencia social, debido al preconcepción académica del «panteón de los dioses andinos» y por el contexto del proceso de desacralización urbana de nuestro tiempo. No obstante, algunos lograron elucidar las fórmulas rituales y las expresiones del mito como componentes e improntas del sistema religioso en acción. Y, en cuanto son hechos sociales, están relacionadas a las capacidades productivas, a los sentimientos sociales y al sistema de valores de su entorno.

Con esta preocupación nos proponemos mostrar un limitado resumen bibliográfico de aportes conceptuales, avances teóricos y registros etnográficos del pensamiento religioso andino contemporáneo. Partiendo de nuestra experiencia en la región de Ayacucho sobre el manejo conceptual del *pagapu* y *wamani* como ejes rituales de propiciación y núcleos duros de matriz cultural, en un contexto de los movimientos migratorios y de los conflictos sociales crecientes.

PALABRAS CLAVE: *mitos andinos, ritos andinos, simbolismo religioso, montañas sagradas*

Summary Vision on the Symbology of the Sacred Mountains of the Andes

ABSTRACT

Studies of the religious behavior of the Andean peoples have not yet been able to attract specialists in social science, due to the academic preconception of the «pantheon of the Andean gods» and the context of the process of urban desacralization of our time. However, some managed to elucidate the ritual formulas and expressions of myth as components and imprints of the religious system in action. And, insofar as they are social facts, they are related to the productive capacities, social feelings and the value system of their environment. With this concern, we propose to show a limited bibliographic summary of conceptual contributions, theoretical advances and ethnographic records of contemporary Andean religious thought. Based on our experience in the Ayacucho region on the conceptual management of *pagapu* and *wamani* as ritual axes of propitiation and hard nuclei of cultural matrix, in a context of migratory movements and growing social conflicts.

KEYWORDS: *Andean myths and rites, religious symbolism, sacred mountain*

INTRODUCCIÓN

EN ESTE ENSAYO NOS PROPONEMOS evaluar los primeros estudios etnográficos de los sistemas rituales y las tendencias míticas de la cosmovisión andina, concebidos como un patrón de pensamiento antropológico de la otredad. Si bien el ambiente cultural y la noción antropológica nos sugerían que estábamos frente a un sistema religioso del mundo andino vigente de tradición milenaria —véase Arroyo (1981, 1987)—, se continuó usando el concepto de sistema de creencias y prácticas religiosas debido a la cobertura académica y al consenso del *ethos* cultural.

Con esta perspectiva constituimos el grupo de investigación interdisciplinario¹ llamado Apumanta (tratado del *apu*) o Simbología de las Montañas Sagradas de los Andes. De manera concreta, se establecieron dos objetivos específicos: ubicar al *apu* Suparaura de Apurímac y reactualizar el significado de las Wakas Mayores de los cuatro suyos, registradas por el cronista Guamán Poma (1980) a inicios del siglo XVII. En esa línea, los hallazgos de los *apus* principales de Apurímac, con sus respectivas funciones (Suárez y Arroyo, 2021), exigen al menos una breve revisión bibliográfica sumaria de algunos de los aportes conceptuales, avances teóricos, registros etnográficos y criterios metodológicos de los estudiosos más influyentes en el caso de los Andes peruanos contemporáneos.

Además, la recurrencia de los saberes tradicionales, junto con las históricas y actuales turbulencias sociales étnicas, fueron nutrien-

1 En el 2017 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) reforma la política de investigación a partir de la conformación del Grupo de Investigadores (GI) interdisciplinarios, para mitigar el recurso presupuestal y lograr mejores resultados de las investigaciones científicas. Lo que nos permitió integrar colegas y estudiantes de las especialidades, de las facultades y de otras universidades nacionales y extranjeras, para promover debates de símbolos utópicos de la diversidad étnica andina, con interés e inspiración de aquellos que piensan y hacen su vida en algún rincón de su mundo y de lo nuestro.

do nuestras aspiraciones de seguir apostando por el sistema religioso andino como una forma de entrever la creatividad social y cultural de los actuales pueblos de esta región (inmersa en el mundo global de modernización urbana). Desde esta perspectiva, precisaremos los términos de *pagapu* y *wamani* como dos conceptos claves y ejes constantes del mundo relacional para explicar los principios operativos de la organización social y entender los marcadores etnoterritoriales en el complicado contexto de la multietnicidad del país: el *pagapu* como sistema ritual de propiciación a los *apu wamanis* polifacéticos y de sugestivos epónimos etnolingüísticos regionales, asociados a los efectos de la ecología social de ayer y hoy.

I. ESBOZO BIBLIOGRÁFICO PRELIMINAR: ESTILOS DE INVESTIGACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN CONCEPTUAL EN EL ESPACIO TEMPORE

La siguiente revisión bibliográfica es un avance de una reconstrucción esquemática de la visión, testimonio y vivencia de los docentes e investigadores de las ciencias sociales y humanas sobre el pensamiento y los hechos religiosos contemporáneos de los pueblos andinos. Presentamos los resultados reunidos en tres contextos.

1.1. PRIMERAS APROXIMACIONES INVOLUCRADAS Y FECUNDAS:

ANTES DE 1946

Aunque no trataremos las profundas preocupaciones de índole religiosa ni en la época colonial ni en el siglo XIX, no podemos dejar de anotar algunas apreciaciones de Alexander von Humboldt (1973, p. 19). En su visita a Cajamarca, realizada en 1802, el explorador recogió el relato del joven Astorpilco (hijo del cacique del mismo nombre) sobre un «jardín subterráneo» («huertas de oro» o «jardines encantados») bajo la ciudad, lleno de «árboles cubiertos de follaje de oro purísimo y delicadamente trabajados», donde se encontraba también una de las andas de oro de Atahualpa. Humboldt

considera que, dentro de su «extrema pobreza», los indios poseían estos «dorados sueños y fantasías» como una forma de «ilusiones y los ensueños un consuelo felizmente imaginado, para endulzar la desnudez y las miserias presentes». No obstante, estos «recuerdos vivos» alimentan la utopía permanente de las nuevas generaciones —como El Dorado— que reta el paso del tiempo social.

De modo similar, Vienrich (1959, p. 19) registra para 1905 relatos y creencias de la cosmovisión andina de Tarma, porque —según evocó posteriormente su discípulo y abogado Teodoro Morales— le «causa profunda pena el desconocimiento i la ignorancia en que vivimos respecto de la literatura incaica, pues las pocas obras y fragmentos conservados no bastan a enseñarnos el pasado glorioso de esta noble raza quechua» (Arroyo, 2004b). Incluso en 1802 ya hay contraposición a los mitos y sentimientos por la condición social de los últimos descendientes de Atahualpa. Así, a Humboldt (1973) le preocupa la extrema pobreza de la familia del curaca Astorpilco, que subyacía en la riqueza moral de sus mitos.

También el historiador Riva Agüero (1960), como resultado de su joven ritual de peregrinación por la sierra centro-sur del Perú y Bolivia antes de la quincena del siglo XX, admira y comenta —a manera de Cieza de León (1984)— sobre el paisaje andino y la actividad campesina. Riva Agüero hilvana su relato del presente con la historia social y religiosa del mundo precolombino y colonial, observando los mismos espacios que aún permanecen y muestran las innegables huellas y fuerza histórico-cultural de los pueblos. De tal manera observa y admira a su paso por el valle de Huanta en Ayacucho:

[...] soberbio anfiteatro de la cordillera oriental, lucían los nevados. Tres de ellos tienen los títulos más poéticos. A uno, el primero comenzando del norte, le llaman los indios *Santiago*, por el resplandeciente patrón de los españoles, a quien identificaron con las armas de fuego y el relámpago; al último hacia el sur, lo denominan *Rasubuilca*, que en el dialecto quechua-aymara de la región, significa, según Ca-

rranza, la montaña santa; y al centro le dicen *Cjoribuilla*, que equivale a santo y dorado.²

De dichos cerros sagrados, Rasuhuilca es el *apu* principal y hermano menor del *apu* Qarwarasu de Puquio y del *apu* Wamanrasu de Huancavelica. Los tres conforman un sistema de poder —un triunvirato— con dominio espacial (este-norte-oeste) en el manejo de los pisos ecológicos y el control de las relaciones de intercambio y reciprocidad social andina para los departamentos de Ayacucho y Huancavelica (Arroyo, 1981, 1987, 2008, 2009b, 2016; Anders, 1989).

Hildebrando Castro (1979, p. 115) estudió con acento sociológico la «religión: mitos, supersticiones y creencias» en su libro *Nuestra comunidad indígena* (1923), resultado de sus visitas y observaciones en la costa y sierra norte, el centro y sur desde 1904. Resaltó el «culto al muerto» como «reverencia al antepasado» y la consideró fuente «de toda religiosidad, [que] supervivió y continua[ba] manifestando en nuestros días a pesar de todas las conquistas y la imposición inquisitorial de las creencias cristianas». También observó, entre otros, la utilización de san Antonio en la medicina tradicional y el culto a Taita Mayo para que haga llover.

Asimismo, Castro (1979) analizó el curanderismo enmarcado en las «lagunas de las Huaringas» de Huancabamba como un caso de brujería local caracterizado por el culto al espíritu de las «lagunas y cerros encantados» y el arte de manejar la psicología de masas por parte de los afamados maestros indígenas —como el carismático Racchumi, con fama legendaria para ese tiempo—. De la misma manera, Castro (1979, p. 200) afirmó que los especialistas «consultan a los cerros misteriosos que suponen animados por un espíritu omnisciente a quien invocan con el nombre de “Taita Huamally”» y a los «cerros como oráculos temidos lo mismo que si fueran sus antiguos dioses». Por su parte, Raimondi (1956) no pudo acceder a la

2 Riva-Agüero (1969, p. 49).

admirada, codiciada, oculta y misteriosa laguna de las Waringas de la montaña sagrada de Chikwate Grande, en 1868 (Arroyo, 2004a). Sin embargo, Castro generaliza el curanderismo vinculado al culto del espíritu de los cerros en los departamentos de Piura, Lambayeque, Cajamarca, Áncash, Junín y Huancavelica, entre otros, de la costa y la sierra del Perú.

Estando en San Pedro de Casta (Huarochirí, Lima), Julio C. Tello y Próspero Miranda (1923, p. 475) testimoniaron, actuando como rigurosos observadores participantes, lo que escucharon, sintieron y vieron de las danzas y cantos de Wari-Wari, Walina o Waylina realizados en el contexto de la fiesta del agua (champería) asociado a los relatos, para inferir como «costumbres y ceremonias sociales del tiempo de la gentilidad», realizadas en honor a la «divinidad Wallallo».³ Y, también, sobre los «cerros considerados como sus *paqarinas* para rendir homenaje a los espíritus de sus ancestros que tienen sus moradas, y prodigarles los productos más selectos de sus cosechas agrícolas». Igualmente, Ortiz (1982, pp. 228-229) recoge relatos modernos en «Soqta Kuri: tres rayos» con distintas características, y ahora son las divinidades importantes: Wambo de Chaclla, Yañan Kuri de Huanso y el joven Soqta Kuri de San Pedro de Casta, quienes compiten por la lluvia para beneficiar a sus respectivos pueblos. Y Pariaqaqa para Huarochirí, como personaje bohemio (Ortiz, 1977), actualmente muy recordado en las fiestas del agua (Arroyo, 2007).

3 Los mitos de origen del dios Wallallo y de los hermanos Kuri se relacionan con la simbología de las montañas sagradas de la jurisdicción del Hirka Soqtakuri, y el bosque de piedras de Markawasi como el palacio de Soqta Kuri y el sitio de El Castillo como el templo de Wallallo. Además, señalan a Wallallo como el dueño de la lluvia, de los truenos y como fecundador aventurero que viaja a la región sur, por lo que se produce escasez de lluvia en la zona de San Pedro de Casta (Arroyo, 2007). Y al contrastar con las fuentes etnohistóricas del sistema de reducción por Diego Dávila Briceño de 1586, en la que destruyeron los adoratorios y las *nankas* protectoras, sustituyéndolas con la iglesia y las cruces.

Estas referencias y otras sirvieron de impronta al avance del indigenismo literario e ideológico que tuvo *Tempestad en los Andes*, una de sus expresiones mejor logradas. Su autor, Luis Valcárcel (1891-1987), contaba desde 1925 con una visión política organizativa y de proyección, que desde muy joven le permitió profetizar: «Sé, como un ladrón en la noche, ha llegado la nueva conciencia. ¿Quién la ha sentido llegar? No ladraron los perros centinelas. No hay ánades en el Capitolio. Pero la nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras» (Valcárcel, 1927, p. 21). Así, Valcárcel elevó aquella «conciencia» a nivel sociológico y cultural. De la misma manera lo hizo José Uriel García (1973, p. 23), quien consideró a los «*apus* andinos» como los que «engendraron a los indios, es decir, el alma indiana llena de aptitudes y posibilidades creadoras, y dieron resplandor y sentido a ese mundo caótico y fetab».

En esta línea, Mariátegui procesó los escasos materiales etnográficos, literarios, debates ideológicos y la situación política y económica para 1928, y priorizó el problema del indio como la cuestión agraria o la tierra para quien produce. Por ello, enfatizó que la literatura indigenista aún era «idealista y estilista» de los «mestizos» de un «lejano latido» y lo que suscitará sería «una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirlo» (Mariátegui, 1967, p. 292). Y en cierto modo, no le faltó razón cuando asevera que:

La conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catolicismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. Los tres «jircas», los tres cerros de Huánuco, pesan en la conciencia del indio huanuqueño más que el ultratumba cristiano.⁴

4 Mariátegui (1967, p. 294).

Intentamos entender esta inferencia en nuestro trabajo *Culto a los hermanos Cristo* (Arroyo, 2008), donde tratamos de explicar la estructura mental organizativa subyacente en las sociedades de los Andes, suerte de modelo arquetípico en la organización jerárquica de los dioses del mundo andino. Asimismo, describimos dos sistemas religiosos paralelos, yuxtapuestos y celebrados según los ciclos rituales y fiestas santorales (Arroyo, 1981). El sistema cristiano es usado sobre todo para identificarse con el mundo oficial exigente. Mientras que el sistema andino sirve para seguir dialogando con sus *apus* que moran en las montañas sagradas, para solventar el porvenir del tiempo, para expresar sentimientos relacionados con el parentesco y para vincularse recíprocamente con sus *ayllus* locales y las agrupaciones étnicas de su región, tanto en lo que respecta al manejo del espacio como a la economía de producción ampliada por el trueque.

Según la inferencia, parece que Mariátegui mantuvo contactos con la población nativa de la periferia limeña o migrantes de la siandina costeña, para denotar el comportamiento religioso. Porque siente el mito recuperado por Enrique López Albújar (1970) de los años veinte, influye en el rescate del indio como la fuerza redentora que viene de la tierra y/o de los «hirkas», demiurgos redentores del progreso real del país. «Los tres jircas» como «tres cumbres», «tres centinelas» o «tres jirca-yayag» (Marabamba, Rondos y Paucarbambas) que rodean a la ciudad de Huánuco, expresan la idiosincrasia y la cultura creativa del hombre andino huanuqueño, con gustos, rabietas y deseos humanos o son los «taitas» que hablan, comen o castigan: «jircas son los dioses» como la conversión de los tres grandes guerreros procedentes de la selva, la costa y la puna, atraídos por el amor de Cori-Huayta, hija bellísima del curaca Pillco-Rumi, quien deseaba ofrecerla al dios Pachakamaq y no a los guerreros ostentosos (López, 1970, pp. 10-11).

Mientras Harry Tschopik (1968) supo relacionar, en la década de 1940, la «magia de Chucuito» con el rito de la lluvia para

la producción y la ganadería. Este enfoque etnográfico le permitió considerar dicha práctica como una institución clave para la adaptación de las comunidades a su medio ambiente, y ya no como una creencia inverosímil.

1.2. ETNOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICAS INDISTINTAS:

HASTA LA DÉCADA DE 1980

Luego del influjo de las misiones científicas, corrientes antropológicas y proyectos de investigaciones de instituciones y universidades nacionales y extranjeras realizadas hasta las décadas de 1930 y 1940, se creó en 1946 el Instituto de Etnología y Arqueología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde entonces los docentes, estudiantes y egresados acrecentaron las investigaciones sobre distintos aspectos de los pueblos andinos, incidiendo en la condición social y la teoría del cambio cultural, como habrían deseado sus fundadores: Luis E. Valcárcel y Julio C. Tello.

Arguedas (1964, p. 235), antes de mostrar el proceso de cambio del pueblo de Puquio, reveló la presencia activa de la «religión local» y regional al señalar que: «Los Wamanis son las montañas, Señor Wamani. Hay mayores y menores. Don Pedro es el mayor de los Wamanis de Puquio, pero de los Wamanis de la región, hasta donde los naturales de Puquio consideran como zona familiar, el Qarwarasu es el mayor Wamani». Puquio, en el sur de Ayacucho, aún se desenvolvía dentro de las relaciones de jerarquía y oposición complementaria de los afamados cuatro *ayllus* ancestrales de origen precolombino durante la fiesta del agua: Chaupi, Qollana, Qayaw y Pichqachuri.

Como fruto de su propia observación vivencial participante y de sus entrevistas, Arguedas concluyó lo siguiente: «Las dos religiones cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas. Los préstamos son mutuos; existe sincretismo en ambos campos» (Arguedas, 1964, p.

268). Aparentemente son dos cultos religiosos en el mundo andino: culto a los santos patrones y culto a los *apus*. Aunque como estrategia de resistencia, los *apus* pueden llevar el rostro de Cristo o de Santiago, o montar su caballo para falsear al sacerdote o justificar al poder oficial dominante y excluyente. Y Cristo dios o los santos patrones no solo son convertidos en el rostro indio o andino, sino que cumplen casi las mismas funciones de los *apus* y, aún más, son asimilados y reestructurados dentro de la racionalidad andina (Arroyo, 2008, 2009b).

Mendizábal (1966) mostró la simbología del «Padre Awkillo», dueño del mundo de Huánuco; Henry Favre (1967) sobre el «Taita Wamani» del pueblo de Moya de Huancavelica, como culto de origen prehispánico de la etnia de los «Astos» y clasifica en «Sullka Wamani» (Wamani Menor) y «Qatun Wamani» (Wamani Mayor) como son «Waman-Rasu» y «Waman-Chiri» o «Tambraico», que protegerían material y moralmente a los pueblos de la jurisdicción de Huancavelica. Y Fuenzalida (1980) que integró el estudio de Favre, de manera concluyente define que la fiesta de Santiago en Moya enmascaraba el culto a «Taita Wamani».

En su tesis de grado, de 1970, dedicada a la religión rural de Cajatambo, en la sierra de Lima, en el siglo XVII, Lorenzo Huertas (1981) nos ofreció un estudio etnohistórico que nos ayudó a contrastar, confiar y reafirmar nuestros hallazgos etnográficos en la sierra centro-sur, sobre todo en lo que se refiere al marco conceptual, el procesamiento y análisis comparativo de los materiales de investigación. En ese sentido, la relevancia del trabajo de Huertas se enmarca en tres puntos. Primero, entendió la manifestación religiosa de los pueblos rurales de Canta, Chancay y Cajatambo de Lima como una «organización sacerdotal clandestina», en la cual existía todo «un cuerpo jerárquico de sacerdotes indígenas, encargados de mantener el culto a ídolos mallquis, conopas, etc.» (Huertas, 1981,

pp. 19-20).⁵ Estos especialistas fueron claves para preservar la conciencia étnica y la «estructura religiosa indígena».

Segundo, Huertas consideró la desestructuración del poder imperial inca como un tiempo liminal para la revitalización de los «viejos señoríos preincas, con sus usos y costumbres», dentro de los «cultos regionales sometidos a la clandestinidad por lo que sus conductores tuvieron que tomar formas muy especiales en cuanto a su organización» (Huertas, 1981, p. 24). Situación relevante, aunque relativa e incierta, porque las etnias aliadas al nuevo colonialismo gozaron de ciertas prerrogativas y consideraciones a diferencia de los opositores o rebeldes. No obstante, el contexto del proceso de enseñoramiento hispano de los siglos XVI y XVII abría tres caminos posibles a la sociedad andina: aceptar o rechazar a la religión inca que se va, rechazar o aceptar a la religión cristiana que se imponía como la nueva opción o, en su defecto, más peligroso pero generoso y trascendental fue decidir por la revitalización de sus dioses locales y regionales; aunque camino sinuoso y complejo con costo social que se prolonga hasta nuestros tiempos.

Tercero, mostró la formación jerárquica de los «sacerdotes nativos», según la clasificación de Arriaga (1999, p. 44): «sucesión», «elección» y por «voluntad propia». Los dos primeros vinculados a la decisión del poder político de los curacas y la tercera salían del pueblo como son los «curanderos» y «adivinos» de «oficios menores» para los «viejos y viejas» como una forma de ganarse la vida. Y hoy aún lo es en la figura de los *pongos* o *kamayoq*, *waringueños*,

5 Según Huertas (1981) se generó la «gran revuelta» del pueblo Osaque en 1665, por el abuso en los obrajes, que salieron en «procesiones pidiendo a sus camaqueños» (dioses poderosos) para dar fin a la «explotación»; y, de manera similar, habrían proseguido en 1725 en San Pedro de Paccho conducido por el «famoso quipucamayoc indígena», que también organizó grandes procesiones a la manera «gentílica hacia los cerros para pedirles que se levantasen a habitar juntos y procrear varones para que no se perdiese la generación de su pueblo» y evitar la «desaparición de la raza indígena» (Huertas, 1981, pp. 21-22).

alto mesayoq, awk'is, paqos, yatiris o *yachayniyoq* como los sacerdotes del mundo andino (Arroyo, 2009a).

Y en las circunstancias de efervescencias sociales, políticas agrarias y preocupaciones académicas se fundó en 1968 la revista *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto») por el Instituto de Pastoral Andina de Cusco, siendo su director Mons. Ricardo Durand Flores del obispado de Cusco. Desde sus inicios, *Allpanchis* se destacó por la divulgación de una serie de etnografías de la cosmovisión andina —en especial los tres primeros números— y, a su vez, por mostrar las «líneas de acción pastoral para una Evangelización que respete y fomente los valores culturales del pueblo campesino aymara y quechua de la región sur-andina del Perú». ⁶

Luis Dalle investigó entre Apurímac, Cusco y Puno el «despacho», considerándolo sinónimo del *pagapu* y afirmó que consiste en un rito que «perdura» en «servicio a la Pachamama o pago a la tierra o *mesakuy* o *alcanzo*», entre otros términos en retribución a los «frutos que nos da» (Dalle, 1969, p. 139). Luego mostró la función del «Despachante, paqo o altomisayok» en el proceso ritual a la «Madre Tierra» para una «buena parición de las ovejas». El *despachante* «ofrece a los Apus, a los puquios, a los pozos, a los linderos de la hda., a todos los lugares donde residen espíritus» (Dalle, 1969, p. 141). Dalle afirmó que «nuestros campesinos rinden culto a la tierra (Pachamama), a los cerros (Apus); y podemos añadir a las lagunas, al sol, a las rocas, al rayo, etc.» y se preguntó si son politeístas. Finalmente, aseguró que para el hombre andino «la tierra vive, piensa, reacciona como ser viviente y racional. El cerro, el nevado vive, piensa, aprueba o desaprueba» (Dalle, 1969, pp. 146-147).

6 Ver la presentación a la segunda edición de *Allpanchis*, núm. 1, por Hugues, director ejecutivo del Instituto de Pastoral Andina (en octubre de 1973). Además, señala que los tres primeros números estuvieron a cargo del P. Luis Dalle, como director ejecutivo.

Así, Dalle impulsó la antropología aplicada de la religión andina con compromiso, empatía y responsabilidad personal e institucional más allá de la Iglesia y de la doctrina cristiana. Y en memoria a su temprana muerte (1922-1982), el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) reunió en *Antropología y evangelización desde el runa* (1983) sus trabajos sobre las formas rituales, matrimonio de ensayo, significado del año nuevo y la responsabilidad del prelado de Ayaviri (con la introducción de Diego Irrazaval).⁷ Dalle nunca dejó de admirar, reconocer y reiterar que:

A pesar de cuatro siglos y más de prédica y de represión, clandestinamente, de noche o en la soledad de las punas, los campesinos quechuas y aymaras *conservan casi intactos los cultos y creencias de sus antepasados*. Y a mucho honor para ellos: es una esperanza para mañana, *pues se edifica sobre lo que resiste*.⁸

Dalle exhortó a los agentes de su «Pastoral Religiosa»: «El día en que tomemos en cuenta las opiniones del campesino, puede resultar que tengamos que pensar cambio, desarrollo para nosotros mismos antes que para “los otros”» (Dalle, 1983, pp. 50-51); entablando diálogo y no imposición, igualdad y no discriminación, entre otras sabias enseñanzas para la gente, la ciencia social y la sociedad moderna.⁹

7 Diego Irrazaval es otro sacerdote progresista de nacionalidad chilena que huyó de la dictadura de Pinochet al Perú y se asentó como especialista en ciencias humanas y teología de la liberación. Véase su página web personal (<https://www.diegoirrazaval.cl/curriculum-vitae/>).

8 Dalle (1983, p. 50). Énfasis nuestro.

9 Efectivamente, mientras escribía este artículo, entre diciembre de 2022 a febrero 2023 se vienen suscitando grandes movilizaciones sociales que conmocionan al país, por la crisis de gobernabilidad entre el poder ejecutivo y la intransigencia del poder legislativo; donde los principales actores decisivos y consecuentes son los pobladores quechuas y aymaras de Puno, Cusco, Arequipa, Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica, entre otros. En estos momentos, Lima la capital está convulsionada con la avalancha popular llegada de los Andes, en reclamo de sus

El padre Marzal (1969) mostró el proceso de la catequización pastoral de los siglos XVI y XVII, con el fin de replantearse la tarea evangelizadora en relación con los dominicos (desde 1530), mercedarios (desde 1533), franciscanos (desde 1535), agustinos (desde 1551) y jesuitas (desde 1568), con el previo aprendizaje de las lenguas nativas, con estudios de la «cultura indígena», el establecimiento y ejecución de los concilios, la participación en el sistema de reducción de los pueblos rurales y la conculcación de la educación cultural y religiosa a través de los concilios y sínodos. Como resultado, cierra su visión respondiendo a su pregunta: «¿Llegó a ser el indio un verdadero cristiano?» Luego de observar las denegaciones de Mariátegui y Valcárcel, a través de la noción de Kubler, Bayle y Borges (que confluyen en la posible «conversión de los indios»), Marzal (1969, p. 120) afirma en su ensayo «La imagen de Dios en Urcos» (1970), basándose en las muestras de la encuesta a adultos y estudiantes, lo siguiente:

Se trata del Dios único de los cristianos. Y aunque los campesinos de la zona sigan tributando cierto culto a algunos dioses de su panteón tradicional prehispánico, como los Apus o la Pachamama, parece que el centro de toda su vida religiosa lo ocupa el Dios personal de los cristianos. El campesino no sigue siendo un panteísta materialista, como cree Mariátegui, ni un pagano que da culto a sus dioses prehispánicos bajo formas cristianas, como opina Luis E. Valcárcel (1): el campesino cree en el Dios de los cristianos.¹⁰

Marzal (1985) incorporó el controvertido concepto de «sincretismo» al reafirmar que: «Hay sin duda un claro sincretismo religioso, aunque parece que el lugar central lo ocupa el Dios personal de los cristianos», en el sentido más impersonal que ayuda en el más

derechos y por la democracia negada. Recordando lo que fue la «Cabalgata de los Andes».

10 Marzal (1970, p. 37).

allá. En cambio, para la vida diaria y personal, el campesino «acudirá a la Pachamama o a los Apus o a los demás espíritus intermediarios que pueblan su mundo sacralizado». Y para dar mayor énfasis a su idea, responde a la pregunta de uno de los catequistas rurales que integran a los «cristianos de base»: «¿Puede un campesino cristiano ofrecer un “pago a la Tierra”?». Es decir, centra su atención en el problema de la «conciencia religiosa» de los campesinos de la «mancha india (Huancavelica, Ayacucho, Abancay, Cuzco y Puno), que durante las noches del mes de agosto se reúnen en sus casas para ofrecer el pago a la pachamama» (Marzal, 1971, p. 116).

A partir de su experiencia directa e indirecta y del resultado de las discusiones mensuales de los catequistas de la región de Puno, culminó su artículo con la motivación, en tono dubitativo, sobre el «análisis del pago a la Pachamama»:

Se parte del supuesto de que el pago resulta funcional para la cultura campesina de los Andes, pues no puede explicarse de otra manera su supervivencia. Es un rito de la religión popular agraria pre-incaica, que ha soportado la invasión de la religión y cultura de los incas y de los españoles, aunque no creo que soporte la invasión de la civilización técnica moderna.¹¹

Con esta conclusión de pesimismo o de sentencia al porvenir andino dejó a la libre determinación de los catequistas «tomar sus propias decisiones», con «perspectiva de la teología andina», respeto a la «libertad religiosa» y por la «Iglesia andina».

Esta hipótesis será ampliada y profundizada en otros trabajos. Por ejemplo, en «Estudios sobre religión campesina» (1977) y «La transformación religiosa peruana» (1983) se propuso poner «punto final» a los debates de fines de la década de 1960 y 1970,¹² con el

11 Marzal (1971, p. 124).

12 Fuenzalida (1980) recedita los materiales recopilados en la comunidad de Moya, dentro del «Proyecto Huancavelica», con el mismo título publicado en *Cuadernos*

epílogo siguiente: «Sólo deseo sintetizar mi pensamiento, diciendo que juzgo suficientemente probada la transformación religiosa de la acción indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del XVII» (Marzal, 1983, p. 439). No obstante, reapertura el debate alrededor de la simbología de los dioses y de las montañas sagradas de los Andes.

Óscar Núñez del Prado (1969) dirige una expedición interdisciplinaria y registra los *apus* y sus mitos en su trayecto a la comunidad de Qero en 1955. Ilustra que la montaña «Waman-ripa» es el «Apu tutelar de la región» de los «valles y cañones profundos», coronado por la nieve perpetua. Y con el mito de origen del pueblo de Qero muestra la jerarquía de los dioses del cerro: Roal como «espíritu creador» y «Jefe de los Apus», primero crea a los «ñaupa *machus*» (viejo antiguo) que se revelan como poderosos y a quienes castiga creando el sol resplandeciente (Núñez del Prado, 1969, p. 7).

De manera similar, Juan V. Núñez del Prado (1970, p. 69) recogió, en distintas temporadas de trabajo de campo (1964-1968) y con la participación de los estudiantes de Antropología de Cusco, imprescindibles informaciones de la cosmovisión andina de los quechuas de Apurímac, Cusco y Puno y recapituló los mitos de origen del dios Roal como creador de los *apus* y *ankis* de bajo rango, del mundo, de las plantas, de los animales y de la humanidad. Por esta vigencia y la presión oficial de la religión cristiana, secundó la noción de Valcárcel sobre el enmascaramiento de la religión andina y dice:

Antropológicos, núm. 8, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde muestra que la «fiesta de Santiago no es una celebración cristiana»: «El desplazamiento de las honras debidas al santo es justificado con la identificación entre Santiago y el Wamani. Pero con ello cesa toda presencia de lo cristiano en este culto. El personaje pagano absorbe al apóstol por completo y son los rasgos del primero los únicos que aparecen en toda descripción» (Fuenzalida, 1980, p. 160). Por eso, hablar de «Santiago» en Huancavelica y Huancayo es hablar de la fiesta del ganado para honrar a los *apus* de la localidad y de la región.

De este modo, la sociedad india, frente a esta constante presión religiosa ha respondido en defensa de sus propias creencias, convirtiéndolas en expresiones de cultura encubierta. Pese a esta medida y la fortaleza del sistema autóctono, éste ha sufrido una serie de influencias de parte del sistema religioso de la cultura invasora, habiendo a su vez, influido también en él, como veremos más adelante.¹³

Igualmente intentó generalizar a Roal como dios supremo que habita en las altas cumbres nevadas, como lo sucedido en Ausangate y Sallqantay de Cusco, Ampay de Abancay, Pichu-Pichu de Arequipa y Carabaya de Puno. Y reforzó, apoyándose en J. Rowe, que los «poderosos picos del Ausangate (visible del Cuzco), Vilcanota, Coropuna y Pariacaca eran extensamente adorados» (Núñez del Prado, 1970, p. 70). Además, denotó formas de agrupación y jerarquización de los *apus* Ausangate, Wanakauri, Qañáqway y Qolqepunku en la relación de la tetralogía superior de su jurisdicción regional, como el *apu* Sallqantay con Wayna-Qorqor, Runtuqayán y el *apu* San Cristóbal, a diferencia de otros con atributos y poderes de rango local e inmediato para las comunidades. Incluso refirió que algunos *apus* de sexo masculino y femenino, todos ellos tributados en los meses de agosto y septiembre, por intermedio de los *paqos*, eran responsables de preservar y difundir la religión andina, según su categoría.

Convincentemente, Núñez del Prado (1970, p. 117) concluyó asegurando que «[e]l mundo sobrenatural indígena tiene vigencia inmediata como rector de la conducta humana, ya que las faltas o pecados de los individuos reciben sanciones inmediatas y tangibles». Del mismo modo, Juvenal Casaverde (1970) enfatizó:

Al hacer un estudio del mundo sobrenatural de los quechuas contemporáneos, se debe tener en cuenta que ellos, a pesar de considerarse católicos, practican muchas de las costumbres incas con sus creencias y supersticiones, conjuncionadas con las prácticas religiosas del catolicismo

13 Núñez del Prado (1970, p. 68).

traído por los conquistadores españoles, cuyos elementos han penetrado hasta los poblados más aislados, donde gran parte de las prácticas religiosas tradicionales se han camuflado bajo formas de ritos católicos.¹⁴

El *apu* Rual (Roal) es poderoso y de mucha sabiduría que habita la montaña sagrada Ausangate, mientras su esposa «Pukara Panti Llijlla» ocupa la baja altura y es reconocida como una «mujer opulenta y trabajadora». Así muestra que todos «Los Apus tienen vida semejante a la humana, son amos y señores en sus dominios, no solo de las cosas y animales, sino también de los hombres; son capaces de presentarse cuando los especialistas en su culto los invocan» (Casaverde, 1970, p. 141) o son los «runa michiq» (pastor de la gente). La jerarquía organizativa sería semejante al sistema de cargos políticos de la misma comunidad Cuyo Grande: *apu* Sunpichu como el alcalde o el gobernador, *apu* Muru Wiksa como segunda y el *apu* Qepu Loma como el regidor. Todos celebrados con el *tinkay* y el «despacho entero» en el lunes de carnaval y el 24 de junio de San Juan, siempre precedidos por el *paqo* en la tradición de las etnias quechuas y aymaras.

En el número 3 de la revista *Allpachis* se reunieron etnografías de diferentes ritos ganaderos y agrarios, sobre todo con relación a la siembra y cosecha, a la Pachamama, santos patronos y otras ceremonias de la cotidianidad anual del campesinado andino sureño. En estas discusiones, Rodrigo Sánchez (1971, p. 3), empleando ideas de la antropología clásica, señala que dichas manifestaciones corresponden a las «acciones culturales de religión natural que todavía persisten entre nuestros campesinos de los Andes», como una «realidad mundana». Mientras Dalle (1971) etnografió la celebración de *Musuq Wata* o el Año Nuevo Andino del 1 de agosto en el distrito de Quisjana de Cusco, a cargo del *paqo*, registrando los elementos y los procesos rituales en alusión a los *apus* y la Pachamama.

14 Casaverde (1970, p. 139).

Por su parte, Jorge Flores (1971, p. 68) registró el culto comunal al monolito Wak'a Awicha, ubicado en la cumbre sagrada de Paqo Qhawa, «cerro tutelar» de la comunidad de Ch'eqa Pupuja de José Domingo Choqewanka, provincia de Azángaro en Puno. En su estudio hizo notar que, a consecuencia del hurto de la Wak'a Awicha —llamada «Anselma» o «Petrona»—, se produjo la gran sequía que ocasionó la hambruna, la escasez de los pastos de ganado y fuertes vientos y heladas. Estas condiciones adversas solo cesaron cuando se produjo el retorno de la Waka.¹⁵ Nuevamente con su presencia, a la comunidad ya no le falta las lluvias de siembra y el pasto fresco necesario para la multiplicación de los ganados.

De ese modo, se denota la presencia permanente de los *apus*, de la Pachamama y de otros espíritus tectónicos que intervienen de manera decisiva en múltiples actividades: en la siembra, cosecha y almacenamiento de los productos; en el cuidado, la mejora y la multiplicación colorida de los ganados; en la salud corporal y mental y el bienestar de las familias nucleares, extensas o de los *ayllus*; en la buena suerte de los viajeros comerciantes y de los peregrinos migrantes a las urbes; e incluso en los acontecimientos y ceremonias comunales. Un ejemplo de lo último es el del *chiaraque*, la «batalla ritual» o la «guerra simbólica» entre los *ayllus* de los *cheqas* de Kanas con los *ch'unchos* de Chumbivilcas de Cusco, legendarios oponentes de la región, la cual se desenvuelve bajo la mirada y arbitraje del *apu* Chiaraque y del *apu* mayor del «majestuoso nevado Gongonilla» (Barrionuevo, 1971).

Alfonsina Barrionuevo (1971, p. 79) infirió el significado de estos «juegos viriles» que «entre jóvenes de veinte pueblos y comunidades, armados a la usanza de sus antepasados inkas, tienen por

15 Según el relato son varias Wakas a nivel de parentesco como el «Apu Tila» de Ch'eqa Pupuja y Petrona de Arapa. Las tres hermanas pertenecerían a los *ayllus* de Qhora y Torqoto (aunque es implícito los Che'qa Pupuja) de toda esa zona montañosa.

objeto propiciar al mismo tiempo la fertilidad de la tierra y conquistar el favor de los dioses legendarios». Porque, señaló, los «Apus verán con agrado a los vencedores» y si «hay muertos es señal de que la tierra ha aceptado sus ofrendas»; y para los perdedores sentenciados «por su falta de valor y empuje, sólo habrá hambruna y calamidades». Lo que implica la presencia propiciadora y auspiciadora permanente de los dioses en parejas complementarias, en las exigencias de la identidad, la territorialidad y el quehacer cotidiano de los pueblos andinos.

En esta línea de motivadoras etnografías, la tesis de Ulpiano Quispe (1969) y el trabajo de John Earls (1973) trataron sobre el rito ganadero y la estructura organizativa de los dioses andinos de las comunidades sureñas de Ayacucho (Choque Huarcaya, Huanacasancos y Sarhua), que muestran la liturgia pecuaria en alusión a «Taita Wamani» como «dios tutelar y antepasado de linaje» y que el «Wamani es la deidad más importante del panteón quechua en la vida diaria de la gente. Él tiene poder sobre la vida y la muerte del hombre y es considerado como el propietario absoluto de la estancia» (Earls, 1973, p. 398). Y entre las formas de representación hay «Wamanis abogados, sacerdotes y policías» o que tienen «apariencia de ricos mistis»; y reconocen a Rasuwilka y Qarawarasu como los «jefes» principales (o montañas «capitales») de todos los Wamanis del departamento de Ayacucho, que tienen el poder de parlamentar con el presidente de la República, para la prohibición de la caza furtiva de sus vicuñas.

Este poder simbólico de los dioses andinos es, desde la perspectiva etnohistórica, reforzado por Luis Millones (1980), quien señaló que el «culto a las wakas» está relacionado a la fecundidad y multiplicación de los ganados. Culto permitido, según este autor, por los sacerdotes y las autoridades de la administración colonial de los siglos XVIII y XIX, para cumplir con los impuestos requeridos. Además, sostuvo que las comunidades siguieron «proveyendo de los sacerdotes a sus guacas» por la «existencia de una religión orga-

nizada y coherente, practicada por la población indígena colonial» (Millones, 1978, p. 40). Lo que exige formularse la pregunta: ¿Los «apu wamani» de hoy son las mismas «wakas» o divinidades de la colonia o de los tiempos precolombinos?

1.3. REDESCUBRIENDO EL SISTEMA RELIGIOSO DEL MUNDO ANDINO

La década de 1980 se distingue por los estudios temáticos de especialización relevante que impulsan las unidades de posgrado de las universidades nacionales (maestrías y doctorados), como es la antropología de la religión, entre otras, para hacer inteligible el significado social de los mitos y los símbolos rituales de las sociedades andinas, asociados a la estructura familiar, organización social y distribución espacial.

Valderrama y Escalante (1988) muestran la organización comunal a través de la jerarquía de los «Mallkus» de Colca, Arequipa, en el contexto de la fiesta del agua. Gabriel Martínez (1989), en la fiesta del ganado, distingue que el culto a los «Uywiris» (lugar sagrado) constituye el culto a los «dioses de los cerros» a nivel del «sistema de los Uywiris» o sistema de organización de los Islugas (comunidad pastora aymara del Norte Grande de Chile); en la figura de las divinidades «criadores» y «protectores» de la «estancia» de las familias y grupos sociales.

Asimismo, Efraín Cáceres (1988, p. 83) registra el papel de los *apus* dentro de la medicina andina y en la percepción relacionada con la profunda religiosidad de los pacientes y de los especialistas («altomisayoq»: curanderos y oferentes), quienes entienden que los «Apus son dioses que viven en cerros o nevados y toman el nombre del cerro» y señala a los apus Sallqantay, Ausangate y Sacsayhuamán entre los principales. Del mismo modo, Rodolfo Sánchez (2014, p. 15) consigna «bajo la tradición oral en torno a los Apus Awsangate, Sawasira y Pitusiray, Mallmanya y Yanawanga» de Cusco y Apurímac, como dioses regionales.

Y para reforzar el origen de los dioses del cerro, Abraham Valencia (1987, p. 11), luego de participar en la transcripción y traducción del mismo relato de Jorge Flores (1971), también indaga sobre la «Wak'a de Suyu» de la comunidad de Suyu de Sicuani (Canchis, Cusco), como «una deidad mitomorfa felina» llamada «Qowa Wak'a», reconocida como la Waka principal del lugar, protector y sustentador de los *ayllus* de la comunidad con la lluvia y la abundancia en la producción agropecuaria. Similar caso nos muestra Carlo Ordóñez (2022),¹⁶ con el monolito antropomórfico llamado «Taita Hilario Pillco» de Bellavista de la comunidad de San Lorenzo de Pachas en Huamalíes, Huánuco, y señala a modo de «retorno de los *jirkas* como expresiones líticas que legitiman y fortalecen la continuidad de la cosmovisión andina: la historia del poderoso Taita Hilario Pillco». Así, dan cuenta sobre el «culto de una escultura lítica sagrada de origen prehispánico» que corresponde al mundo sagrado de los *jirkas*, por sus atributos y poder omnipresente.

Estas representaciones antropomórficas, a manera de tótem, abren otra vía de análisis sobre su condición histórica, étnica y simbólica de los dioses andinos de hoy. Y al parecer estamos frente al proceso de representación de los *apus* en monolitos antropomórficos o imágenes divinas que hayan aparecido (*paqariq*) y descendido de las montañas sagradas (*paqarinas*) a los acreditados templos de las ciudades de cada región étnica y florecieron antes de la conquista hispana: unos fueron enterrados secretamente o se camuflaron en algún paraje, otros retornaron enigmáticamente a su templo natural y muchos cayeron en el camino de la extirpación de idolatrías.

En la literatura oral andina es común la existencia de relatos sobre las conversiones de los templos, los palacios y las ciudades en lagunas y/o en montañas («aldeas sumergidas»). En su defecto afir-

16 *Construcción del territorio simbólico andino: El caso de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas al Qbapaq Ñan*. Tesis para optar el grado de magister en Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

man que dentro de la Madre Tierra, las lagunas o los cerros existen templos o palacios arcanos repujados de oro y plata pura donde habitan, se consagran y enseñorean los afamados «Taita Wamanis» con sus propias jerarquías (Arroyo, 2008, 2009b). En este modelo arquetípico, los mayores aún consensúan que la ciudad de Ayacucho se encanta o se convierte en una laguna azul a la medianoche del Año Nuevo o que el «Señor de Unupunku»¹⁷ de Cusco cuida a la catedral para que no se hunda en el encanto del gran manantial.

Como resultado de una propuesta multidisciplinar que abordan los oráculos o templos precolombinos, Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (2008, p. 19) reunieron estudios arqueológicos enriquecidos por materiales etnohistóricos y etnográficos sobre los antiguos dioses mayores. Entre ellos, merecieron trabajos prestigiosos dioses como Catequil (Topic, 2008), Pariacaca (Astuhumán, 2008), Coropuna y Solimana (Ziólkowski, 2008) y Pachacamac (Ecckhout, 2008), cuya «trascendental relevancia y difusión del fenómeno oracular en el mundo antiguo», legitima sus dominios y articula la multiétnicidad andina.

Juan J. Rivera luego de reactualizar, analizar y contrastar los estudios de Alejandro Vivanco sobre la fiesta y música del ganado del valle de Chancay en Lima, da testimonio de la multiplicación del ganado dentro de la estructura organizativa de las «cofradías». Esta etnografía se forja también en el acopio, la comprensión y el análisis de la música andina, vinculados a las diferentes facetas de la cotidianidad de los pueblos rurales y de los migrantes urbanos en la sierra de Lima. Podría afirmarse también que Rivera Andía logró acercarnos no solo a al ambiente religioso de estos pueblos, sino también en el mundo simbólico del sonido, la música y la sintaxis

17 Es considerado hermano menor del «Señor de los Temblores», santo patrón mayor de los cusqueños, ubicado en el centro del altar mayor o principal de la catedral de Cusco, según nos refieren los asistentes a la iglesia, en una de nuestras permanencias en la ciudad del Cusco.

de las oraciones de los artistas y compositores andinos; mostrando la vigencia de las costumbres rituales que evocan los «espíritus tutelares» adaptados a la modernidad (Rivera, 2003, 2005, 2014, 2014, 2016, 2018).

Y por las cualidades y exigencias de los dioses andinos antiguos y modernos, Castro y Ceruti (2018, pp. 429, 431) intentaron definir el culto «como la fuerza vital controladora del clima y dispensadora del agua para la fertilidad de ganados y cosechas», y concebidos por los «espíritus de los ancestros que moran en las montañas, quienes envían la lluvia o la sequía». Además, sostuvieron que «de hace cinco siglos, los incas fueron los primeros en atreverse a escalar las cumbres más altas de los Andes», para los cultos y sacrificios humanos en *qhapaqocha*, como mecanismos de control social, religioso y político, como son los hallazgos en las «cumbres de Ampato, Pichu-Pichu, Sara-Sara y Misti» en el Perú; en Chani, Chuscha y El Toro en Argentina, y en El Plomo y Esmeralda en Chile. Según investigaciones iniciadas por Reinhard (1988, p. 12; 2015) a través de la «arqueología de alta montaña», concluyó mostrando la triple relación dinámica y permanente de «montaña/agua/fertilidad, estrechamente vinculadas a creencias tradicionales andinas».

II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE LA RELIGIÓN ANDINA CON ANCESTRAL RAÍZ CULTURAL: PAGAPU Y WAMANI

A diferencia de Arguedas (1964), Quispe (1969), Dalle (1969, 1971), Marzal (1969, 1970, 1971), Núñez del Prado (1970), Casaverde (1970), Earls (1973) y otros investigadores, quienes muestran y reivindican el pensamiento religioso andino a partir del sistema ritual diseminado (fiesta del ganado, fiesta del agua o de los modos de curación) o del sistema de poder de los dioses andinos (mitos de origen, estructura de poder divino y social), nosotros partimos del concepto y operatividad del *pagapu*. Entendemos este concepto

como un rito de propiciación vinculante al hecho de solicitar un beneficio o aplacar la ira de los *taita wamanis* o los dioses del cerro, las *pachamamas* u otros espíritus tectónicos (Arroyo, 1987, 2008, 2016).

Epistemológicamente los términos del *pagapu* y *wamani* son conceptos consustanciales y piedras angulares para la investigación, la comprensión y la reconstrucción del pensamiento andino y, a su vez, nociones de relación gregaria, familiar e intercomunal en la conciencia religiosa que conforman el núcleo cultural duro de los pueblos que resistieron y se extienden reactualizándose —según el contexto— al margen de la clase política y sacerdotal del poder transitorio de ayer y hoy. Se sustenta y define eficazmente por la clase cultural y los sabios integrantes de los pueblos andinos, con identidad y principio territorial. Lo que revela que, frente a los cambios de los sistemas sociales y los vacíos de poder de la clase política y sacerdotal de origen precolombino, formularon, se especializaron y confiaron en sus «curanderos y adivinos», de arraigo local o regional, como sucesores de los sumos sacerdotes de las *wakas* de ayer y hoy. Son los *pongos* de los *apu wamani* para la región de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac.

Dentro de la tipología de los rituales fecundos, habituales e imperativos cíclicos encontramos los tres siguientes: el *chakra pagapu* (rito agrario), el *animal pagapu* (rito ganadero) y el *runa pagapu* (rito de sanación). Adicionalmente, se realizan ceremonias necesarias para preservar la naturaleza y la sociedad humana en la lógica de la ecología social, que sirven también para promover la economía, la existencia saludable y la convivencia de las familias del medio rural con la biósfera en su conjunto y de los grupos sociales o de los *ayllus* que configuran la población rural y urbana del país. Luego, hay otras formas de *pagapu* de menor categoría, pero igualmente necesarios para aliviar o liberarse de los otros espíritus menores que pueblan lugares alejados, espacios singulares o fenómenos físicos mistificados.

Lo anterior revela que el mundo andino está poblado de un conjunto de espíritus. Uno de ellos son los dioses del cerro, que

se ordenan en jerarquías naturales y se clasifican por sus funciones sociales dentro de la estructura del parentesco, las reglas sociales y las residencias bajo el principio territorial y de identidades étnicas. Por ejemplo, los comuneros del distrito de Quinua le adjudican al *apu* Kondorkunka el ser dueño de todo el distrito. Lo mismo pasa para el *apu* Apacheta en la provincia de Huamanga. A su vez, el gran *apu* Rasuwillka lo es para toda la región norte de Ayacucho, homólogo y hermano menor del *apu* Qarwarasu de la región sur y del *apu* Wamanrasu de Huancavelica (Arroyo, 1981, 1987). Si seguimos la obra virreinal de Guamán Poma (1980, p. 248), los «*apus* principales» de «Carua Razu» (Qarwarasu) y «Razu-Vilca» (Rasuwillka) conformaron a las «Wakas Mayores» de «Chinchay-Suyo», junto con «Pachakamaq, Pariaqaqa y Suparaura»,¹⁸ entre otros.

La larga presencia de prestigio y poder activo del *apu* Rasuwillka se confirma con los hallazgos de Leoni (2005), quien relaciona la orientación del templo del período Intermedio Temprano del sitio Ñawinpukyo, de Ayacucho, con la ubicación y significado del *apu* Rasuwillka del oriente o de la salida del sol. En esta línea de análisis comparativo con la etnografía, Martha Anders (1989, 1993) trazó la estructura planificada de las ruinas de Azángaro de Huanta, Ayacucho, en relación con la cosmología andina del Horizonte Medio o por la «notable importancia ritual y simbólica» del *apu* Rasuwillka para el sistema social de intercambio productivo y la red de caminos regionales. Y Rafael Varón (1990) reitera que el movimiento de «Taky Onqoy» (Millones, 1990) fue una respuesta anticolonial temprana a cargo de los dioses y caciques de etnias con poderes y vínculos regionales en dos ejes mayores (Pachaqamaq y Títicaca) y, posteriormente, alrededor del culto regional de los *apus* Rasuwillka, Qarwarasu, Anccolla/Ampato y Anca Cilla/Apacheta de la región de Ayacucho y Apurímac.

18 En el último hallazgo logramos localizar a este *apu* en la provincia de Aymaraes (Apurímac), juntamente con las *wakas* de Zupayco y Anta-cilla, en relación con el *apu* Mallmanya de Grau.

Del mismo modo, los sistemas rituales prosiguieron con sus propias modalidades y enseres de uso regional, como nos hace notar el personal obrero originario de Apurímac sobre el hallazgo¹⁹ de un recipiente sagrado, en forma de pez, para el uso ritual de líquidos psicoactivos o para el *timkay* (aspersión) del tabaco a los *apus* o a la Pachamama. Luego, en las excavaciones del sitio Cajamarquilla del Horizonte Medio del valle de Huachipa, ubicamos un antiguo *pagapu*²⁰ del período Intermedio Tardío en el silo del sector de las pirámides de Julio C. Tello, con frente a la salida del sol de las montañas del horizonte. Asimismo, dentro del sitio arqueológico de Puruchuco en Ate-Vitarte, Lima, se encontró una rica ofrenda (carne, frutas, caramelos, vino, whisky, coca, cigarro, etc.) del *pagapu* de curación depositada secretamente por algún turista visitante desafortunado, quien habría sufrido castigo —cayó enfermó— por los «gentiles» de las ruinas, según aprecia el personal de limpieza del museo.

Entre 1984 y 1987, en distintas temporadas de las investigaciones arqueológicas y antropológicas del litoral Chinchayqocha del

19 En 1982 realizamos una labor de arqueología de salvataje en la Waka Inquisidor de Santa Anita de Lima, dentro de un programa del otrora Instituto Nacional de Cultura (INC), donde recuperamos, entre pocos elementos culturales hallados, un pequeño artefacto tallado de madera en forma de pez (de unos 10 cm de largo x 4 cm de espesor), cuya espalda es un recipiente (encontramos también una pequeña réplica de la *challwa* —pez— tallada de madera en la hornacina del templo antiguo de la comunidad de San Pedro de Pari de Junín, cuyos lugareños nos afirman ser la *illa* de los peces de la laguna de Chinchayqocha, como los descendientes de los afamados antiguos pescadores). Luego, entre 1982 y 1983, continuamos con el mapeado del sitio arqueológico de Cajamarquilla y en las restauraciones del yacimiento de Huaycán de Pariachi, jurisdicción del museo zona de Puruchuco.

20 El silo pequeño de un metro y medio de profundidad por un metro de ancho fue reutilizado para enterrar una vasija estilo «chinito» o «chankay» entre las osamentas del camélido calcinado, respondiendo a un posible pago a sus dioses tutelares y para la purificación de la pirámide, por su reocupación en el período Intermedio Tardío. Incluso, posteriores pesquisas mostraron la fragmentación ritual expofeso de las vasijas consagradas y portadoras de la chicha sagrada para la bebida de los dioses tectónicos.

altiplano de Junín,²¹ registramos que el sitio arqueológico Ruinas de Tambo Inka o la ciudadela administrativa inca de Pumpum Tampu²² estaban ubicadas estratégicamente dentro de un gran complejo religioso de Chinchayqocha, circundado por un conjunto de colinas y cerros sagrados como el Kumaq-Punta (*apu* de la comunidad de San Pedro de Pari), Junín-Punta, Jishkash, Shushungaga, Kancha-Olgan, Riwi-Tipi o Riti-Witi Picha y Garachuku, entre otros, y los puquiales salados como el de San Blas.

Luego, al fondo de la planicie y en dirección norte del Qapaq Ñan, se observa el enigmático *apu* Raku con su distintiva forma trapezoidal y ubicado en Raku-Pampa de la comunidad combativa de Rankas (con mitos de origen) de Cerro de Pasco. Y hacia el oeste se prolonga el bosque de piedras del distrito de Huayllay, pueblo edificado sobre un manantial sagrado, en la ruta del camino transversal a Canta (por debajo de la afamada Jirka la Viuda) y llega al valle Chillón de Lima y, para el este, desciende por San Pedro de Cajas, delante de la sagrada cueva de Wagapu y cruza el antiguo

-
- 21 Las campañas fueron dirigidas por el Dr. Ramiro Matos (1994), aunque, cabe indicar, que se inició como un programa de investigaciones interdisciplinarias de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM en relación con el Proyecto Transvase Mantaro, como estudios de factibilidad para el traslado de las aguas del río Mantaro a Lima para el año 2000. Luego, los estudios se prolongaron hasta la década del noventa en diferentes períodos.
- 22 Situado en el desaguadero del río Chinchayqocha, que cambia de nombre a pocos kilómetros por el río Upamayo y desde la actual represa de Tablachaka inicia el río Mantaro, que corre articulado con el valle del Mantaro de Junín, el abra de Izkuchaka y la cuenca del Mantaro hasta las fronteras de Huancavelica y Ayacucho, forman todo un corredor cultural interétnico de Qapaq Ñan y de la red comercial y cultural en la actualidad. La ciudadela está atravesada por el temporal río Yawarmayo (río de Sangre) y el río Colorado (canalizado), separando las estructuras arquitectónicas de carácter de clase y función social; dichos ríos bajan del complejo religioso del Bosque de Piedras (cargadas de mitos de origen, con abrigos rocosos de entierros, santuarios religiosos y lagunas sagradas) y desemboca en la represa actual, donde existía un puente inca con bases de piedra.

santuario del Señor de Muruway²³ de Acobamba y desciende por la ruta *linkuy* del río Tarma a la selva central de Chanchamayo (Matos, 1994; Arroyo, 2008).

Desde el cerro de Junín-Punta²⁴ se observan los grandes nevados y *apus* de Waqrunchu, que se ubican en la provincia de Junín, y en la lejanía se yergue el enigmático gran Yeropajá (de Huayhuas) en el territorio de la etnia Yarowillka, como documenta Víctor Domínguez (2003). En tanto, durante las excavaciones el hallazgo de la maca carbonizada y su mito de origen nos abrió a otros relatos sobre la laguna de Chinchayqocha, Hirka Kumaq-Punta, Hirka Raku, Intipa-Churin (Hijo del Sol) y de la antropófaga Ganchana.

Segundo Moreno (2006, pp. 32-33) etnografía las cualidades del Taita Chimborazo de Ecuador, considerándolo «juez». Bajo este rol puede castigar a «quienes desobedecen» dejando caer duras he-ladas o granizos, o por el contrario puede beneficiar con el «agua que produce la fertilidad del suelo». A su vez el Taita Chimborazo es considerado la divinidad ancestral de los grupos étnicos «puru-haes», quienes realizaban pagos con sus camélidos y sacrificios de «muchas doncellas vírgenes, hijas de Señores»; por eso lo identifican como el «cerro bravo». Tradición que aún se preserva de tiempos

23 Es parte del mito de origen de los cuatro santos patrones hermanados que aparecen en este altiplano y se distribuyen a diferentes departamentos de la sierra centro-sur, para ser hoy los carismáticos santos patrones de arraigo regional: Señor de Wayllay de Huayllay, Señor de Muruway de Tarma, Señor de Wayllay de Lircay y Señor de Maynay de Huanta (Arroyo, 2008). Al inicio ininteligibles hasta el resultado de las investigaciones de la religiosidad de la población de Huancabamba, en Piura, donde encontramos la estructura organizativa de las divinidades en relación con la fisiografía del paisaje sagrado (Arroyo, 2004a); mientras Mario Polia (1988) trata la «medicina tradicional andina del Perú septentrional» dentro de la cultura médica, donde los afamados curanderos reproducen las fórmulas rituales de curación de raíces ancestrales en las sagradas lagunas de las Waringas.

24 En la parte baja se encuentra un abrigo rocoso que registra ocupación humana desde hace 7,000 años con restos de puntas de proyectil.

antiguos, así Arriaga (1999, p. 45) reproduce el informe de la provincia de Conchucos de «una muchacha de hasta catorce años, de rara hermosura», cuyos padres y el cacique «habían dedicado a una huaca llamada Chanca, de figura de persona y de piedra, con quien la casaron y celebraron sus bodas todos los del pueblo, asistiendo en un cerro tres días, con grandes borracheras». «Virginidad ritual» establecida a las «ministras del culto a las huacas» o las «doncellas escogidas» en el tiempo de los incas (Polia, 1999, p. 101).

Igualmente, Peter Gose (2004, p. 284) analiza la capacidad de control de la economía agraria en la estratificación social rural. Asimismo, se involucra en la cosmovisión a través de la ritualidad agraria y su función social. Este análisis lo lleva a señalar que los pueblos vecinos de Antabamba (Apurímac) realizan «pagos en contrapeso de la fertilidad animal, adquieren una especie de equivalencia conceptual que representa en vida cuando pastores empiezan a mantener una hija en reclusión virginal para el *apu* local». Este ritual de fecundidad es más explícito en la comunidad vecina de Ancobamba del distrito de Chapimarca de los Aymaraes, donde el *apu* Suparaura exige matrimonio cada diez años con las jóvenes novicias dotadas de belleza para garantizar mejores años productivos, y también sostienen conflictos de competencia hegemónica con su homólogo *apu* Supayku de la provincia vecina de Antabamba (Arroyo, Suárez y Rojas).²⁵

CONCLUSIONES

Finalmente, como una conclusión aproximada luego de esta sumaria revisión bibliográfica especializada interdisciplinaria, también creemos adecuadamente probada que la religión andina de origen precolombino y colonial ha resistido, asimismo continúa con sus propios manifiestos religiosos reinterpretados y actualizados según

25 En proceso de revisión.

las condiciones culturales, tiempos sociales y conciencias históricas, en el complicado juego de la estructura de poder y del régimen político social del país, según el saber y hacer consecutivo:

1. Los conceptos omniscientes del *apu* o dios del cerro (Tayta Wamani, Awkillo, Jirka, Raho, Achachila, Mallku y otros epónimos), los paradigmas sistemas rituales (*pagapu*, *alcanso*, *angosay* y otros términos) y los carismáticos intermediarios o sacerdotes (*pongo*, *kamayoyq*, *yatiri*, *alto mesayoyq*, *paqo*, *yachayniyoq* o los curanderos) expresan y revelan el mundo relacional creativo por excelencia. Términos de raíz lingüístico-étnico quechwa y aymara de origen milenario y huellas para el manejo de las significaciones religiosas, filosóficas, numinosas y ecológicas del mundo andino contemporáneo.

2. *Animal pagapu* (rito del ganado), *chakra pagapu* (rito agrario) y *runa pagapu* (ritual de sanación), parafernalia de antigua raíz cultural, son rituales de propiciación a las deidades para la abundancia de la economía campesina, por la salud y el buen vivir (*allin kawsay*) de los pueblos e instituciones andinas. Es decir, en un mundo jerarquizado de competencias desleales y discriminaciones sociales, los dioses andinos emergen como artífices para regular los principios y relaciones de reciprocidad social y de intercambio en los diversos pisos ecológicos locales y regionales, formulan modelos arquetípicos o las fiestas religiosas que dinamizan la red de relaciones de integración de los diferentes espacios y fronteras interétnicas en los Andes. Tradición ritual que perdura inspirando y consensuando la reivindicación, recuperación, visibilización y legitimación colectiva, no solo por los actores andinos, sino también por familias libertarias, personas intelectuales, instituciones culturales, museos antropológicos y el mundo académico moderno urbano.

3. El sistema religioso andino y el culto santoral como símbolos representativos dominantes coexisten en el pensamiento racional, en la acción práctica apropiada y la cotidianidad compartida de las familias rurales y urbanas andinas de dos modos: unas veces conflictiva o en armonía, donde como culto cristiano oficial se prac-

tica en la relación con la Iglesia y el mundo institucional del Estado y la nación; mientras los dioses andinos no gozan del reconocimiento estatal, pero son igualmente válidos para los pueblos andinos, en los ciclos rituales, en los saberes de su ecología, en su legitimación cultural y conciencia étnica.

4. La religión andina no tiene la Biblia ni el dogma escrito, quizás nunca los necesite, así como muchas otras antiguas y actuales religiones simples o complejas del mundo. No obstante, las rocas, las montañas o las quebradas, los ríos, los puquios, las lagunas y las mismas generaciones andinas fueron y son los formidables templos y oratorios que perennizaron a los dioses y a su pueblo, quizás por la fuerza renovadora de los mitos (sueños y utopías) que desafiaron y atravesaron las dimensiones del tiempo, espacio y las conciencias históricas de ayer y hoy, en esta complicada modernización urbana y sus impactos antropocéntricos y de la ciencia instrumental. Así como Juan Ansión (1987) infirió que el pensamiento mítico andino de la región de Ayacucho responde a su propia lógica y manejo conceptual; lo que le permite su continuidad histórico-cultural y el control de sus relaciones sociales de producción en unidades espaciales de integración; es decir, como un «modo de conocimiento» andino adaptado para «sobrevivir» a los diferentes procesos de la modernización regional, nacional y global del pluralismo político religioso.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2024, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- ANDERS, M. (1989). Azángaro: estructura y función de un sitio planificado. *Boletín de Lima*, núm. 64, pp. 15-32.
- ANDERS, M. (1993). Configuración calendárica y cosmológica de un sitio Huari del Horizonte Medio. *Boletín de Lima*, núm. 89, pp. 49-74.
- ANSIÓN, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo.
- ARGUEDAS, J. M. (1964). Puquio: una cultura en proceso de cambio. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 221-272.
- ARRIAGA, J. (1999). *La extirpación de las idolatrías en el Pirú (1621)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ARROYO, Sabino (1981). *Algunos aspectos de la ideología andina: Pagapu y Wamani, en dos comunidades*. Tesis para optar título de antropólogo. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- ARROYO, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARROYO, S. (2004a). *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARROYO, S. (2004b). La cultura andina es patrimonio y tradición viva. En: Teodoro Morales. *Edad sin nombre (Mitología Andina)*. Tarma: Ediciones «Orígenes del Nuevo Tiempo», pp. 74-94.
- ARROYO, S. (2007). Territorio sagrado de Pariaqaqa en los distritos sureños de Huarochirí. *Revista de Antropología*, núm. 5, pp. 133-162.
- ARROYO, S. (2008). *Culto a los Hermanos Cristo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ARROYO, S. (2009a). De Santiago Mataindios a Tayta Shanty. *Revista de Antropología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 6, pp. 119-134.
- ARROYO, S. (2009b). Simbología de los dioses andinos. Formas de representación y relación de los Apus. *Perspectivas Latinoamericanas*, Universidad Nanzan (Japón), núm. 6, pp. 138-181.
- ASTUHUAMÁN, C. (2008). Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas. En: Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 97-119.
- BARRIONUEVO, A. (1971). Chiaraje. *Allpanchis*, núm. 3, pp.79-84.
- CÁCERES, E. (1988). *Si crees, los Apus te curan. Medicina andina e identidad cultural*. Cusco: Centro de Medicina Andina.
- CASAVERDE, J. (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 121-136.
- CASTRO, V. y M. C. CERUTI (2018). Los incas y el culto a las montañas de los Andes. En: I. Shimada (ed.). *El imperio de los inkas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 429-471.
- CIEZA, Pedro (1984 [1548]). *La crónica del Perú*. Lima: Editorial Peisa.
- CURATOLA, M. y M. ZIÓLKOWSKI (2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DALLE, Luis (1969). El despacho. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 139-154.
- DALLE, L. (1971). Mosoq Wata, Año Nuevo. *Allpanchis*, núm. 3, pp. 34-44.
- DALLE, L. (1983). *Antropología y evangelización desde el runa*. Lima: CEP.
- DOMÍNGUEZ, Víctor (2003). *Jirkas Kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Lima: Editorial San Marcos.

- EARLS, J. (1973). La organización del poder en la mitología quechua. En: J. Ossio (comp.). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición Ignacio Prado Pastor, pp. 393-414.
- EECKHOUT, Peter (2008). El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo. En: Marco Curatola y Mariusz Ziółkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 161-180.
- FAVRE, Henri (1967). Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes. *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence*, núm. 61, pp. 121-140.
- FLORES OCHOA, Jorge (1971). La Wak'a Awicha Anselma. *Allpanchis*, núm. 3, pp. 68-78.
- FUENZALIDA, F. (1980). Santiago y el Wamani: Aspecto de un culto pagano en Moya. *Debates*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 4, pp. 155-187.
- GARCÍA, J. Uriel (1973). *El nuevo indio*. Lima: Ed. Universo.
- GOSE, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala.
- GUAMÁN POMA, Felipe (1980). *Primer coronica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- HUERTAS, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- HUMBOLDT, A. (1973). Cajamarca (1802). En: *El Perú visto por viajeros*. Tomo II. Lima: Editorial Peisa, pp. 15-23.
- LEONI, L. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpuqyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio temprano. *Chungara*, vol. 37, núm. 2, pp. 151-164.
- LÓPEZ, E. (1970). *Cuentos andinos*. Lima: Ed. Mejía Baca.

- MARIÁTEGUI, J. C. (1967). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARTÍNEZ, G. (1989). *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: HISBOL.
- MARZAL, Manuel (1969). La cristianización del indígena peruano. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 89-122.
- MARZAL, M. (1970). La imagen de Dios en Urcos. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 37-56.
- MARZAL, M. (1971). ¿Puede un campesino cristiano ofrecer un «pago a la Tierra»? *Allpanchis*, núm. 3, pp. 116-132.
- MARZAL, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MATOS, R. (1994). *Pumpu. Centro administrativo Inka de la Puna de Junín*. Lima: Editorial Horizonte.
- MENDIZÁBAL, E. (1966). El Awkillo entre los descendientes de los Chupachu. *Cuadernos de Investigación*, núm. 1, pp. 61-78.
- MILLONES, L. (1978). Los ganados del señor. Mecanismo de poder en las comunidades andinas. Siglos XVIII y XIX. *Historia y Cultura*, Lima, núm. 11, pp. 7-43.
- NÚÑEZ DEL PRADO, J. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 57-119.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar (1969). El hombre y la familia, su matrimonio y organización política-social en Qero. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 5-28.
- ORDÓÑEZ, C. (2022). *Construcción del territorio simbólico andino: El caso de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas al Qbapaq Ñan*. Tesis de posgrado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ORTIZ, A. (1977). *Huarochirí, cuatrocientos años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, A. (1982). Soqta Kuri: los tres rayos. En: F. Pease G. Y. (ed.). *El pensamiento mítico*. Lima: Editores Mosca Azul, pp. 228-229.
- PEASE, F. (1982). *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul Editores.
- POLIA, M. (1988). *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional*. Piura: Central Peruana de Servicios.
- POLIA, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUISPE, U. (1969). *La herranza en las comunidades de Choque Huarcaya y Huanca-sancos*. Tesis de grado. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- RAIMONDI, A. (1956). *El Perú. Parte preliminar*. Lima: Ed. Técnicos Asociados.
- REINHARD, Johan (1988). *Las líneas de Nazca*. Lima: Los Pinos.
- REINHARD, J. (2015). Sacred mountains and pre-inka cultures of the Andes. En: Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.). *América tierra de montañas y volcanes III*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 51-71.
- RIVA-AGÜERO, José de la (1960). *Afirmación del Perú*. Tomo I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Rítual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, J. J. (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografía de lidias, herranzas y arrierías*. Bonn: Shaker Verlag GmbH.

- RIVERA, J. J. (2016). *La vaquerita y su canto. Una antropología de las emociones*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- RIVERA, J. J. (ed.) (2018). *Cañaris. Etnografía y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- RIVERA, J. J. y A. DÁVILA (2005). *Músicos en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ, R. (2014). *Apus de los cuatro suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañosas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas.
- SUÁREZ, L. y S. ARROYO (2021). Aproximación etnográfica al cambio climático, sistemas rituales y experiencias locales en los Andes. *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, núm. 6, pp. 15-32.
- TELLO, J. C. y P. MIRANDA (1923). Wallallo: ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central. *Revista Inca*, vol. 1, núm. 2, pp. 475-549.
- TOPIC, J. (2008). El santuario de Catequil: Estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos. En: Marco Curatola y Mariusz Ziolkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 71-95.
- TOPIC, J. (2009). *La arqueología y la etnohistoria. Un encuentro andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TSCHOPIK, H. (1968). *Magia en Chucuito: los Aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.
- VALDERRAMA, R. y C. ESCALANTE (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha*. Lima: Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo.

- VALENCIA, A. (1987). *La Wak'a de Suyu*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VARÓN, R. (1990). El Taky Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: Luis Millones (comp.). *El retorno de las Huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 331-405.
- VIENRICH, A. (1959 [1905]). *Azucenas quechuas*. Tarma: Concejo Provincial.
- ZIÓLKOWSKI, M. (2008). Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos. En: Marco Curatola y Mariusz Ziółkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 121-159.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2023.
Fecha de evaluación: 13 de junio de 2023.
Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2023.
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

