

UC Santa Cruz

UC Santa Cruz Previously Published Works

Title

P'iña Urqu, Jamp'atu y la Boca de Katari: La Adoración de los Litos Andinos

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/5nw4w4sn>

Author

Delgado-P., G

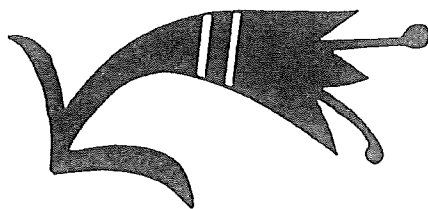
Publication Date

1996

Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution-NonCommercial License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Peer reviewed



B A S

Bernd Schmelz
N. Ross Crumrine (eds.)

**Estudios sobre el sincretismo
en América Central y en los Andes**

BAS 26

BONNER AMERIKANISTISCHE STUDIEN
ESTUDIOS AMERICANISTAS DE BONN

HOLOS 1996

Contenido

Prólogo	VII
Bernd Schmelz Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y en los Andes	I
Peter Dressendörfer Acercándose a una realidad opaca: el sincretismo latinoamericano. Apuntes teóricos	23
Bettina E. Schmidt El encuentro de los muertos y los orichas: sincretismo en Puerto Rico	33
N. Ross Crumrine El origen de la historia y de la Semana Santa - bautismo y muerte: mito y sincretismo ritual de los Mayos en el noroeste de México	51
Patrizia Burdi Danza de „conquista“, danza de resistencia. Sincretismo y conflictos étnicos en una representación coreográfica indígena de moros y cristianos (México)	93
Bruno Schlegelberger Resistencia y sincretismo. Los Arhuacos en busca de su identidad	119
Henrique Urbano Rituales andinos y discurso antiidolátrico (s. XVI-XVII)	137
Gisela Cánepa Koch Identidad regional y migrantes en Lima: La fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo	153

VI

Xavier Albó y Mildred Calla

Santos y tierra, muertos, wak'as y chicha: La religión andino-cristiana de los Quechuas de Tiraque, Cochabamba

187

Guillermo Delgado-P.

"P"iña Urqu, Jamp'atu y la boca de Katari". La adoración de los litos andinos

217

Denise Y. Arnold

Adán y Eva y la hormiga de pantalón rojo: Iwana arana, sik'imira wila kalsuna: Historia en los Andes meridionales

247

Mercedes Costa y Gabriela A. Karasik

¿Supay o diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina)

275

Los autores

305

"P"ña Urqu, Jamp'atu y la boca de Katari"
La adoración de los litos andinos

Guillermo Delgado-P.

Introducción

En los años que observo la geografía sagrada andina no dejan de sorprenderme las prácticas rituales y la adoración de las huacas pétreas que implacables habitan el altiplano andino. Existe una convicción en la ejecución de los actos rituales hacia los dioses andinos que habitan esa geografía de parte de los devotos, hombres y mujeres, que su persistencia y su apego ético se hunden entre raíces telúricas que desaparecerán difícilmente de la cultura en cuestión. En la adoración de esos litos, aclárase, con mayor razón, el hecho de la existencia de una irrefutable tendencia del ser humano a buscar una respuesta tangible en, y de, lo divino. Este comportamiento religioso que expresan habitantes de los Andes, al menos los que conocí a través de mis vitales incursiones, para ser efectivo, debe tener relación con el tiempo (en el sentido del recuento y la aglutinación), y los lugares geográficos donde se encuentran los dioses pétreos. El Otro, personaje de la novela de un escritor chaqueño, expresa este deslumbramiento que proviene de contemplar a los milenarios Andes: "La piedra es el sueño final y endurecido. Por lo tanto es el milagro completo. No sabe lo que es e ignora lo que significa para otros; pero su lucidez es más temible que cualquier conocimiento humano: basta ver cómo se pierde y vuelve a encontrarse, con una paciencia que hace perder la moderación al Tiempo y saca de sus casillas al Espacio" (Urzagasti 1987:25).

En este artículo, intentaré reflexionar sobre la dinámica de la cultura religiosa andina desde un punto de vista vivencial. Estas notas salieron de la observación y la participación en los ritos de adoración, alimentación, y apaciguamiento de los dioses pétreos en los alrededores de Oruro, Bolivia. Al mismo tiempo, por razones de complementariedad comparativa, reflexionaré sobre la presencia vital de los dioses pétreos en otras comunidades andinas. Es también materia de este artículo la apasionada relación religiosa que varias comunidades andinas sienten por la piedra de la que emana riqueza, fertilidad, salud, plenitud en la vida, el secreto para saber el destino y defenderse de la incertidumbre, y de la

muerte, que suele retornar a la vida a través de los litos. No es materia de este artículo el estudio de la percepción que la sociedad no-rural, y no-india tiene de los dioses andinos. Reconozco, no obstante, que estos dioses (los Achachilas, la Pachamama, el supay térreo y ctónico) son materia de resignificación en las urbes (ver Abercombrie). La migración de los dioses adquiere otros ribetes relacionados con los conflictos raciales en los Andes que explicaré tangencialmente.

Amén de un ex cursus de aggiornamento en filosofía y teología occidental—que me permitieron establecer una distancia topológica—para observar la religión andina tal como ocurre en el transcurso de mis observaciones, el concepto de lo sagrado en los Andes continúa mediado por el acto de la adoración a las piedras que forman parte de la estructura geológica, aquella fundada por la *transhumancia* en el *illo tempore*, y luego por la actividad más estructurada de una religión que llamaremos andina. Estamos refiriéndonos sin duda, a las *huacas*, dioses telúricos, pétreos, de vieja vigencia, aún categóricas en esto de la existencia, el destino, y el qué será de los habitantes de la altura en su mediación con esos dioses. Lo sagrado se centra en el tiempo y la geografía naturales, en las *huacas*, contribuyendo este hecho a revelar una especie de tipología primeriza de lo sagrado en los Andes.

A pesar de la abundante producción bibliográfica respecto de lo sagrado, especialmente asociado con lo indígena-andino, lo que sabemos con certitud es que, las manifestaciones religiosas de la cultura andina continúan renovando principios numinosos enraizados en el tiempo (ver Arnold 1992: 52-54). En este trabajo prescindiré de tocar temas relacionados a los dioses pétreos. Uno de ellos es el de los dioses téreos y, específicamente sobre el Tio-Supaya, dios de las minas, preferiré proporcionar datos relevantes con el objeto de no repetir estudios conocidos¹ sobre la materia de los cuales, considero este artículo un complemento. Todos estos autores tienen en común el estudio de esa área geográfica desde diversos puntos de vista. El tema del Tio-Supaya, sin duda, fué capítulo central de coincidencias en cuanto manifestaciones adaptadas de las religiones andinas a las minas.²

¹ Entre esas contribuciones están los trabajos de June Nash (1979), Michael Taussig (1979), René Poppe (1985) y mi propia disertación doctoral sobre clase e identidad de grupo en el siglo XX escrita para la Universidad de Texas en Austin (1987). El trabajo de Ricardo Godoy sobre los jucumanis-mineros, aunque no directamente relacionado con lo numinoso también añade datos interesantes por pertenecer a la misma área de estudio regional.

² A manera de dato complementario debo mencionar el trabajo de Salazar-Soler (1987); uno de los pocos estudios peruanos que se aproxima a su contraparte altoandina.

Luego, los dioses telúricos tienen una presencia innegable, y permanecen fundando la ontología a la cultura de sus creyentes. Es también cierto que esa fundación no está detenida en el tiempo y el espacio, sino que se renueva sobre un telos heredado, delimitado por la misma geografía. Esa herencia se expresa en las manifestaciones religiosas comunitarias, aunque solemnes y herméticas cuando individuales, estrictamente existen para los practicantes que, sólo dos veces al año, se hacen evidentes ante la sociedad no-india. Luego, como una expresión tangencial, aunque directamente ligada a ojos de las naciones indígenas, lo sagrado está unido a lo político, la cultura religiosa es política, "el pensamiento del sentido común y el sentimiento pueden encender variedades de protestas y rebeliones que quedan encapsuladas al interior de una inflexible estructura política. (Linger 1993: 3). Escribe María Eugenia Choque: "El aymara ha creado un control hegemónico sobre el occidentalismo urbano; es de ahí que el *yatiri* asociándose en comunidad de *yatiris* se ha ubicado en lugares y espacios estratégicos, los que en aymara reciben el nombre de *qatuqas* y en español "calvarios", demostrándose de esta manera el control de espacios geográficos y rituales... la denominación con el término de "calvarios" a las *qatuqas* o lugares rituales implica un cuidadoso y delicado proceso de articulación, reproducción y revitalización de la religión aymara" (Choque 1987:57).

Hoy, tanto en Ecuador como en Bolivia, o el norte de Chile y Argentina, la práctica religiosa contribuye a consolidar los movimientos contestatarios que descentran el discurso de la homogeneidad de la nación-estado. Perú es el único país que no tiene hoy un movimiento indio andino con capacidad de movilización *qua serrano*, andino. Da la impresión que los *serranos* son andinos de bibliografía, indios arqueológicos, o coloniales. Respecto de lo sagrado, aunque el centro de la producción bibliográfica paradójicamente tiene al Perú (andino) por tema central de investigación. Es curioso que ahí, la rica antropología de la religión, aún esté viva, aunque no pudiera proyectarse también políticamente.³

No menos estudiada es la experiencia religiosa en Bolivia, al extremo que—con facilidad y sin temor—podemos afirmar que cierta etiología sacra proviene del pasado mítico, hoy naturalmente adaptado para responder a las circunstancias actuales. Siendo ese país profundamente religioso, y cada vez más sincrético (el

³ A manera de aclaración, empero, debo subrayar que el movimiento indio de la Amazonía peruana, en cambio, ha tenido mejor éxito que su contraparte andina. Y entre los demás países colindantes de la Amazonía existen al menos setenta naciones indígenas confederadas en COICA, entre las que la práctica chamánica-religiosa juega un rol esencial fortaleciéndolos como movimientos políticos, y culturas.

catolicismo popular es materia de otro artículo), es posible aún distinguir en la praxis religiosa lo que es y lo que no es andino. La *conversación* con las huacas es, sin duda alguna, una readaptación de viejo raigambre (ver Arnold 1992: 143-144). Pues, en la misma forma en que las *huacas* pueden "sujetar" hasta causar la muerte, o beneficiar al devoto con la misma vida o la riqueza, pensar que las piedras pueden humanizarse, hoy, es un ejemplo vivo de cómo la naturaleza está animada en los Andes.

Todo lito sacro habita la montaña. Para los no-andeanos, históricamente, aquella convicción no fué otra cosa que obra del demonio hispano. Ese argumento, tampoco es ajeno hoy porque marca la fricción étnica entre una cultura y otra. Sin embargo, saltando al tiempo, que no se puede eliminar, observemos a los dioses pétreos como ejemplos de la pervivencia del etos del viejo concepto de lo sacro-andino, en el que población e individuo solicitan la intervención de las huacas para rectificar el curso del destino, o llegar a tener un decir en su cristalización. Otra característica de la experiencia de los andinos con sus dioses será, entonces, el carácter comunal, con la serie de prescripciones, proscripciones, y centralidad en el rol del *yatiri*, la curandera, intermediarios cuyo poder de comunicación con los dioses proviene de haber ritualmente convivido con ello/as, unidos en un flujo circulatorio (a veces a través del alcohol), sobrevivido a la muerte, o de haberse enfrentado con ella. Luego, no existe una autoridad jerárquica que oficie de sacerdote, sino el rol otorgado por la misma comunidad a quien hubiere experimentado ese *rito de pasaje*, es decir, sobrevivir a la muerte para convertirse en intermediario entre el *kay pacha* y los dioses telúricos de *urin* y el *hanan*, cielo y subsuelo, arriba y abajo cosmológico.

La teorización sobre la experiencia de lo sagrado en los Andes, no obstante, no tiene argumentos finitos. Las más conocidas, paradigmáticamente, son maniqueas porque hablan de lo cristiano y lo andino, dos formas exclusivas de concebir lo sagrado, aunque readaptadas y resignificadas por la población devota. El cuestionamiento de lo sagrado-andino proviene de la conquista española, ya que es la iglesia misionera, e impositiva, la que subvierte a la religión natural centrada en los litos. Podemos decir que, en el momento en que Atawallpa arroja la Biblia—que se supone "hablaba"—es que, también, comienza una pugna por establecer una sola forma de concebir lo sagrado. La '*larga memoria*' india almacena ese hecho, aunque los historiadores tradicionales y modernistas disputen su ocurrencia. El hecho almacenado en la '*larga memoria*' revive la fricción, creando en consecuencia, un reacomodo cultural-religioso de las partes en conflicto. La '*larga memoria*', a su vez, restaura la praxis religiosa en cuanto andina, y generación tras generación se

encarga de recrearla, adaptarla y resignificarla para satisfacer su propia búsqueda, o relación, con lo desconocido, con lo numinoso.

Idea del cristianismo y síncretismo

A pesar del arduo trabajo de aprender las lenguas locales como el quechua y el aymara, los misioneros cristianos (ellos mismos atrapados en la antigua teología del numen que castiga) tienen que ser misioneros antes que cristianos. Lo que debían probar era, precisamente, su capacidad de convencer por la vía de la misión. El ethos cristiano no estaba en cuestión. Pues sólo por serlo ya era un hecho dado; lo que importaba era consolidar una iglesia de feligreses fascinados, y sumidos en consternación, por la muerte del hijo de Dios que se hizo hombre. La cuestión del dios trinitario posaba otro axioma difícil de tragarse, amén de la segunda venida de Cristo. Conscientes los andinos de su sentir antiautoritario, decían—por decir—que eran cristianos para evitar las reprimendas parroquiales, de la mano llamada a "civilizarlos" por la vía de la extirpación de sus dioses, o por el temor del castigo de Dios.

El altiplano andino, como "área cultural" en constante reconfiguración, mantiene hoy una curva demográfica progresiva, después de la brusca baja poblacional, hace cinco siglos, razón por la que se ha escrito una literatura ya densa sobre esa experiencia de ocupación humana. El promedio de vida entre andinos, en los siglos que siguieron a la conquista, el coloniaje, la república, y este siglo "moderno", no alcanzó a un número exorbitante. Sólo en el segundo lustro del siglo XX, *mutatis mutandis*, una mejor dieta, las migraciones internas, y la disponibilidad de vacunas contribuyeron a aumentar el índice de vida. Aún hoy, la longevidad es esporádica antes que resultado de una sólida adaptación a los Andes (por ejemplo, en Villcanota, Ecuador). Así, hombre o mujer, recién, en los años veinte comienzan a cuestionar(se) seriamente sobre la misma vida y sobre el ¿qué hacer?. Demás está decir que, para cuando se alcanzaba una edad de plenitud intelectual, ya la muerte estaba pronta. Luego, existe una urgencia vital en la praxis de los ritos, y por ello, un celo religioso permeado por la Pachamama Jaqicha, es decir la Madre Tierra, por el devenir del mismo Tiempo. Entre las comunidades sedentarias de largo asentamiento, las huacas son implacables en su presencia, marcando claramente el ciclo del Tiempo y el Espacio.

Tratándose de la praxis religiosa, entre aymaras o quechuas, pocos son los prestos a decir que no creen en Dios, o en sus dioses. Por otro lado, el cristianismo andino, no ha sido el de la teología de la liberación, sino el causal;

el del miedo antes que el de la *koinonia*, o el del *ágape*. El cristianismo jerárquico, de élite y exclusivo, reproducido en las cerradas cofradías marianistas o hermandades religiosas, coincide con la estructura social piramidal de la nación-Estado, cuya amplia base, se llegó a designar en un momento como "clase popular". Por añadidura, lo que esa clase practicaba, de acuerdo a la iglesia institucionalizada, era una "religiosidad popular"; aunque no aquella privatizada, construida en base al *racional* entendimiento teológico por parte de "las conocidas familias". Difícilmente una familia aymara o quechua pudo haber sido una de esas familias detentoras del poder, del sacerdote y de la racionalidad teológica. Tampoco las familias *racionales* lo eran, revelando en consecuencia la imagen de los dos poderes, el civil y el religioso no-indio, contra la realidad de la presencia comunal india.

Por extrapolación, lo que la iglesia de la misión no pudo bautizar—la *iglesia por bautización* de la que habla Manuel Marzal—se consideró constituir parte de una *religión sincrética*. Este concepto era eufemístico de un proceso fallido, e irremediamente paternalista, puesto que al definirla de "sincrética" se la reducía en su axiología a una mera religión natural, cosa de indios. La religión sincrética constituía todo lo opuesto a la teología sistemática de Tillich, la teología de Teilhard de Chardin, los debates franco-alemanes entre Metz, Rahner, Schillebecks, Küng, la desesperación de Camilo Tórres, la convicción de Dom Helder Camara, e incluso la misma teología de la liberación escrita por Gutiérrez, Cusianovic, Comblin, Segundo, Girardi, que no eran sino discusiones entre pensadores que trataban de abandonar sus respectivas torres de marfil, distanciados del diario vivir de las grandes poblaciones marginadas en los países latinoamericanos o, con excepciones, angustiados precisamente por ellas. Es más, incluso se tratan de buscar puntos afines para forjar una especie de solución a las historias paralelas, al tratar de justificar que las escatologías cristiana, marxista y andina, tenían bases comunes para fundar las utopías finales.

En Bolivia, en particular, subjetivas convicciones religioso-cristianas empujaron a contados privilegiados jóvenes a tomar las armas para morir de hambre en la boca del Amazonas. Es el caso de Néstor Paz, ingenuo seguidor de Camilo Tórres, o el Ché, a tiempo de que "curas tercermundistas" aparecieron, en los álgidos años sesenta, escapando de la dictadura franquista para hacerse misioneros en las Américas, donde por alevosía, o accidente fortuito, algunos fueron trágicamente martirizados.⁴

⁴ Entre estos individuos se pueden ubicar a los sacerdotes de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) como Mauricio Lefebvre muerto en una calle de La Paz. Otros

Desde el punto de vista indio, ya sea aymara o quechua, no existe diferencia cualitativa entre estos dinámicos antecedentes de una iglesia cristiana en pugna, puesto que los dioses telúricos son incólumes. Los andinos continúan practicando su religión, ajenos a las discusiones y trifulcas politizadas de la iglesia. Una cosa estuvo siempre clara, tanto religiosos seglares como religiosos, seguían pensando en la política de la *bautización* de los indios (cuando su presencia era notable). Los misioneros (hombres y mujeres) que trabaja(ba)n entre las comunidades indias mostraban comportamientos francamente coloniales. Para muchos de ellos era (y desafortunadamente aún lo es) una cuestión de iglesia "civilizada", o indios "bárbaros" (es el caso extremo de los protestantes fundamentalistas de Las Nuevas Tribus). También, parte de este panorama es, la continua deserción de sacerdotes y monjas católicos de las misiones extranjeras, y hasta la conversión de misioneros en antropólogos que retornan al lugar de su misión, para llevar a cabo un estudio científico en base al concepto de la relatividad, o la continuidad cultural. Una contribución famosa por esa conversión—tipo San Pablo, aunque al revés—, es decir, del *conversor convertido*, se encuentra muy bien ilustrada en el libro *Mountain of the Condor* (1978), de Joseph Bastien. Jacques Monast, y Xavier Albó son también religiosos- etnógrafos, ignoro si la práctica religiosa andina *strictu senso* les crea conflictos de valor alguno.

Es otra la historia del protestantismo en Bolivia, tampoco materia de este trabajo, como no lo es la etnohistoria, ni la arqueología de los dioses andinos que—como si contemplaran algo, o esperaran a alguien—con sus fijos ojos pétreos continúan mirando el horizonte desde Tiwanaku. Es importante, sin embargo, recordar que hacia los años noventa, la Maryknoll Society, contrató los servicios de la antropóloga noruega Lisbeth Overgaard para estudiar el impacto de la evangelización entre los indígenas. El resultado nunca publicado del estudio decía que la evangelización *per se* no se había producido entre los neófitos. Nunca, nadie más supo de la cientista noruega, en tiempos en que ya existían antropólogos nacionales; supongo algo inconcebible para los

estuvieron inspirados en el movimiento ecuménico: Arias, Negre, Joel Gajardo, e influidos por los teólogos del arado (Dom Helder), o la liberación (Proaño en el Ecuador, Méndez Arceo en México, los Melville en Guatemala). En Santiago de Chile, en 1971, se organizó el Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, produciéndose un cisma entre los ecuménicos del compromiso (Gonzalo Arroyo, Pablo Richards), y los conservadores seglares y religiosos de la iglesia tradicional. Dos tipos de religiosos disputan la salvación de las almas: aquellos inspirados en el Opus Dei, y los religiosos de las misiones extranjeras. Como un homenaje, reconozcamos, la intensidad vivencial del sacerdote español Luís Espinal, jesuita cruelmente asesinado por la dictadura militar de García Mesa en Bolivia (1980).

misioneros de Maryknoll. Este breve ex-cursus de carácter histórico es importante para entender que, a pesar de las fluctuaciones internas de la iglesia (la iglesia es un ente colonial y dividido, patriarcal y jerárquico), para el pensamiento indio, el comportamiento sacral andino continúa siendo una práctica persistente ya distanciada de contradicción alguna con lo cristiano. El telos andino continúa en su implacable praxis (ver Bastien, Crumrine, Schaedel, 1994)

La imagen de la Pachamama, el tío, las huacas, los puquios, los wamanis, los anchanchus, y los varios Cristos y Vírgenes de la subtierra, adoptados para expresar los sentimientos sacros más íntimos de las comunidades andinas, fueron (y son) conscientemente reinventados y adecuados a las mismas necesidades de los creyentes en los dioses andinos, o en su propio concepto de dios o Dios. (Zuidema y Quispe, 1973). Si el nacionalismo, particularmente el boliviano, subvierte, o funcionalmente adopta esas expresiones de raigambre andina-rural para imaginar la nación, es otro problema. El telos religioso andino preexiste, y sobrepasa al nacionalismo retornando, a pesar de él, a sus raíces para renovarse o readaptarse desde allí. En el caso de las iglesias de raíz extranjera, su sermón cambia funcionalmente para tratar de responder a esa inquietud de búsqueda religiosa en la que todas ellas comparten un mismo denominador.

El concepto de lo sacro en los Andes

En relación a las poblaciones de origen indio, es importante aclarar que el concepto "post-colonial" en América Latina es un concepto que esconde una realidad aún dada; es la actualidad del colonialismo respecto de esas naciones. Cuando Abercombrie afirma que: "La Pachamama es al mismo tiempo la más clara y la más borrosa de todas las 'divinidades indias'. Su posición entre los dioses es compleja y coincide sólo por eso con la ambigüedad de la cholita entre los humanos" (1992), nos parece que su observación es primariamente correcta. Abercombrie, empero, prefiere ver una Pachamama en disputa resignificante. Lo cierto es que ella tiene una vigencia evidente entre sus devotos; de otra manera no tendría vigencia. El problema de lo claro o lo oscuro es un problema de interpretación. Ni la claridad, ni la oscuridad, desdichan la creencia cultural en ese numen. Para unos existe con un telos evidente, mientras otros (los indigenistas o folkloristas) le asignan un rol funcional para solucionar el problema de la incomunicación estructural que existe en ese contexto socio-cultural.

Se quiera o no, hacia adentro, el numen tiene vigencia por muy ambigua que esa vigencia sea hacia afuera. La incomunicación es en cambio real, la discriminación racial también, como lo es el colonialismo con relación a la presencia de las *naciones clandestinas*, en las que las deidades telúricas, y los conceptos de lo sagrado, poco tienen que ver con las definiciones religiosas de la urbe. Así, antes de creer en la estabilidad de la nación-Estado, lo que se ve son las nacionalidades paralelas, el estupor de siglos al que hace alusión Zavaleta Mercado (1987). Luego, los dioses pétreos tienen un telos rural y sobreviven desde esa experiencia. Tan fuerte es su presencia que, aquellos que llaman indios en Bolivia, los utilizan para mediar sus relaciones en las urbes cuya ekística está diseñada en base a las áreas de exclusión. A esto llamo incomunicación, historia paralela; las mediaciones son un viejo cuento de la *nacionalidad* boliviana, una vez más, lo quechua y lo aymara preexiste a la nacionalidad boliviana, a pesar de su subalternidad.

Siguiendo estudios sobre la religión aymara, realizados por María Eugenia Choque, afirmemos que no existe, ni en quechua ni en aymara, una palabra equivalente a *Dios o religión*: Citando una entrevista a P"axsi, Quispe, Escobar y Conde, Choque escribe:

"Los aymaras vivimos en estas tierras desde tiempos inmemoriales; no hay escrituras al respecto. Nuestra historia y nuestra religión la tenemos escrita en las piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente. Desde entonces mantenemos la misma forma de vida y conservamos la misma religión. Tenemos ancianos que no están influenciados en absoluto por la cultura occidental" (Choque 1987:46).

El concepto sacro andino revela a un numen presente en la experiencia del diario vivir, en el que éste y la persona crean una relación *dialéctica* con el numen. La simbiosis como fenómeno traduciría mejor esa relación, puesto que numen y ente se consolidan en virtud de lo sacro. La *naturaleza*, lexema que tampoco existe en lenguas indígenas, la Pacha de los aymaras, es una entidad de la que lo humano es parte; es decir, son los humanos que pertenecen a la tierra, y no lo contrario. Como parte de esa Pacha, los humanos tienen la necesidad de no dejarla morir, puesto que la muerte de la Pacha, significaría también su muerte. Para que viva, la tierra, la Pacha, es necesario alimentarla periódicamente, darle sangre, ya sea de animal o la suya propia. Si en otro tiempo esto se llamó *animismo*, es importante destacar que la praxis cultural-religiosa prosigue su camino, sin obstáculos, a pesar de la definición que ya no significa nada para los devotos de los litos sacros:

"El rito en la religión aymara presenta una variedad de ceremonias que van desde un acto simple y común que cualquier creyente lo puede realizar, hasta ceremonias magistrales y complejas que sólo el yatiri (sacerdote-sabio) puede realizar. La ceremonia es el acto trascendental, momento en que el jaqi y los wak'as se relacionan fraternalmente, recíprocamente" (Choque ibid).

Es más, tan intensa es la praxis religiosa que, nuevas generaciones, ya han creado verdaderamente una síncretis de religiones, puesto que todas ellas tratan de buscar respuestas al devenir, o el ansia de seguridad psicológica, ya sea individual o comunitaria. Si las respuestas de un dios u otro, a esa inseguridad tienen formas materiales de expresarse, devendrán esos numenes benefactores, distribuidores de bienes y necesidades. Una relación mágica se establecerá con ese dios, o diosa que, cíclicamente responderá al ansia del bienestar y la respuesta a la incertidumbre. Es más, la práctica religiosa y la relación con las piedras es movable, y hasta puede migrar trasladando también su etos sustancial; es decir, el numen habita en el lito, sacralizando así el lugar en el que se encuentra. La lectura semiótica del lito luego adquiere su significado para quienes entienden de su telos, y los que no son partícipes desde adentro, naturalmente, resignificarán a los dioses a su manera. Veamos la lectura de la coca, hoja utilizada de comunicador y revelador:

"La lectura de la kuka (erythroxylon coca) no puede realizarlo cualquier persona común, sino que esta ceremonia lo realiza exclusivamente el yatiri. Mediante la lectura de la hoja de kuka, el yatiri conoce las dificultades de los jaqis (humanos) al mismo tiempo habla con los wak'as, y mediante la lectura de la hoja de coca, el yatiri soluciona los problemas del jaqi; y se celebra el rito de reciprocidad" (Choque Ibid).

En Abril de 1980, en Poqwata, (Norte de Potosí) tuve la oportunidad de "escuchar" una misa en quechua, en un contexto surreal; pues éste bien pudo haber ocurrido en el primer decenio de 1600. El cura, brillante quechua-hablante de origen hispano-mestizo produjo un verdadero sermón ante el público, todo quechua, que trasportaba cruces cuyos palos mayores estaban cubiertos de monteras o *tollqas* (sombrero ceremonial hecho en base a un cóndor disecado) y ataviados de poncho, bufanda, y chumpi. Varios rostros de Cristo, reproducidos en cerámica, fueron añadidos al palo mayor. Era un Jueves Santo, o en el calendario quechua, el fin de la estación de las cosechas. Los que transportaban las cruces eran "autoridades" de los ayllus. Escucharon

sin chistar el sermón del cura, aunque una vez que el cura se ausentó del altar, las autoridades *áylicas* extrajeron *illas* pétreas de los envoltorios tejidos que fueron expuestos junto a las esculturas de santos de la iglesia. El trasfondo tolerante de esa escena, puesto que el sermón fue interpretado por los indios como una *tata curaq ch'aqwanata* (la disputa verbal del cura consigo mismo) permitió que los indios expusieran sus *illas*, *papa santos*, y cruces alhajadas en medio de una profusión de velas y *q'oa*, (*mentha pulegium*) la aromática hierba cuyo humo—según nos dicen—sostiene al sol. Es cierto que, comenzaban también a sorber tragos de alcohol que circulaban en una botella, como parte del ritual del encuentro, el recuerdo, y la unión con las deidades, y de la que bebían hombres y mujeres sin distinción.

Cada año, las *illas* pétreas se intercambiaban entre las autoridades a modo de reforzar unos acuerdos periódicos (basados en la fuerza del recuerdo) respecto a la utilización del agua y la tierra. Fuera, a la luz de la luna, las mujeres de siete *ayllus* estaban trenzadas en rituales de enfrentamiento, con el objeto de recorrer los *inka mayku*, mojones o pedrones que indican los límites territorial-agrícolas para el uso de las sayañas comunitarias. La trasposición de símbolos es evidente, los mismos *ayllus* utilizan el ciclo ritual y sagrado de la iglesia católica, porque coincide con el de ellos (o viceversa), a manera de mecanismos mnemónicos de su *economía moral* rural. Es cierto, los aspectos regulatorios de carácter *áylico*, continúan su proceso 'profano' entreverado en el tiempo 'sagrado' de la iglesia, ajeno al *weltanschauung* andeano. Nada mejor que este ejemplo para subrayar la intensidad de las historias que nunca confluyen, y que se mantienen paralelas entre sí, puesto que la inducción del recuerdo (*manachu yuyakunkicheqchu*) a base del beber ritual termina por reordenar el sentido de espacio y tiempo. Se puede eliminar al espacio, aunque no así al tiempo.

Lo sagrado, en ese lugar, expresa con más profundidad la escisión de las mismas historias que se repelen. Lo sagrado empero, cuando se mantiene a ese nivel, queda desvestido de procedencias y orígenes. Luego, la maestría de un *yatiri*, en nada envidia la cercanía de un místico a su Dios (se entiende que no hablo del cura que era un alcohólico, no veo relación entre alcoholismo y el misticismo), porque ambos comparten la experiencia del numen, el deslumbramiento de la posesión, o el éxtasis de la contemplación. Deseo detenerme en este último aspecto para mostrar cómo, en la experiencia andina de la adoración a las piedras, se busca el dominio de la incertidumbre al establecer una relación de "sujeto-sujetado" con estos dioses líticos.

No solamente esto, en la fuerza de la reminiscencia, de la larga memoria si el Dios de los conquistadores castiga, luego el miedo continúa mediando la

relación humano-divinidad. En cambio, la adoración a las piedras está mediada por la creencia de que es posible adquirir, en un intercambio sacral con ella—hemos dicho simbiótico—la emisión sagrada que esa piedra exuda puesto que en ella, en la piedra, habita el numen sacralizando y ocupando (o circulando), a su vez, la geografía. El intercambio es esencial a esta relación puesto que los dioses pétreos deben mantenerse "*ch'allados*", es decir, alimentados y satisfechos para que su naturaleza sea benéfica, recíproca; por el contrario, la insatisfacción puede ser trágica, porque los dioses pétreos pueden ser vengativos al extremo de causar la misma muerte.

"La *waxt'a* o *luqta* es la más importante y de sumo cuidado del rito aymara, acto de trascendental importancia entre el jaqi y las wak'as; durante esta ceremonia se utilizan al máximo todos los elementos del rito andino, todos los *champus* y *qamachis* reales y subjetivos. El término *waxt'a* es un sinónimo del término *luqta*; literalmente cada uno de estos dos términos se traduce: *waxt'a*=obsequio, gratitud, y *luqta*=ofrenda, sacrificio" (Choque ibid).

En un lugar más urbanizado que Poqwata, la iglesia de Llallawa, centro minero también ubicado en el Norte de Potosí, entonces administrada por sacerdotes canadienses de origen francés, sucedía otro acontecimiento respecto a un dios pétreo. Este no era más que una piedra de granito introducida al piso de la iglesia por los mineros locales. Pesaría sus buenos cien kilos. Los mineros teníanle un respeto religioso a ese granito, aunque cada vez que llegaba un sacerdote nuevo, la piedra siempre desaparecía para evitar que "mineros borrachos" la *ch'allaran*, (libar a la piedra con alcohol y coca), nada menos que, en la misma iglesia! (me refiero al edificio)

No pasaba una buena temporada, y repentinamente, la piedra de granito aparecía otra vez en la iglesia ante la protesta airada de los *Oblatos*, nombre de los misioneros. Los mineros, obviamente, culpables de tal *sacrilegio* (desde el punto de vista del sacerdote) agachaban la cabeza ante las protestas del cura; aunque afirmaban no saber nada sobre la piedra. En defensa solían decir "la piedra vive—padre—y se regresa solita, ¿no ves que es *illa*?" Y así, la piedra de Llallawa, *illa* de los antiguos mineros del estaño, deambulaba en el mundo mágico casi a los pies de la Virgen del Cerro, el rostro de la Wirgina, que sobresalía en la punta de una montaña de plata. Los adoradores del *supay*, dios del interior de la mina, confabulaban para hacer que la *illa* de Llallawa volviera, una y otra vez. Las *illas* y sus adoradores son lúdicos, era una forma de responder al desentendimiento, una forma de decir "los que estamos aquí, esos

que creemos en la *illa*-granito la alimentamos porque en ella habita el dios del tiempo que es el mismo Pacha".

En Oruro, en cambio, ciudad minera también, la deidad local, una Virgen de la Candelaria, o del solsticio del verano andino, apareció insinuada sobre una roca. Por muchos años, la tal Virgen del Socavón, conocida por los indios como Mamita Socavón (i.e. Madre de la Mina) porque es una Virgen india, *imagen*—dicen—de la Pachamama, solía recibir "challas y q'oas" en libaciones a la deidad del sapo, roca volcánica de forma batracia, que se encontraba a pocos metros del santuario del mismo nombre. Sin embargo, Mamita Socavón vino a unirse al dios pétreo que la antecedió en el tiempo. La Virgen del Socavón o la Candelaria, llegó al area hacia fines del siglo XVIII. Pero "el sapo" del Socavón, fue siempre un dios pétreo a pesar de la Inquisición y la extirpación de idolatrías, y a pesar de la allegada Virgen del Socavón. El sapo *qua* deidad pétreo es dios andino que anuncia, también, la lluvia.

La Virgen, no obstante, es "patrona" de los mineros, personajes que se mueven en dos mundos: el kay pacha, y el uk'u pacha, es decir nuestro mundo, y el mundo subterráneo. En el mundo subterráneo es importante saciar el hambre y la sed del *supay* andino, el tío de los mineros, puesto que "nosotros comemos las minas, es urgente alimentar a los anchanchus que andan por todos lados para cuidarte si los alimentas, o para sacarte la grasa, la vida, si no los alimentas".

En nuestro mundo, "recibimos la protección de la Mamita Socavón, la Wirgina". Sin embargo, en el primer semestre de 1994, los mineros visitaron al Socavón de la Wirgina, y hallaron que un retocador italiano transformó el rostro de la Virgen. Es más, al parecer, según las observaciones de los feligreses, la Mamita Socavón ya no tiene tantas joyas como las que tenía. "Es posible—alegan—que la verdadera Wirgina Socavón hubiera sido cambiada, por una Wirgina nada menos que italiana; vaya uno a saber. Lo único que podemos afirmar es que, a la Wirgina que hemos visto le hemos dicho: Tu no eres la Mamita Wirgina, dinos tú dónde se la han llevado". Meses antes de esta ocurrencia, que al restaurador italiano le debió haber parecido una burla, o broma pesada, puesto que el cuerpo de la Mama Wirgina se encontraba, en efecto, sobre una roca, murió un viejo misionero también italiano, acostumbrado a usar empedernidamente el rapé, y que había dedicado sus años mozos a atender el santuario de la Virgen del Socavón. Así terminaron los días del misionero Agustín Gobbo, a quien los fieles le llamaban "el padre Gobito". Fuera, a unos pasos del Santuario, se distingue sobre el frontis una inscripción, además de una estrella de la mañana inserta sobre el muro, que dice: "ruega por nosotros". El dios pétreo y batracio sigue recibiendo las *ch'allas* que el pueblo

le ofrece, mientras dicen los miembros de las naciones originarias, indios quechuas y aymaras, que el "sapito llama a la lluvia, al agua". La Wirgina de los mineros quedó en un enigma que los devotos continúan discutiendo entre ellos: ¿es o no es la Wirgina del socavón?". De acuerdo a los fieles de la Mamita Socavón y del sapito, el inflexible sustituto de Gobbo apenas entiende el lugar cuyos pies pisa. El problema de las lealtades, cuando de lo sacro se trata, no tiene contradicciones en los Andes. Los andinos celebran a sus dioses pétreos, y no creen que estos se opongan a las imágenes cristianas de las iglesias.

El sapo del norte

Al ingresar a Oruro, hacia los años sesenta, que es cuando yo, por vez primera, observé el pedrón cuya forma representaba un bañador, hablábamos de un área llamada de "San Pedro", que extrañamente es el nombre de un cerro "cristiano". Al pedrón se le conocía de "Sapo de San Pedro". Hoy en día, la falda del cerro ha sido prácticamente ocupada por casas pequeñas hechas de adobe y techadas de calamina (hojas de zinc). El pedrón que en los años setenta era un punto distante porque se organizaban verdaderas peregrinaciones los días de la Despedida del Carnaval (solsticio de verano), para 1990 quedó encapsulado en medio de la reciente urbanización. Este hecho, no significó mucho para los devotos del "sapito", puesto que las libaciones (entiéndase largas sesiones de borrachera comunal), y la alimentación del pedrón se llevan a cabo sin temor, ni rencor. Los devotos del "sapito" alegaban que el "sapito" era, en efecto, *poderoso*.

A mediados de los años sesenta, un militar (puesto que el "sapito" se encuentra cerca del cuartel "Camacho"), y no un sacerdote, increpó al dios pétreo. Haciendo uso de su poder autoritario, y aprovechando el periodo moralista de la dictadura, tras haber observado al dios pétreo e incrédulo de su poder, además de criticar con sorna, y abusar de los devotos quechuas y aymaras del "sapito", mandó destrozar al dios pétreo con una carga de cartuchos de dinamita. Un día, se comentó que el "Sapito" ya no existía. El militar había llevado a cabo su cometido, proclamando que: "había dado fin a un antro de borrachos y supersticiosos". El "sapito" voló en pedazos ante el silencio de una noche de frío altiplano.

El mes de Agosto, considerado en el mundo andino, maligno, mes del Supaya, unos yatiris calladamente se concentraron en el lugar del malherido dios pétreo. Lograron rescatar una de las piezas grandes del pedrón que, tras el estallido, obtuvo la misma forma que el pedrón, es decir de "sapito". Varios meses

después, una mesa ritual, un *karaku* de medianoche, celebrado por varios yatiris, reconstituyó—se dice—el poder del "sapito". Esta noticia llegó a oídos del militar que, cosa fortuita, desde la destrucción del "sapito" vivía en constante estado de ebriedad. No sólo eso, al mes de desaparecido el "sapito", unas manchas extrañas brotaron en el rostro del militar. Eran unas manchas parecidas a aquellas de la espalda del sapo. Varios médicos le vieron, tratando de identificar el mal cutáneo del rostro del militar, y nadie podía diagnosticar su mal. Las manchas fueron transformándose en llagas, pero además habían cubierto el rostro y el cuerpo. Sin poder detener la enfermedad, el militar decidió quitarse la vida, utilizando también una carga similar a la que había ordenado para destrozarse al "sapito". Por supuesto, la explicación generalizada de los devotos del sapito (que dos veces al año alcanzaba a varios miles) fue que el militar había sido inducido por la fuerza del dios pétreo, el sapito, a quitarse la vida. Fue un caso típico de transferencia, porque el militar empezó a sentir la misma necesidad del "sapito": alcohol, coca, q'oa, sahumerios. Y sin poder satisfacerse, decidió quitarse la vida con la dinamita; es decir como castigo del mismo dios pétreo que es vengativo, y—lo dijimos—capaz de ocasionar la muerte.

Después de la caída de la dictadura, y al haberse constituido la Asamblea Popular de 1970 (en Bolivia), un día de esos, en el mismo lugar del dios pétreo apareció, de la noche a la mañana, un bello "sapito" esculpido en granito, material similar al del batracio previo. Por supuesto, un artista popular se encargó de esculpir al nuevo "sapito"—conocedor se dice del mal que aquejaba al militar, y cierto de su irremediable locura y muerte. Se construyó, esta vez, un pedestal de cemento, y el "sapito" que tiene el status de un monumento, mira desde él hacia el este por donde sale el sol que reparte sus primeros rayos a la montaña del Pie de Gallo. Desde aquel entonces, no hay militar que toque al sapito. Los quechuas y aymaras que conocen la historia del "sapito", suelen decir que el militar venía de Santa Cruz de la Sierra. Siendo cruceño el militar, no entendía la milenaria religión andina, ni la furia de sus dioses. Es sin duda, el precio del regionalismo, y la ignorancia; o las estrategias de la contrahegemonía cultural andina en momentos de angustia violenta.

También el "sapito" puede predecir la muerte, u otorgar la riqueza, la salud, y la protección contra el poderoso *wayra*, el viento que puede deformar el rostro (parálisis facial). Cada "Domingo de Tentación", o "Domingo de despedida al carnaval", los devotos del "sapito" van a atarle serpentinas de color, a ch'allarle con cerveza (era chicha), a hacerle tomar y a ofrecerle q'oa. Una vez que se le alimenta, entonces, el "sapito" está feliz en la misma forma en que lo está la familia o comunidad que celebra su poder en la misma forma, es decir unida

ritualmente al acto de beber. Un yatiri, o una Qapachaquera, es decir una mujer con el poder de organizar las ofrendas a los dioses pétreos (cualquiera de ellos), lee las cenizas, los restos de las ofrendas, y habla, dice su oráculo ante el silencio de los devotos que bebidos—en acto de comunicación con el dios pétreo escuchan y hablan alrededor del "sapito". Fuera de contemplar la benévola mirada de la piedra (que a sus ojos está viva), algunos se atreven a acariciarle, y hablarle: "sumaq jump'atitu kasqanki. Uywariway, jump'atitu, qolqe quriway jump'atitu, q'aytu kallpaq qoway tukuy watapaq, sunquy uk"uqniymanta parlasayki, jay! niway, uyariway". [Eres bueno, sapito. Escuchame, sapito, dame dinero sapito, salud también dame para todo el año, desde mi corazón te estoy hablando, respondeme, escuchame]. Otro observador, mirando la presencia del Apu en el Perú escribe una nota comparativa: "se puede decir que los Apus actúan como fuentes de poder a los que se recurre sucesiva y simultáneamente. La *percepción corporal de ellos* [i.e. de los apus] (humanoides o animales muy conocidos) hace que el curandero esté familiarizado con sus preferencias, afectos o rechazos y pueda referirse a ellos en terminología comprensible... Naturalmente, la relación de los curanderos con los cerros es tan antigua en los Andes" (Tomoeda 1992:88, *mi cursiva*)

Algunos, acariciándole, se arriman al pedrón. Si aquel que se arrimó siente que el sapito se mueve como si respirara, ese es un presagio irrevocable del destino. El que lo haya sentido, transpira mucho, y los que le rodean se hermanan obligándole a beber. El beber, le devuelve la fuerza para enfrentarse a la muerte. De alguna manera, ese presagio de la roca, lo retorna de la muerte; pero aquel que hubiera sentido el palpar, la vida de la roca, ha de morir en algún momento. Ya se enfrentó a la muerte, "ahora le queda irse porque ya su tiempo en este mundo acabó, ha de irse a otro mundo mejor que este." Acercarse en forma familiar a la roca, al sapito, no es fortuito. Dicen que la roca llama, puesto que la roca vive. Así, quien hubiere sido llamado (*jump'atuq willaqninta*), se acerca, para entrar en contacto con la roca, el sapito; es el contacto con el mismo numen. Para esta ocasión es mejor estar en estado de ebriedad, puesto que la roca "agarra, acaricia, y hasta puede apretar" ("*hap'irispa musurisunqa*") porque es un dios vivo. *Musuriy* es un verbo del amor, y de la insinuación sexual, *hap'irispa murisunqa* expresa la experiencia primaria del amor, las caricias. Luego, la relación *jump'atu* (roca viviente, el sapo) humano es un riesgo semejante al verdadero amor de los *kuyaq*, los amantes. En esta insinuación se revela el desafío del amor por la deidad en la que es la deidad la que '*waqya*' (=llamar) para revelarse (una especie de teofanía) ante el devoto. En sí aquella es una experiencia individual, y cuando es posible comunitaria.

La boca del Katari

En la misma forma en que Mamita Socavón es una deidad allegada junto al pétreo sapo, un Cristo llamado de *Chiripuguu*, es decir 'de la vertiente del agua fría', se ha colocado junto a La Boca del Katari. Los *puquiu* empero son deidades en sí, asociados con el mundo de la música. En ella habitan las sirenas que templan los instrumentos de música. Este acto del temple musical y el músico que lo busca es una experiencia de cuidado. Suelen los músicos acercarse a este *puquiu* para dejar el instrumento cerca de la apertura por donde fluye el agua. Como este acto es necesario hacerlo a la media noche, que es cuando las sirenas salen del *puquiu*, ver las sirenas constituiría un peligro inminente. Los músicos, entonces, deben ir algunas horas antes, y beber alrededor del sagrado lugar, evitando confrontar a las sirenas. Por supuesto, los trasgresores, sobretudo los que ya están en estado de ebriedad, pueden quedar *liq'ichaspa* (liq'i=grasa; debilidad que se interpreta como la pérdida del *untu*, la grasa que es la fuerza de la vida), *chullp'a sqa* (paralizados), o *wayraspa* (parálisis termofacial, viene de la palabra quechua *wayra*, =viento), e inclusive hallar la muerte si llegaran a ver las sirenas. Como vemos, el encuentro con las diosas del agua, en efecto, puede ser fatal.

Nos encontramos en el barrio de Itos—sin hache—en una especie de cueva formada de roca de granito. Más atrás de esta especie de cueva semejante a una boca lítica, se encuentra el cuerpo pétreo de una serpiente. La serpiente—dice la mitología local—fue petrificada por querer comerse a todo el pueblo legendario de los Urus. Distante de la explicación *q'ara* (=urbana y anti-india), lo cierto es que la serpiente de andesita persevera en su telos religioso, sin duda andino.

Amaru es el ofidio más cercano a la pacha según Ernest Junger "porque es el animal más sólido de la Tierra, por la sencilla razón de que su cuerpo entero se halla ligado al suelo. Esta metáfora que nos refiere un escritor [citada por el Otro visto por Jursafú] con toda su carga de sugerencias; es insuficiente para agotar el complejo sentido de la presencia de la serpiente entre los seres vivientes; y así, en vez de solucionar una adivinanza, deja otro enigma... Como los animales de su especie, esta serpiente también suele morderse la cola y así forma el círculo mortal para los profanos. Unos quedan dentro y otros fuera de sus dominios, con la consiguiente bifurcación de la visión del mundo y la creación de dos géneros de vida muy diferentes, si no opuestos", en los Andes y en la Amazonía (Urzagasti 1987: 129).

Y así, los devotos antelándose a las reglas conocidas del comportamiento sacro, encuentran una rara unidad entre "La Víbora" y las calaveras expuestas de velas

en la pequeña capilla católica del Cristo de Chiripuerto. Víbora y Cristo han sido redefinidos por los devotos como intermediarios del amor, del matrimonio, y de los contubernios surreales que impulsan a las parejas encandiladas por el *musuriy*, a ofrecer gallos expiatorios a "La Víbora", velas encendidas al Cristo de Chiripuerto, y sendas libaciones de alcohol. Las calaveras simbolizan el *ch'amakpacha*, el tiempo remoto de la oscuridad. Si de síncretismo queremos hablar, en ese dúo se esquivan ortodoxias, y las redefiniciones culturales andinizadas han brotado con otra función para esos dioses atraídos al área de lo mágico, de la libación y la expiación del símbolo que significa el gallo. Son otros los días en que ambos dioses, tanto el Cristo de Chiripuerto, como el pétreo ofidio, regresan a significar lo que el resto de los devotos siempre ha creído de ellos. Es decir, siguiendo los significados con los que se los conoce fuera del circuito cerrado de los que son capaces de entrar en el enigma del éxtasis. Luego, si aceptamos que existe una síncretismo, aquella es una síncretismo funcional y temporal. Los devotos otorgan los significados a los dioses (incluso Cristo), dependiendo de sus más vitales razones. Al fondo del dios-cerro *Achachila*, por las noches sale de la boca de la serpiente, el sagrado humo que penetra al antro de los dioses del *hanaqpacha*, porque los devotos aún creen que sus dioses están en todo lado. Desde lejos, los que saben que ocurre en la boca del Amaru cosmológico, saben que los devotos lo están alimentando en busca de la rectificación del Tiempo, y la manipulación del destino. En este caso, es casi imposible separar lo que es cristiano, o lo que es andino. Quizá sea este el ejemplo más práctico de una redefinición del numen que es la pasión de los devotos de la serpiente y del Cristo de Chiripuerto.

Distante de Chiripuerto, sobre la Cordillera de los Azanaques, similar *santuario* juega un similar papel, es el *Tata Lagunata* (=Padre Laguna). Miembros de siete ayllus que colindan en el Norte de Potosí⁵ llegan para la fiesta de este numen que en realidad es un Cristo asociado con el dios del agua, y por ende, se desdobla para jugar ese doble rol. El término síncretismo, en este ejemplo, queda corto en razón a que, el rol otorgado por "los que están adentro", es completamente diferente al de "los que están del otro lado." Es decir, que los símbolos que insinúa cada numen, son vistos por los devotos de manera diferente. Para unos es el dios satirizado de la fertilidad "ullu tianchu, k'aytu tianchu Tata Lagunata", Cristo de la Laguna tienes pene, tiene fuerza?". Para otros es el dios del castigo, es el dios de las promesas anuales, es el dios de los penitentes. De esta dualidad, empero, pareciera imponerse otra vez la adoración de la piedra que es un ritual intermediero, pues Tata Lagunata, deviene deidad

⁵ Son conocidos los trabajos etnográficos de Olivia Harris, y los históricos de Tristán Platt sobre esta región.

de la Laguna, dios-agua. Y en esa capacidad es dador de vida, de fertilidad, de riqueza a quien se lo pida.

La adoración de las piedras, especialmente las blancas que son *illas* de antaño, en la praxis de los devotos, se transformarían en riqueza. Para ello, es importante conservar pequeñas piedras que suelen transportarse a casa. Al asistir al santuario de Tata Lagunata, los devotos reproducen con piedras recogidas en el lugar la unidad doméstica de producción, y emulan la organización del ciclo de la vida. Acostumbran los devotos a solicitar los elementos más básicos de la vida: agua, tierra y sol; hogar, alimentos, salud, trabajo, y transporte. Llamemos a este fenómeno un ritual de *retribución* o *reciprocidad* (dos conceptos incomprensibles para el mundo 'occidental') con Tata Lagunata que supone quitar u otorgar, en forma mágica, lo solicitado por los devotos. Como ocurre en el contexto de los rituales anteriores el beber ritual comunal y familiar, y el emborracharse, facilita el flujo que supone circular entre humanos y dioses.

Lo interesante es que lo mágico sobrevive como un elemento de la religión, revelando con certitud, que el enigma de la incertidumbre, o el miedo que inspira, todavía es posible rebatir con lo mágico. Esta es la realidad de la experiencia humana, a pesar de las computadoras. En ese acto existe una búsqueda de lo desconocido, pero también una búsqueda de la manipulación de las fuerzas téicas del numen a favor propio, como en el caso de *Jamp'atu*, la boca de *Katari*, la piedra de *Llallawa*, o las *illas* que se preservan en lo más recóndito de los cerros o los hogares andinos. Los dioses pétreos, luego, revelan una ley sencilla para la sobrevivencia porque tienen que ver con la misma vida, y la reproducción de ella. El telos de la religión que tiene por numen a las piedras, o la proximidad de su intensidad mágica, no está equivocado; los dioses andinos tienen que ver con la misma vida, y la tarea de la existencia. Así, esos dioses son sencillos, aunque profundos en su presencia: "Todos los wak'as tienen un don específico que los hace responsables de una bondad y beneficio, unos serán los que brindan la protección de la salud, otros de la vivienda y otros [están] destinados a proteger cultivos y a cuidar de los humanos, la familia, y estos son los *uywiris*" (Choque Ibid).

Similar ejemplo, también ilustra un hecho que ocurre en otra comunidad, esta vez en el Perú. "Lo que en el siglo XVII los habitantes de estas tierras [Ayllus de Mangas, Cajatambo, Perú] denominaban *conopas* a los idolillos dedicados a los recursos naturales, ahora los llaman *illa*. La *illa* es exactamente lo que fueron los *conopa*, es decir estatuillas que representan los animales o las plantas... Dos maneras de concebir la *illa* tienen los campesinos de Mangas: a) la *illa* es un espíritu y está por tanto en los cerros. Nadie posee personalmente

una *illa*...b) Si alguna persona encontrara una *illa* en el cerro, la guardará en secreto...los éxitos en la ganadería se deben a que las personas han encontrado el *illa* y la guardan en secreto... Por otro lado, existen sitios donde tienen su *pacarina* [el lugar del origen] los animales domésticos (su *illa*). Sobre estos lugares los campesinos depositan ofrendas consistentes en yerbas, en comida cruda o cocida" (Robles 1978: 225-236).

Aunque Robles hace mención de un proceso de colonización, demostrándonos, por otro lado, la actualidad de la *illa*, debemos rectificar sus conceptos para subrayar que la presencia vital de la *illa* es signo de la necesidad de descolonizar lo que ha producido una sistemática disonancia cognoscitiva en los Andes. Hablando de la religión andina, me parece que todo intento de continuar *colón-izando*, tiene un perfil fallido de entrada. Sin pretensiones de esencializar a las culturas andinas, mis tres ejemplos numinosos demuestran hasta ahora la falacia del colón-ialismo e incluso del llamado postcolonialismo. La presencia vital del numen lítico andino, aunque sus devotos se digan comuneros o campesinos, tiene sin duda una vieja raíz no extirpada. La praxis religiosa, y el modo de concebir lo numinoso, entre esos devotos que suelen llenar sendas de peregrinajes para revivir a las huacas diseminadas a lo largo y ancho de los Andes, es una realidad visible:

"Los „calvarios“ qatuqas o lugares rituales de La Paz, están situados en distintos puntos, pero los más importantes y más concurridos son el de La Ceja de El Alto de La Paz, conocido como "Sagrado Corazón de Jesús", allí se encuentra toda una comunidad de yatiris...; otro „calvario“ de igual importancia es Wilila o Señor de la Sentencia, donde se acude los días martes y viernes exclusivamente. En estos lugares y en otros acuden propios y extraños a ofrecer ritos a las Wak'as, sobre todo al Illimani Achachila. Sin embargo, existen qatuqas específicos desde donde se celebran ritos al Illimani..." (Choque 1987:57).

El monolito de Jesús de Machaca

Es tan visible la experiencia religiosa andina que, donde se mire en los Andes nos percatamos que estamos rodeados de la geografía sagrada viviente. Son también parte de esa realidad los monolitos de los territorios aymaras. Cada vez que se los descubre—por quienes piensan que pueden decidir sin la consulta a las comunidades vigías—causan serias rupturas en el equilibrio de la Jaqicha Pachamama.

Leandro Condori dice que: "Janiw katuliku janiw iwanjilyu akan utjakatänati aka Tiwanaku markä, Chacha Pumaw Tiwnakun Guwirmütäna. Jaqi mäkiw jan mistisun ch'arqhuta apanasipxatayna...Jichha aka katuliku lanti iwanjilistu lanti Inti Tataruw yupaychaxatayna ukxarusti Phaxsi Mamaru". ["En los tiempos de Tiwanaku de Chacha Puma y Qhapa Willka, no habian católicos ni evangelistas en nuestros pueblos. Sabemos que Chacha Puma fué gobierno de Tiwanaku, solo entre jaqis se gobernaban, no había mezcla de mestizos...manifestaban sus sentimientos religiosos al padre Inti y a la mama Luna en lugar de las religiones católicas o protestantes, por eso que a los pobladores de Tiwanaku se les llama hijos del sol."] (THOA y Tomás Huanca 1991:56).

A mediados de los años setenta, un equipo de arqueólogos franceses dió (no digo encontró) con uno de los monolitos de los varios que se encuentran enterrados en territorio aymara. No pudiendo levantarlo tras haberlo desenterrado, con la ayuda de personeros bolivianos ligados a la expedición francesa, fueron en busca de un camión lo suficientemente grande con el objeto de llevarse el monolito, según dicen los aymara, "seguramente al Musee de l'Homme de Paris".

El ayllu afectado se reunió para debatir el problema del monolito, puesto que ese dios pétreo era un dios tutelar. Aprovechando la breve ausencia de los investigadores, el ayllu todo decidió no dejar que el dios pétreo abandonara el lugar por el simple capricho de franceses y bolivianos. Los afectados decidieron hacer todo lo disponible a su alcance para solicitar que se dejara en paz al nuevo monolito. Por supuesto, los investigadores, ávidos de becas, premios, y publicaciones, no estuvieron de acuerdo con tal proposición. A pesar de haber regresado con el camión adecuado, el monolito aún sobrepasaba la capacidad del transporte. Los "cientistas", de acuerdo al testimonio del ayllu, decidieron cortar al monolito por la mitad. Para el efecto, y ya convencidos de su propósito de llevárselo tal cual, le ataron una carga de dinamita a la cintura que, una vez, encendida—en efecto—partió al monolito en dos partes, ante la mirada impotente de la comunidad.

El yatiri que narró esta historia subrayó un acontecimiento importante, razón por la que cito su reflexión: "A pocos minutos de haber volado al monolito en dos, se desató una lluvia torrencial cuyo caos fue aprovechado por la comunidad para intimidar a los "cientistas". Los primeros en ser atacados fueron los bolivianos, siguieron los franceses, acto seguido ambos grupos decidieron saltar a sus jeeps, abandonando al conductor del camión que fué golpeado por los defensores del monolito. Así terminó un riña en torno a la sacralidad del monolito. Por supuesto, como sucede en estas ocasiones de

abuso, los "cientistas" prometieron volver a la comunidad "con el ejército" asunto que nunca sucedió.

El monolito dividido fue *curado* de la fechoría, e inmediatamente escondido en un lugar confidencial. Y así mismo, partido en dos, se le devolvió a un lugar del area. Todo el ayllu se comprometió a guardar silencio respecto al lugar donde se enterraría al monolito, y sólo una huaca indicaría su lugar para la memoria de la comunidad futura. Las lluvias tardaron en calmarse, y cuando amainaron, las sementeras habían sufrido ya un daño irrecuperable. Es la fuerza de los dioses pétreos que, aún averiados por humanos, mantienen una fuerza vindicativa aunque el cura de la parroquia no lo pueda explicar. Si esto es casuística, será un problema de teología. Lo cierto es que los dioses pétreos son capaces de desencadenar la misma furia de las fuerzas naturales que, a su manera, también se consideran dioses que forjan o destruyen. El ayllu, por lo que entiendo, ciclicamente sube a la *huaca* de la montaña para ofrecer los frutos exquisitos al descansado dios pétreo cuyo cuerpo dividido extrae el temor del castigo: "La piedra es el *factum mensurable*. La dureza, la fuerza majestuosa de sus bloques, es el signo seguro de algo distinto, el asiento del poder. Los hombres la buscan como intercesora y naturalmente la colocan en el centro teofánico. Las primeras representaciones de los "dioses" son piedras sin labrar, los *hermai*. Siempre la piedra imita y significa algo que proviene de "otro mundo" (Azcuay 1976: 71).

Las piedras de Urk"up"iña

Urk"up"iña es el nombre de un "santuario", y por ende un calvario en el sentido que aclara María Eugenia Choque (infra). La acepción más cercana que pude traducir de este fonema tiene que ver con las palabras quechuas Urk"u=cerro (Achachila, en aymara), y P"iña, enojo. La traducción es terminante: *el cerro-enojado*. Es también el nombre de una Virgen que habita el santuario y que se la conoce por el mismo nombre del cerro, es decir, la Virgen de Urk"up"iña. Este santuario se encuentra en el pequeño pueblo de *Quillaqullu*, es decir el pueblo de la Colina de la Luna. Q"ullu y Urk"u son dos palabras quechuas que se utilizan para describir la diferencia entre cerro y colina. Sumaq Urk"u, por ejemplo, es el nombre indio que tiene el aún imponente y quicentenario "Cerro Rico de Potosí", en la ciudad del mismo nombre. No me detendré en la intensidad de la fiesta, cuyo perfil católico se asemeja mejor a la peregrinación a santuarios celebrada en homenaje a la Virgen, sino en un ritual paralelo que tiene lugar en la misma fecha y que tiene una intencionalidad claramente andina, la adoración de las piedras del Urk"up"iña. A manera de complemento

de los varios ejemplos que mencioné previamente, lo más interesante en Urk"up"iña si de andino se trata es la sacralidad de las piedras.

En la entrada a la iglesia de Quillaqullu, existe una cruz de mediano tamaño. La cruz de madera tiene una inscripción que dice: "500 Años de Evangelización". Una observación más cercana revela que el comportamiento religioso de la comunidad devota ha sido arrastrada al campo de las significaciones andinas de la presencia quechua en el lugar. Después de todo *Urq"up"iña* y *Quillaqullu* son dos fonemas profundamente telúricos además de sacros en varias dimensiones, puesto que los Cerros y la Luna son dioses tutelares andinos como nos avisa Condori en su reflexión aymara (infra). Luego, la inscripción de la cruz sólo representa un significado onomástico, alejado de los sentimientos verdaderos de los devotos del P"iña Orq"u.

En el mes de Agosto, el mes de los anchanchus y malignos andinos, a quienes hay que apaciguar con ch'allas, kuka uñana, q'uwachaña, y otros ofrecimientos alimenticios, miles y miles de personas organizan un día "de Calvario" en una peregrinación cuyos devotos llegan a Quillaqullu desde varios puntos geográficos del globo. Aparentemente, entre las jerarquías téico-telúricas también existen dioses con determinadas fuerzas y atributos. Urq"up"iña es, de entre todos estos dioses pétreos, un centro religioso de suma importancia andina, al extremo que sus devotos revelan el regreso de comunidades diaspóricas de bolivianos que retornan a la celebración anualmente desde varios países latinoamericanos y aún Estados Unidos. Urk"up"iña además es una deidad movible puesto que, cuando no se encuentra en la centralidad del santuario, en el mes de Agosto, está "viajando" a varias ciudades del continente. Es una deidad, de alguna manera descentralizada, que tiene la función de reforzar los lazos de los diaspóricos a través de sistemas de compadreríos y comadreríos, y procurar aquel fondo económico que la antropología de la economía campesina definió hace mucho tiempo como 'el fondo ceremonial' (Wolf).

De los varios días celebratorios de esta peregrinación 'a la Virgen de Urk"up"iña', uno de ellos está dedicado a la visita al cerro. La visita tiene por objeto dos metas: una, la de devolver (puesto que existe una moral de la retribución) las piedras extraídas del dios cerro, y otra, la de extraer pedrones del cerro utilizando martillos o combos. Puesto que el Cerro está *enojado* (p"iña en quechua), para tornarse en benigno se ha creado—nadie sabe desde cuando—ese ritual del extraer y de retornar en forma recíproca las piedras del cerro. La comunidad devota establece un ritual recíproco. La extracción y la devolución de las piedras—empero—posee un elemento sacrificial. Los devotos

individualmente deben mantener las piedras "prestadas" del cerro en casa. Para ello, cada devoto, sube al calvario y extrae la piedra. El tamaño que le tocara, sin fijarse en el volumen de la piedra, determina una especie de responsabilidad. Así, el que extrayere una piedra voluminosa es responsable de su cuidado porque—de hecho—la piedra tiene vida y es preciso alimentarla, y debe transportársela a su casa. Aquellos que hubieren extraído piedras de cierto volumen considerable—regresamos aquí a la intensidad de la economía moral—están supuestos de añadir en pagos rituales al Cerro. Las piedras extraídas representan una multiplicidad de símbolos, todos relacionados con la solución de la incertidumbre: vida, salud, riqueza, alimentos, protección contra las fuerzas malignas, bondad, y solidaridad comunitaria. Afirmaría que es un ritual aunque individual por eso mismo comunitario, puesto que el tamaño de la piedra determina cuánto debe el individuo compartir con la misma comunidad o familia.

Luego del año ritual, es decir, el próximo agosto, en una peregrinación similar a la previa, el individuo regresará llevando la piedra consigo para—después de haber obtenido las concesiones del Cerro—retornarla llevándole *k'arak'u*, i.e. alimentos o libaciones que el cerro gusta para apaciguar su furia. Jesús Urbano, santero y caminante andino, en el Perú, reflexionando sobre las deidades andinas expresa una noción similar a la anterior: "El cerro protege esos animales como a sus hijos y sólo puedes tomarlos cuando le has pedido al Apu Orcco y le has hecho un pagapu; pero no de vicio porque el cerro se molesta. Si vas de viaje y tienes hambre le pides al Apu Orcco y allí nomás encontrarás huevos de perdíz a montones, pero si por tu gusto estás buscando los nidos y matando las aves, el cerro te castiga feo" (Macera 1992).

Así, este es un ritual verdaderamente recíproco, entre devotos y cerro; un ritual del llevar y el traer de las piedras de cuyo volumen emana una especie del *élan* de Bergson. Quien no hubiere sido capaz de llevarse la piedra que el mismo cerro le ofrece, como una especie de don recíproco, estaría conminado a la *p"iña*, es decir la furia del cerro. Se expresa aquella dualidad que poseen los dioses andinos, y que, por antonomasia, también posee la Virgen de Urk"p"iña.

Urk"up"iña también representa una especie de límite andino-amazónico, y por ello es un dios de unidad (y separación) que tiene un rostro dual como es característico de los dioses andinos, me refiero al cerro. Si para los andinos este se muestra *p"iña*=enojado, para los de tierras bajas, el cerro es un dios sediento. Los del lado de la Amazonía llegan a Urk"up"iña pero no necesariamente extraen piedras para reforzar el don de la reciprocidad humana-téica, sino que utilizan la ocasión como la celebración de un *rite de passage* cuyo telos tiene

que ver con el rechazo de la contaminación profana. Varias personas llegadas de Santa Cruz de la Sierra y alrededores aprovechan la ocasión para bañarse, prácticamente, en chicha, cerveza, o trago hecho con alcohol de caña, producto que proviene de esos cálidos lugares. El alcohol, en su explicación, penetra hasta el mismo ser del cerro, y puesto que es ocasión de reciprocidad, los de la Amazonía hacen que este dios se relaje de su enojo, y por ello le sirvan—para amainarle—tragos, chicha, y cerveza, purificándose—juntos, humanos y nùmen—cíclicamente en ese ritual. Hé aquí que al Cerro dios se le ha atribuido un rol redefinido por el ir y venir de los desplazamientos humanos.

Si anteriormente la transhumancia se encargó de fijar las *wak'as* andinas sobre un amplio territorio cada uno con su propia definición e identidad, hasta los que había que llegar para poder libarlos, y alimentarlos para uno mismo ser capaz del mismo fenómeno, es decir de la vida y la muerte; los desplazamientos culturales de hoy en día trasladan a dios e intención, redefiniendo sobre el camino el rol y el símbolo que jugarán para el venir de las nuevas generaciones. Pero, así como los dioses pétreos preexisten al nacionalismo boliviano, y preexisten a las campañas evangelizadoras de la iglesia es de subrayar que, en los Andes, los dioses son perennes y estables en sus respuestas hacia la incertidumbre de la vida, las interrogantes más vitales de individuos aislados, y elementos unificadores en las comunidades. Escribe un observador de los Andes: "Va de por sí que el hombre [y también la mujer] andino considera los fenómenos naturales y como todos los elementos de su paisaje natural y cultural—como personas vivas, merecedoras de respeto, que actúan de acuerdo a su propio carácter y destino y que reciprocán con los humanos, con la *sallqa* (=medio natural), con los cerros y las otras *huacas*, que están alternativamente beneficiando, castigando y respetando al agricultor, esperando un trato respetuoso y correcto de la comunidad humana" (van Kessel 1994:72). Es cierto, no obstante, que la dualidad de la naturaleza de los dioses andinos, pueden trastocar su telos en cuanto dioses. De ahí que los dioses siempre tienen dos caras, complementarias unas veces, y opuestas otras.

Conclusión

Mi intención original fué la de reflexionar en torno a la naturaleza de los dioses pétreos andinos. Para ilustrar la intensa presencia de esos dioses, a saber: el *jamp'atu*, la boca de Katari, la piedra de Llallawa, el monolito de Jesús de Machaqa, el Tata Lagunata y las piedras de Urk"up"iña, me propuse dilucidar un telos cuyas raíces quisiera ubicarlas en el illo tempore, puesto que los dioses andinos sobrevivieron el impacto de la presencia *post-colón-ial* entre estertores

de muerte y recuperaciones de distinta intensidad. Las prácticas rituales que llevan a efecto los devotos de las piedras andinas poseen una actualidad tal que, al explicarlos revelan una serie de multidimensiones que ocurren al mismo tiempo. Dos que vienen tienen que ver con el debate de la subalternidad, y el otro con los temas de las manifestaciones contrahegemónicas. La suya no es una relación religiosa sólo del temor (aunque tiene vestigios de ello) sino también de la celebración, de la restauración, y de la recomposición de los mismos miembros de una cultura en cuanto recíprocos, en cuanto entes que se establecen desde una inter-relación de mútua existencia (y comunicación fluida a través del alcohol) con el númen pétreo.

Quizá donde se puede afirmar que existe una religión andina, lejos de observarla en mediata relación con lo cristiano (asunto que no es parte de este trabajo), es en la eficacia y la presencia de la fuerza de los dioses pétreos. Reconocemos que hablar de síncretismo religioso en los Andes, no es más que una disquisición académica para discutir una realidad que tiene vida de sí misma. Es más, quizá, precisamente, en razón de la actualidad que tienen los dioses pétreos deberíamos hablar más de religión andina redefinida, antes que de síncretismo. Finalmente, síncretismo, no expresa más que la definición de la mezcla de fuentes e inspiraciones, hecho por demás lejano de la certitud de la piedra andina en sus varias manifestaciones latentes.

La intención de este trabajo no fué el de aproximarse a los datos arqueológicos, ni de la historia o etnohistoria, sino de replantear la actualidad experiencial y etnográfica de los dioses pétreos en cuestión. Sin embargo, es importante subrayar que, en un profundo libro de importancia histórica que cubre un período definitorio del impacto sobre la religión andina no existiese mención sino fortuita, y mínima, de los dioses pétreos (MacCormack 1992) que fueron, precisamente, la manzana de la discordia; en su furia, pero también porque fueron tercetos para lograr sobrevivir con intencionalidades enraizadas en el pasado, y a pesar de la brutalidad del desentendimiento que coartó por mucho tiempo la relación humana-númen en los Andes.

Mientras exista un grupo (reducido o no) de practicantes para quienes tiene vigencia una religión andina y natural, la presencia de los dioses pétreos tendrá la relevancia que tienen las lenguas indígenas en los Andes. No sólo eso, es importante observar, siguiendo las ideas de María Eugenia Choque, la visible retoma de los espacios geográficos por los aymaras de La Paz. Esta retoma, no sólo es ocupar, sino resignificar o reinstaurar el telos con el que la comunidad andina aymara ve el territorio de sus ancestros, no el La Paz, sino el Chuquiyawu. La comunicación de esa comunidad tiene que ver con la

supervivencia de los dioses que habitan la geografía sagrada andina, puesto que muertos los dioses, muerta también la cultura, la lengua. Por ello existe una lengua incluso sacra (ritual), y lo/as especialistas que aún logran hablar a las piedras, y sentir emanar de ellas ese élan vital al que antes hacíamos referencia, continúan reciclando, en la compleja libación comunitaria e individual, los secretos de la misma comunicación.

Luego, nacionalismo o no, manipulación o no, síncretismo o no, mientras existan individuos intensamente penetrados de sus dioses, la práctica de hablar a las piedras continuará como continúa la vida. Su convicción subvierte la subalternidad. La actualidad de los litos hace referencia a otra historia, y por ello es contra-hegemónico. Lo opuesto sería la extinción cultural, el irremediable mestizaje, la fragmentación cognoscitiva, la ausencia de la identidad étnica. No es tiempo para predecir, porque las lenguas andinas, así como sus expresiones religiosas, son como el agua, y como el agua que arde. Ya que el agua también tiene poderes télicos, a veces puede desbordarse, y otras puede fluir en un caudal perenne. La religión andina, y la presencia viva de los dioses (y sus devotos) parecen tener las mismas cualidades del líquido elemento.

Nota

Deseo agradecer a María Eugenia Choque, Silvia Rivera y Orlando Tupaq Huanca, del Taller de Historia Oral Andina (La Paz, Bolivia). A Kantuta Lara que me colaboró a recoger datos en El Kuntur (Oruro). Norma Klahn brindó agradecida crítica y apoyo.

Bibliografía

Abercombrie, Tomas

1992 La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad, y nacionalismo en la danza folklórica. En: **Revista Andina**, 10 (2): 279-325.

Arnold, Denise / Domingo Jiménez / Juan de Dios Yapita

1992 **Hacia un orden andino de las cosas**. La Paz.

- Azcuy, Eduardo A.
1971 Mandalas de Piedra y Centros Sagrados. En: **Arquetipos y Símbolos Celestes**. Buenos Aires.
- Choque Quispe, María Eugenia
1987 **Religión aymara: Illimani Achachila, un wak'a mayor**. Trabajo presentado a la Reunión Anual de Etnología (La Paz, Bolivia). Manuscrito no publicado.
- Delgado, Guillermo
s.f. Kuntur: Shrine of the Southern Andes. En: N. Ross Crumrine, R.P. Schaedel y Joseph Bastien (comp.), **Andean Cosmological Continuities**. Vancouver.
- 1975 **Un rito mítico indígena**. Tesis de Licenciatura. Dr. Antonio Bentué, catedrático-director. Universidad Católica de Chile (Santiago). Manuscrito.
- 1994 El concepto quechua del poder. Notas sobre los principios jerárquicos andinos. En: **Lienzo**, 15: 163-187. Lima.
- Linger, Daniel
1993 The Hegemony of Discontent. **American Ethnologist**, 20 (1): 3-24.
- Macera, Pablo (comp.)
1992 **Santero y caminante, testimonio de Jesús Urbano Rojas recogido por Pablo Macera**. Lima.
- Martínez Soto-Aguilar, Gabriel
1974 **Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino**. Universidad de Chile (Sede Iquique), Publicación 5 (Diciembre).
- MacCormack, Sabine
1991 **Religion in the Andes**. New Jersey.
- Poppe, René
1985 **Cuentos mineros**. La Paz.
- 1986 **Interior mina**. Testimonio. La Paz.

- Reinhard, Johan
1985 Sacred Mountains: An Ethno-Archaeological Study of High Andean Ruins. En: **Mountain Research and Development**, 5 (4): 299-317.
- Robles, Román
1978 La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino. En: Koth de Paredes, Amalia y Amalia Castelli (comps.), **Etnohistoria y Antropología Andina**. Pp. 225-236. Lima.
- Salazar-Soler, Carmen
1987 El Tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica, Perú. En: **Journal de la Société des Americanistes**, LXXIII, pp. 193-217. Paris.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA) / Tomás Huanca (comps.)
1991 **Jilirinaksan Amuyupa Lup'itñataki**. La Paz.
- Tomoeda, Hirayasu
1992 Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cuzco contemporáneo. En: **Senri Ethnological Studies**, 33: 183-189. Osaka.
- Urzagasti, Jesús
1987 **En el país del silencio**. La Paz.
- van Kessel, J.J. M.M.
1994 Granizo, viento y helada. El manejo del clima en el agro andino. En: **Revista Unitas**, Vol. 13-14 (Junio): 72-93. La Paz.
- Wachtel, Nathan
1992 **Dieux et Vampires**. Retour à Chipaya. Paris.
- Zavaleta Mercado, René
1987 El Estupor de los Siglos. En: **Lo Nacional - Popular en Bolivia**. Pp. 180-262. México.
- Zuidema, R.T. / U. Quispe
1973 A Visit to God: The Account and Interpretation of a Religious Experience in the Community of Choque - Huarcaya. En: D. Gross, **Peoples and Cultures of Native South America**. Pp. 358-374. New York.