

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Los santuarios de los Andes Centrales

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Garcia Miranda, Juan José メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002267

Los santuarios de los Andes Centrales

Juan José García Miranda

En la sierra central del Perú, con la denominación de *wakas* o santuarios andinos, identificamos al panteón de deidades y los espacios de culto que siguen vigentes hasta nuestros días. Se identifica como *waka* al mundo sagrado que incluye al panteón, al espacio de culto y a los rituales que se realizan durante las festividades del ciclo de la naturaleza, de la producción, del hombre y de las devociones religiosas. El panteón y estos espacios pueden ser públicos y secretos, macro y micro regionales, masivos, familiares y personales y, en todos los casos, las relaciones que se establecen con los hombres son ocasiones para conservar o restaurar las armonías. Los rituales son expresiones de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza encantada y sacralizada (Cox 1972) y no de “adoración” como es calificado desde las percepciones judeo-cristianas.

Las representaciones simbólicas del mundo sagrado andino, por lo general, involucran elementos de la naturaleza, al mismo hombre y también incorporan —de manera recreada— al santoral católico. Estos elementos “tienen vida y son personas”.

Las *wakas* actúan como ordenadores macro y micro espaciales. El ámbito macro espacial tiene un territorio que corresponde al de una etnia o al de un espacio interétnico, mientras que los ordenadores micro espaciales se restringen a un ámbito concreto de carácter local (pueblo, comunidad, barrio, anexo) o familiar (*ayllu*).

Las *wakas* más importantes que hemos identificado en los andes centrales son:

1. La Mamapacha o Pachamama

La *Mamapacha* o *Pachamama* es el concepto más importante de la religiosidad andina. Representa al mundo profano y sagrado y por esta razón es un escenario sagrado consuetudinario. La *Mamapacha* es un ser femenino y cumple las funciones maternas porque cuida a sus hijos, que son los hombres, y a todos los seres vivos que moran en ella. Por esta razón se le identifica como a la madre, el ser a quien se debe respeto y cariño recíproco y el hombre le ofrece siempre el primer bocado de sus productos obtenidos a partir de los recursos que ella le brinda.

El significado del término *Mamapacha* es amplio. Está compuesto por dos palabras del runasimi (quechua): *mama*=madre y *pacha*=universo, mundo, ropa, abrigo, enfermedad.¹⁾ Es entendida como un ser que mora en el mundo material. Tiene condición humana y, al igual que el hombre, sufre, padece y se alegra. Al respecto, Silva

Santisteban (1982) dice: “La Pacha Mama no es propiamente una diosa con características personales definidas, aunque es susceptible de personalizarse según las creencias de algunos grupos, tampoco es una fuerza impersonal e indefinible como el mana; es un espíritu ubicuo dotado de atributos genésicos regenerativos y de fecundidad. La Pacha Mama en el mundo andino es la divinidad creadora por excelencia que simboliza la fecundidad de las plantas, de los animales y del hombre. Es pródiga y tolerante, pero puede ser también severa y castigar con la sequía, el granizo o la muerte de los animales si no se le ofrece el ‘pago’ y los demás ritos que apenas exige”. Por su parte Coluccio (1990), citando a Quiroga, dice: “‘Pacha-Mama kusiyá’ es la invocación, hoy día mismo, del Calchaquí a la madre tierra para la felicidad de cualquier empresa. La demanda de protección material, diciéndole ‘ayúdame’ o ‘haz que me vaya bien’. Pacha es universo, mundo, tiempo, lugar... Mama, es madre, de modo que Pacha-Mama es madre de la tierra, madre del lugar, del valle o madre de los cerros, como la llaman los indios calchaquíes del valle de Yocavil. La Pachamama es un dios femenino, que produce, que engendra. A ella se le invocaba para antes de sembrar, cuando se salía de caza, y en algunas enfermedades”.

La *Mamapacha* también es reconocida como la madre y como la Virgen María. En este caso, forma parte de un proceso de recreación andina para equipararla y compararla con una deidad ajena a la Iglesia Católica: “...cuando nacemos la primera persona que nos recibe en sus manos es la Mama Pacha y nos entrega al awki señalado por ella; este awki es nuestro marqakuq, una especie de padrino” (Roel, J. cit. por Silva 1982).

No tiene una forma definida que lo simbolice sino su cualidad maternal y de ternura con su entorno: natural, humano, sagrado o espiritual. Es por eso que cualquier lugar público o privado, profano o sagrado es la Pachamama y para ofrendarle en gratitud por su ternura maternal no hay necesidad de buscar un lugar de culto pre-determinado y en algunos casos solamente se requiere dirigir la ofrenda (o el respeto) en dirección hacia la salida del sol. En muchos casos, los rituales y ceremonias que se realizan para distintas deidades, en realidad, están dirigidas a la *Mamapacha*. A la *Mamapacha* se le asocia con:

- ◇ La madre o mujer en Huamanga (Solier 1983) e incluso en Argentina (Coluccio 1990).
- ◇ La tierra o “allpa-terra” en Puquio (Arguedas 1964, Bendezú 1983), Huancasancos (Quispe 1968), Huancayo (Schwab 1993) y en general en todo el territorio del Perú, Bolivia y Argentina (Schwab 1993, Coluccio 1990).
- ◇ La *paqarina* u origen de todo lo que existe, ligada a una expresión metafórica de la historia porque la equipara con el culto a la vegetación que nace, crece, se desarrolla y da sentido al proceso social (Pérez Palma 1939). Inclusive existen cantos que aluden a este comportamiento:

<p><i>Pachamama sunqunmanta, sepulturamanta hina, paqarimuq runakuna willaykuway chay ukupi kusi kawsay kanraqchu chaypi</i></p>	<p>(“Del corazón de la madre tierra como del fondo de la sepultura hombres que han nacido, avísenos si ahí adentro existe todavía vida de alegría”).</p>
--	--

(Huayno de Cachi Huancaray, Andahuaylas, Apurímac.)

- ◇ Una divinidad aborigen (Quispe 1968).
- ◇ La mujer, porque es fuente y dadora de vida. Simboliza los mundos. Su matriz es el *ukupacha*, la superficie corporal el *kay pacha* y el mundo exterior el *hawa* o *hanaq pacha*.
- ◇ La agricultura y el *Wamani* con la ganadería (Delgado 1984).
- ◇ La naturaleza silvestre, las aguas, ríos, vegetales y animales.
- ◇ La esposa del Señor *Wamani* o *Tayta Orqo*.

Estos conceptos también son compartidos por Urbano y Macera (1992) cuando señalan que “La Pachamama hace nacer el pasto para su ganado. Algunos dicen que el cerro es más poderoso por eso está arriba, su esposa es la Pachamama y él, el Taita Orcco [se refiere al *Wamani*] como marido y como varón mandan. No sé, la Pachamama es muy grande, en todos los sitios está. Debajo de la Mamacocha también hay Pachamama. Nunca ha habido pleito entre la Mamacocha y el Orcco. Ni entre los cerros, pero no todos los cerros son iguales. Por ejemplo Raswillka es el papá de todos, el más rico, el más poderoso, el que manda a los otros. Todos ellos enamoran a la Pachamama y la señora escoge según su voluntad. ¿Quiénes son sus hijos dice Ud.? Todo, todos son los hijos. Yo mismo soy hijo de mis padres que en paz descansen, pero también soy hijo de la Pachamama...”²⁾

La información muestra variadas interpretaciones con respecto a la *Pachamama*. Se le identifica como mujer y madre, *paqarina*, fuente de vida y dadora de vida, como la naturaleza en general, la tierra como cuerpo celeste y como suelo, como productora, fecunda y como símbolo de fertilidad. Es la naturaleza con sus tres mundos: *uku*, *kay* y *hanaq pacha*, perfectamente articulados y de los que depende la vida. Se articulan el cosmos y los fenómenos atmosféricos del mundo sideral o *hanaq pacha*, los fenómenos biológicos del mundo superficial *kay pacha* y las entrañas de la tierra o *uku pacha*, para generar vida por intermedio del agua y el árbol. Ambos elementos conectan los tres mundos y logran la armonía en el universo. En otros casos, no está definida la forma o corporeidad y características concretas de la *Mamapacha*. No tiene una manifestación única y por eso es tan abstracta y también concreta.³⁾

2. Los Apu Wamani

Los *Apu Wamani* son las deidades tutelares que armonizan la vida a nivel macro y micro-regional. Cada deidad simboliza normalmente a una etnia o poblado determi-

nado. Posee varias denominaciones: *Apu, Jirka, Achachila, Apu-urqu, Apusuyu, Apu Roal, Awki, Awkillu, Awkikuna, Orqo Taytacha, Señor, Tayta, Viejo, Yaya* que varían de región a región. Se le identifica con el cerro, con un santo, con un espíritu que mora en el interior de las montañas o con personas. Así, Quispe (1968) afirma que el *Wamani* es una “deidad indígena” que se identifica con un cerro que generalmente lleva un nombre cristiano y “cuando llama remeda”, “come a la persona” y ésta “no se puede presentar ante Dios”. Cada *Wamani* tiene una cruz que lo identifica como sagrado y, en este sentido, Sabino Arroyo (1981) dice: “Tayta Wamani, es un ser divino imaginario, con todos los atributos y poderes sobre la naturaleza, los hombres, animales y de las cosas en general; deidad que reside en la tierra... que cuya presencia se siente y se escucha su voz protectora o de castigo”. Citando a Cavero, agrega: “Nada existe oculto para él, todo lo sabe, todo lo ve, todo lo percibe, todo lo siente, todo lo puede, todo lo palpa, todo lo ausculta, todo lo declara y todo lo predice...”.

Ciro Solier, en un interesante trabajo realizado en Rancho, Ayacucho, recogió de Felipe Lozano la siguiente versión: “... el Wamani fue creado por el Dios Católico (Jesucristo) que castigó a los hombres malos o ángeles malos (Lucifer) mandándoles a vivir a la tierra, en el interior de las montañas (urqupa unkumpi yachanku); los cerros son las viviendas o moradas de los ángeles malos; éstos están encerrados en el interior por el castigo del señor y por no haber cumplido con los mandatos y órdenes de su creador. Tienen oro, plata, monedas de nueve décimos,⁴ animales, plantas, sólo conversan los pongos, ellos [dicen] que en el interior de las montañas habitan gentes o runas y hay bastante riqueza y metales preciosos, grandes ciudades, jardines, flores, árboles y variados animales bien cuidados por niños” (Solier 1983). El mismo autor registra otra versión de Huamantínco quien relata: “En el interior de la montaña se hallan los ángeles malos (demonios), hay bastante gente, grandes baúles llenos de riquezas y joyas de oro y plata. Dicen que es un segundo dios creado por el Dios Católico (Cristo) y que el ángel o hombre malo fue llevado al interior del cerro como castigo y desobediencia al mandato del Dios Católico” (Solier 1983). Por su parte, Matayoshi (1993) expresa que el *Wamani* es “Señor de las montañas. Espíritu benévolo que cuida a los animales silvestres y prodiga fertilidad a los animales domésticos. Es una deidad pastoril y al lado de la Pachamama, son las dos creencias de mayor arraigo y vigorosa persistencia en la ideología de los campesinos”.

La identificación del *Wamani* con el demonio es frecuente y se registra también en los cerros con yacimientos arqueológicos y que son considerados morada de los ancestros de las poblaciones. Al respecto, en Huancayo, el Cerro Ullacoto es un lugar prohibido por ser morada de los gentiles. Según la información que hemos recogido se cuenta que:

En Ullacota vivía gente mala: los gentiles.

Como eran malos, apareció dos soles que con su calor mató a sus habitantes. Los gentiles trataron de refugiarse en las cuevas con sus cosas y ahí murieron.

Por eso en las cuevas existen restos humanos de los gentiles.

Las cuevas están asociadas a los cerros y ambos, generalmente, son extraordinarios, sagrados y centros de culto. Sin embargo, también tienen un contenido represivo de origen católico. Este concepto represivo y extirpador, no logró su objetivo con los *Wamanis* pero sí con los ancestros que moran en los yacimientos arqueológicos.⁹ Este mito es panandino y ha sido registrado por muchos autores: Matayoshi (1997) en el valle del Mantaro, Nolte (1992) para Sarhua, Ramos (1992) para Huancavelica y nosotros hemos grabado una versión en Salcahuasi (Tayacaja).

Pese a concebir al *Wamani* como demonio, en los mismos mitos se encuentran otras connotaciones que lo identifican como un lugar de paraíso. Esta percepción se encuentra presente no sólo en Rancho, sino también en otras regiones. Así, en Acobamba, según información de Marisol Chanka, "... dentro del cerro existe un lugar amplio lleno de sembríos y ganado vacuno de color rojizo" y quienes poseen ganado de ese color habrían sido favorecidos por el *Wamani*. Taipe (1991) cita a varios autores y versiones propias, y hace referencia que el interior del cerro identificado con el *Wamani* es hueco y adentro "todo es oro y plata" (Palomino 1984), "está habitado por blancones" (Paniagua 1981) o es cuidado por niños llenos de alegría.

En Huancavelica, Torres registró en Llihua —con respecto al Tayta Potoqchi— lo siguiente: "Es un Apu menor. En sus entrañas contiene oro y dentro del cerro se encuentra una laguna. De ésta proceden las aguas termales de Huancavelica. En el fondo de la laguna se encuentra un toro de oro. Cuentan que una vez un ingeniero ingresó hasta la laguna por el oro, pero murió por el encanto del toro. Por eso dicen que los que quieren sacar metales mueren". En Chongos Bajo (Chupaca), está el cerro San Cristóbal que es el *Wamani* de los chunkus; los lugareños cuentan que las autoridades eclesiásticas querían construir y colocar en la cima del cerro una cruz, pero no fue posible porque, mediante sueños, el cerro reveló "al ingeniero" encargado que si plantaba la cruz en ese lugar "moriría con una rara enfermedad" (información de Orrego).

Arguedas (1964,1972), recoge algunas informaciones en Puquio, que refieren que el *Wamani* es una deidad "separada" de la Iglesia Católica; sin embargo, en este concepto, "el Dios católico, es primer Dios pero separado". Uno de sus informantes señala que "Nuestro (Dios católico) creó la nube, la lluvia; nosotros las recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres los *Wamanis*, recibimos el agua, porque así Dios lo ha convenido y mandado. Sin embargo, la lluvia y el rayo son obra del Amaru⁶"; agrega: "Los *Wamanis* existen propiamente (como ser y como cosa original). Ellos fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por Inkarrí. El *Wamani* es pues nuestro segundo Dios. Todas las montañas tienen *Wamani*. En todas las montañas está el *Wamani*. El *Wamani* da los pastos para nuestros animales y para nosotros su vena, el agua. Nuestro Dios puso (creó) las nubes, la lluvia; nosotros lo recibimos como bendición suya. Y de nuestros padres los *Wamanis*, recibimos el aguay-uno porque así Dios lo ha convenido y mandado. Pero todo (lo que existe) fue puesto por nuestro antiguo Inkarrí. El creó todo lo que existe" (Arguedas 1964).

El *Wamani* está asociado a la naturaleza y al ganado, por eso es "dueño" de todo lo que es silvestre: ríos, lagunas, cerros, flora, fauna, minerales, etc. "El cóndor es su

gallina, la vizcacha es su mula y su caballo, la taruka es su llama que transporta su oro y plata. El guari es su guanaco, el zorro es su perro que cuida sus ganados y los pumas son sus ganados” (Taípe 1991). Esta asociación registrada para la provincia de Tayacaja se observa también en otros lugares. En Acobamba se ha visto al *Wamani* con su vicuña, su jáquima y carga de oro (versión de Chanka); Vergara y otros (1984) señalan que la laguna es su gato; Ansión (1985) nos dice que sus puertas son los manantiales y las cuevas y que por estas recupera sus animales después de muertos; igualmente Quijada (1974) plantea que la “... fiesta del Santiago es considerada como el día de los animales y pastores, basándose en la superstición de considerar al Tayta Wamani como dueño y señor de los cerros. Fiesta que no ha sido introducida por los españoles, sino que a la venida de éstos, los ‘indios’ trataron de seguir festejando a sus animales bajo la advocación del apóstol Santiago, y que el ancestro de la fiesta sería la del Tayta Wamani y como alegría del ganado nativo”.

El *Wamani*, en su rol armonizador, puede identificar a los agentes desarmonizadores, por eso “puede defenderse de los ingenieros para evitar le hieran su corazón”. Se defiende trasladando su riqueza, destruyendo los caminos, cubriéndose de espinas, de vidrios, y desbarrancándose. Las *lloqllas* —en los *wayqos*— son producto de su defensa frente a la agresión de que es sujeto. En Huancavelica, para defenderse a la agresión de la tecnología, soltó el *wayko* de Waqoto que en 1974 produjo el embalse del río Mantaro. Se dice que esta zona sigue en peligro porque necesita de una ofrenda o “pago” de “cien ingenieros” y sólo así dará licencia para la construcción de carreteras y otras obras civiles.

En resumen, al *Wamani* se le puede asociar con muchos seres y al respecto Taípe (1991) afirma que: “Los diversos estudios sobre el Wamani nos permiten establecer que, para muchos es el cerro físico; pero, en la mayoría de los casos se acepta que es un espíritu que habita los cerros, visible algunas veces;... es humano, aparece como ‘gringo’, como un jinete en su caballo blanco; es grueso y blancón. Jinete joven y sarnoso; o como niños, mujeres o como pareja de ancianos u hombre o mujer muy bellos; como hombres de barbas de cabello y vestidos de oro y plata, y donde los aperos y monturas del caballo también son de oro”.

Asociaciones

Los mitos acerca del *Wamani* son muchos y varían de pueblo en pueblo. Los diversos contextos enriquecen sus episodios porque toman en cuenta sus particularidades: tamaño, forma y majestuosidad de los cerros, la flora y fauna existentes, la denominación de los lugares. Es por esta razón que existen muchos atributos para el *Wamani*:

- ◇ *Wamani* son los cerros así como el Amaru es el *pukyu* (manantial) y la *Pachamama* es la tierra (Quispe 1968).
- ◇ *Wamani* es un ser imaginario (Arroyo 1981).
- ◇ *Wamani* es padre, *Tayta Urqo* (Arguedas 1964, 1972; Solier 1983).
- ◇ *Wamani* es diablo, ángel malo, Lucifer (Solier 1983).

- ◇ *Wamani* es un dios pastoril (Matayoshi 1993), y deidad ganadera según la mayor parte de los actores y autores.
- ◇ *Wamani* está asociado a los gentiles (Solier 1983, Matayoshi 1997, y registros nuestros).
- ◇ *Wamani* es un Segundo Dios, creado o puesto por el Dios Católico (Arguedas 1964, 1972; Solier 1983).
- ◇ *Wamani* es una persona rubia alta, con caballo (blanco, rojizo), blanquiñoso (Chanka —información personal—, Ansión 1985, Taipei 1991).
- ◇ *Wamani* está asociado al apóstol Santiago y al arcángel Miguel (Fuenzalida 1979, Matayoshi 1997).
- ◇ *Wamani* es un espíritu “invisible, protector de la comunidad” que mora en las entrañas de las montañas (Vivanco 1988).
- ◇ *Wamani* es un espíritu que se hace visible en determinadas ocasiones, ya sea como cóndor, águila o halcón (Arguedas 1964, 1972; Ansión 1985, Cáceres 1988, Vivanco 1988, Silva 1982). Cabe rescatar lo que plantea Silva: “El indio rinde culto a los cerros. En realidad es el espíritu que lo habita que lo consagra como hierofanía”.
- ◇ *Wamani* es el agua (Palomino 1984).
- ◇ *Wamani* es el Dios principal y tutelar de la comunidad y el ganado (Palomino 1984).
- ◇ *Wamani* adopta formas humanas (Condori y Gow 1982, Fuenzalida 1979, Ramos 1992, Ortiz 1982, Paniagua 1981, Taipei 1991). Al respecto existen muchos mitos donde adopta la forma de jóvenes varones que enamoran a las pastoras o, viceversa. *Wamanis* mujeres que enamoran a los pastores también se presenta.
- ◇ *Wamani* es un cóndor que es diferente a Dios que no tiene influencia, no se mete en las cosas de los hombres (Arguedas 1964).
- ◇ *Wamani* es un concepto abstracto pero que está identificado con los cerros y con el hombre, sus aspiraciones y proyectos. Por ejemplo, el Ausangate en el Cusco ayudó a los montoneros en la resistencia contra la invasión chilena en la Guerra del Pacífico (Condori y Gow 1982); el Inkariado, en la selva central, “ayudó” a los colonos y ashaninkas en sus luchas para expulsar a la Peruvian Corporation.
- ◇ *Wamani* es el *awki* y éste, a su vez, es también el pongo y es sacerdote que actúan como tales durante las fiestas del agua (Arguedas 1972),
- ◇ *Wamani* es un *Apusuyo* (Nolte 1992).

Tipología

Los *Wamanis* están tipificados en función de su altitud, majestuosidad, forma, sexo y cantidad de nieve que tienen en sus cumbres o picos. La tipología que hemos registrado es la siguiente.

Por su influencia espacial:

1) *Wamanis* regionales. Es decir, los *Wamanis* que actúan como medios de interrelación macroespaciales. Están vinculados con provincias étnicas y actúan como articuladores interétnicos. Se comunican entre ellos cuando sus “hijos” —o *runas*— salen de un territorio hacia otro y los protegen durante sus viajes. Buscan la armonía étnica e interétnica. Por lo general tienen nieve perpetua. A este tipo corresponden:

El Qarwaraso, vinculado a las etnias de los rucanas, soras y otros pueblos del sur de Ayacucho. Ellos cuentan que “En tiempos remotos hubo un príncipe, de la dinastía incaica, llamado ‘Qarawaso’ (cerro amarillo) quien se enamoró perdidamente de la princesa ‘Palla Palla’ (escogida); después de gozar de sus favores perdióse en las grandes lejanías del altipampa de Yawriwiri. La princesa, confundida por el abandono, lo anduvo buscando durante mucho tiempo, y ante el desengaño de no encontrarlo, se sentó al borde de una hoyada llamada ‘Yawriwiri’, donde lloró hasta el cansancio. Sus lágrimas formaron la gran laguna del mismo nombre y en cuyas aguas se hundió para siempre” (Merino 1981).

El Sara Sara es el *Wamani* de los pueblos de la altipampa de Pauza, Coracora y otros colindantes. Vivanco nos relata el siguiente mito: “Toda la villa de Pauza era conocida como la villa sin agua, situación explicada con una tierna leyenda. A una pastorcita de 15 años que buscaba una vaca perdida al pie del nevado del Sarasara, se le apareció un extraño joven en su ayuda, se hicieron amigos y él le regaló una lúcumá que ella guardó en su ‘apacha’. Al volver donde sus padres, la lúcumá se había vuelto una bola de oro. Las autoridades —asociando con posible robo— la llevaron hasta la cárcel”. El extraño joven, durante su sueño, le dijo a la pastora: “por el abuso que han cometido la villa de Pauza tendrá poca agua” (Vivanco 1988).

El Raswillka, mencionado por Cavero (1957), es de los iquichanos y pueblos de Huanta y La Mar de Ayacucho y Churcampa y Acobamba de Huancavelica. Según Arroyo (1981) es el *Wamani* más importante del norte de Ayacucho. Según Candiotti (1997), es uno de los *Wamanis* más importantes de los Anqaras porque es el proveedor de la “...coca, la caña, las frutas y otros productos”; todos éstos que son llevados desde la zona de ceja de selva y selva del río Apurímac. Entre los *Wamanis*, como veremos más adelante, existen diversos tipos de funciones que tienen que cumplir para lograr la armonía entre los hombres y la naturaleza. Por su parte, los pueblos de Lircay (Angaraes) ven en Raswillka al proveedor de productos de zonas calientes porque colinda con la selva, en sus faldas orientales se inicia la ceja de selva ayacuchana.

El Wamanrazu, en Huancavelica, es responsable de los pueblos Anqaras y el que provee “...el agua, la ganadería altoandina y sus derivados” (Candiotti 1997). Cumple la misma función para los pueblos Chocorbos de las actuales provincias de Castrovirreyña y Huaytará.

El Asapara, es el principal *Wamani* de los Tayacajas del noroeste de Huancavelica; significa lluvia de hielo y busca la armonía de los habitantes de esta provincia; para asegurarla, los hombres invocan a la reciprocidad. Según Taipe (1988 y 1991), en reciprocidad por la protección que reciben de los *Tayta Wamani*, los pueblos ofrendan los “pagos” o “pagapus”.⁷ El Wallallo Karwancho o, simplemente Wallallo, sería el

protector de los pueblos wankas y —según ciertas versiones— es una deidad vencida por Pariaqaqa, y que mora en las entrañas del nevado Waytapallana (Gutiérrez 1992, Matayoshi 1997). En la actualidad, es considerado como responsable de la armonía y equilibrio entre los pueblos wankas del valle del Mantaro y aledaños (Pariahuanca, Comas, Andamarca y norte de Tayacaja). Se acude a él para asegurar el equilibrio en los ciclos de vida natural, productiva, humana y festiva.

Pariaqaqa es otro *Wamani* importante de la sierra central. En el valle del Mantaro se le invoca permanentemente (información de V. Vilcashuamán), y también es reconocido como armonizador de los pueblos de la sierra del departamento de Lima, principalmente de Yauyos (Huertas 1990) y de la cuenca alta del río Cañete.

Independientemente de estos *Wamani* de acción macroespacial —reconocidos como tales por pueblos, “pongos”⁸⁾ y estudiosos—, existen muchos otros que también son considerados como *Wamani* macroespaciales y entre éstos tenemos: Apacheta (lugar donde se colocan las “apachetas” u ofrendas de los viajeros que viajan de Ayacucho hacia la Costa); Chikllaraso (ubicado en el límite entre Ayacucho y Huancavelica); Kondorkunka (la cordillera central en las alturas del histórico pueblo de Quinua) y Pumaqawanqa (en el suroeste de Huamanga⁹⁾). En la provincia de La Mar encontramos al *Tayta Wamani* Tapuna (cerro a la entrada de la selva central, su nombre significa “a quien se debe preguntar” y los pobladores de la región le consultan su futuro antes de internarse en las selvas); Kinto Urqo (cerro donde se entrega las ofrendas del coca quinto¹⁰⁾); Qanchiqasa (cerro en la ruta hacia los distritos de Anco y Chungui y entrada a la ceja de selva del río Apurímac).

En la cuenca del Río Pampas y en un área que comprende las provincias de Víctor Fajardo, Huancasancos, Vilcashuamán y Cangallo están Antapillo, Llamocca (que conversa con el Presidente para que no haya cazadores), Uylloqma, Tinka Urqo y Lerqona en la cordillera de Wanso. Entre los rukanas y soras (provincias de Sucre, Lucanas, Parinacochas y Paucar del Sarasara) se identifican a los *Wamanis* Osqonta, Yawriwiri, Pumawiri, Sotaya (Varón 1990, Caveró, S. 1997, Arguedas 1964, 1972 y entrevista con Clímaco Miranda). Entre los anqaras de Huancavelica se considera al Tambrayku —aporta los cereales (Candiotti 1997)— de Lircay y el Awkiwillka.

En Tayacaja se identifican a los *Wamanis* Yanapadre, Qollqiwichqana, Waytapallana y Wallalli. Queremos resaltar que el *Wamani* Qollqiwichqana pertenece geográficamente a la provincia de Huanta. Otro *Wamani* regional del norte de Tayacaja es Huaytapallana que en la visión de los wankas es la morada del *Wamani* Wallallo. En el valle del Mantaro, los *Wamani* de orden macroespacial son: Patería, Chikchi y Patalá.

Los *Wamanis* acompañan a los “runas” para asitirles durante sus viajes. Para este efecto, los *Wamanis* están intercomunicados, conversan entre ellos. Es por esta razón que los pongos los invocan, por muy distantes que se encuentren y en sus invocaciones mencionan a todos los *Wamanis* mayores que inclusive alcanzan al Apu Ausangate del Cusco y al Qoropuna¹¹⁾ de Arequipa.

2) *Wamani* locales. Son deidades tutelares de localidades concretas. Cada pueblo tiene su cerro y cada cerro está habitado por un *Wamani* a quien se le respeta y trata

con cariño. Cuando se dirigen a él lo hacen anteponiendo la palabra “Señor”, “Tayta”, “Taytacha” o simplemente “Padre”.

En Ayacucho los *Wamanis* locales son: La Picota, Campanayoc y Akuchimay.¹²⁾ Con respecto a este último, hemos registrado varias versiones etnográficas que evidencian la existencia de dos “puertas”¹³⁾ que, en realidad, son cuevas, una de ellas rústica y otra ornamentada a tono con la modernidad, donde se depositan ofrendas de todo tipo y procedencia y por donde el “Wamani blanco”, con poncho y sombrero “entra y sale al interior del cerro en su caballo, también de color blanco”.¹⁴⁾ En los extramuros de la ciudad, en la comunidad de Rancho (Solier 1983), reconocen como tales a Wachwaqasa, Chokanqasa, Lloqepata y Cruz Qasa. En Quinua, Arroyo (1981) y Delgado (1984) registran los siguientes *Wamanis*: Apacheta, Kondorkunka, Rosaspampa, Churu, San Cristóbal, Waripampa, Tukumarka, Churukaña, Pachapata, Jerusalem. Asumiendo el criterio jerárquico de occidente, han sido identificados como *Wamanis* regionales, provinciales, distritales, de anexos y familias. En Puquio, las comunidades campesinas de Qayao, Chawpi, Pichqachuri y Qollana tienen como *Wamani* muy respetado a “Don Pedro” denominado también “Señor Don Pedro”, “Señor Don Pedro Sasawi”, o “Tayta Pedro” (Arguedas 1964, Bendezú 1983, Mayorga s.f.) y es escenario de uno de los ritos más importantes dedicados al agua. En Pauza, Parinacochas, es el cerro Uturunku (Vivanco 1988). En la provincia de Huancasancos se identifican a los *Wamani* Huaytarino o San Mateo, Acerilla o San Cristóbal, Tirana o San Martín (Quispe 1968) que son los cerros que tienen la tutela de Tomanga. El *Wamani* Huaytarino también posee jurisdicción sobre las zonas altas de la actual provincia de Huaytará en Huancavelica. En Huancapi encontramos a Kanrara y Pirwachu; sobre este último Ansión (1985) presenta un análisis interesante. Es necesario tener presente que los *Wamanis* macroespaciales son, a su vez, locales para los pueblos ubicados en sus faldas.

En Huancavelica, son *Wamanis* menores, el Tayta Potoqchi, Cruz Pata, Belén Pata y dos pequeños cerros que están en las inmediaciones de la ciudad: Puywan Grande y Chico respectivamente. Huancavelica está bordeado por cerros y cada uno de ellos son *Wamanis* y son sagrados, se les puede identificar con facilidad porque tienen encima una cruz. En Acobamba rinden culto a Ayawasan, Qasanqa y San Vicente. En Izcuchaca, está el cerro “Tayta Qechqa” (García y Fernández 1991) cuya pomposa celebración anual se realiza durante el “mes de las Cruces” (mayo); en ella se interpretan canciones alusivas a este cerro en cuya cumbre hay una cruz con la cabeza de Cristo. En Moya está el cerro Tellería y, para Tayacaja, Taipe (1988, 1991) nos menciona a los *Wamanis* locales llamados Atakalas, Churiaqasa, Amañakay, Inkapinku, Wamanwillka, Qallwas y Wawchaw que tutelan a los pueblos de Salcahuasi, Salcabamba y Colcabamba y también menciona al *Wamani* Yanapadre en Pampas.

Según Schwab (1993), las fiestas de las Cruces en el valle del Mantaro se originan en una reinterpretación de las fiestas de los “cerros sagrados paganos”, por esta razón no se denominan “Fiestas de la Santa Cruz”; es decir, debido a la extirpación de idolatrías, todos los lugares sagrados andinos fueron reemplazados por cruces. Así,

una cruz no necesariamente indica un lugar sagrado católico sino que está señalando un santuario o *waka* andino. Los cerros grandes o pequeños, aledaños o alejados de los pueblos, con nieve o sin ella, son lugares sagrados y están refrendados por un campo mitológico muy diverso, de carácter benéfico, de advertencia, mágico, épico y lleno de misterios que nos proporcionan pistas para reconstruir la historia oral de cada poblado.

Por su sexo:

La tipificación de elementos culturales andinos se realiza mediante pares opuestos: *hanan/uku*, *hawa/uray*, frío/caliente, hembra/macho. Siguiendo a este último, dirigimos nuestra atención a la existencia de *Wamani* mujer y varón. Así, por ejemplo, el *Wamani* Señor Uyulloqma es mujer (Ansión 1985, Paniagua 1981). Según Paniagua, tiene relaciones amorosas con el *Wamani* Antapillo¹⁵ a quien le "...envía frutas y éste dinero". Por eso cuando ven una "... vicuña¹⁶ con jáquima que sube al cerro, —dicen— seguro Uyulloqma le estará enviando al Señor Antapillo" (Paniagua 1982). En Ayacucho, La Picota es "cerro mujer".

Taipe, asimismo, nos hace referencia que en Colcabamba, Tayacaja, existen dos *Wamanis* hembras: Wawchaw y Qallwas, que son pastoras y hacendosas. Ambas son asediadas por el *Wamani* Wamanwillka que es considerado como el más revoltoso de los *Wamanis*. Del mismo modo, citando a Ortiz (1982), informa que en Moya (Huancavelica), el *Wamani* Apu Yaya es bisexual.

Ciro Solier (1983) menciona a la "Señorita Wamani" como amante de esta deidad. Además nos cuenta que en Rancho una pastora fue enamorada por un *Wamani* y llevada dentro del cerro donde encontró personas, oro, plata, animales, plantas y fue muy bien atendida. Señala que, cuando pidió volver a su casa, le permitieron hacerlo con la condición de que no tuviese relaciones con ningún hombre. Así lo hizo y nunca le faltó nada; tenía ganado, obsequios frecuentes, propiedad, comida sana y casa. Ella a cambio entregaba al *Wamani* sus ofrendas y cumplía con las prohibiciones que le había hecho su *Wamani* amante.

Por su parte, Ramos (1992) nos menciona a las hijas del *Wamani* que salieron de la laguna de Yanaqocha y encontraron a dos jóvenes solteros que no tenían parejas. Cuando ellos salían a trabajar, ellas les preparaban la comida, barrían la casa y a su vuelta los jóvenes encontraban comida caliente. Como esta situación se repetía, decidieron averiguar quiénes eran. Simularon ir a trabajar y se escondieron; así vieron aparecer a dos bellas jóvenes que prendieron el fogón para cocinar y barrieron la casa. Entonces aparecieron los jóvenes hermanos y acordaron formar parejas. Sin embargo, ellas impusieron una condición: el respeto y cariño debía ser guardado con celo, a la primera ofensa retornarían al lugar de donde habían venido. No obstante, en cierta ocasión, uno de los jóvenes agravió a una de las hermanas y, en el acto, el perro reunió al ganado —abundante desde que se juntaron—, y lo condujo hacia la laguna. En ella entraron ovejas, vacas y perros, seguidos por las hermanas, abandonando a los hermanos en su anterior situación. Por esta razón, en cada fiesta de carnaval, se escucha desde el fondo de la laguna el tañer de las tinyas y el silbido de las quenás.

Así se enteraron que eran hijas del *Wamani* y, por lo tanto, debían ser consideradas como tales. Mitos semejantes han sido recopilados en el área de las lagunas en torno al nevado de Waytapallana (Matayoshi 1997) y en Quichuay (Contreras 1992).

Generalmente, los *Wamanis* son varones y por ello se identifican con analogías de origen fálico. En Puquio, según los testimonios recuperados por J. M. Arguedas, son masculinos y los campesinos dicen “*Wamaniqa urqom*” (el *Wamani* es macho, es varón).

Por su función:

Los *Wamanis* cumplen diversas funciones. Hacen pródiga a la naturaleza o *Pachamama* y el hombre debe tratarla con respeto. Algunos son responsables de garantizar la armonía general, mientras que otros tienen responsabilidades específicas. Estos últimos tienen sus oficios y artes como cualquier individuo, porque un *Wamani* es un “ser humano, una persona”.

Si bien generalmente suele asociarse a los *Wamanis* con la protección de la ganadería y su medioambiente, creemos conveniente señalar algunos atributos específicos. Earls (1978) afirma que existen *Wamanis* policías, abogados y médicos. Por otro lado, Arroyo (1981) señala que el *Wamani* Akuchimay de Ayacucho, está asociado a la medicina, mientras que Campanayoq es el representante del diablo y por eso acuden a él los brujos, y La Picota es “abogado”. Hay *Wamanis* que cuidan los linderos de la comunidad como Antapillo (en la provincia de Víctor Fajardo) y otros casos como el de Llamocca que conversa con el Presidente de la República en favor de las comunidades.

En Tayacaja, Taipe (1991) señala que el *Wamani* Wamanwillka “es ganadero y muy revoltoso”, enamora a Wawchaw y Qallwas, mientras que Inka Pinko es guerrero y minero, el más poderoso. Existe un mito que narra como Inka Pinko, con su honda, voló el pico de Wamanwillka, “por eso es sin pico”. Qollqewichqana está relacionado con las curaciones, es médico, y los pongos lo invocan con el libro de San Cipriano.

Para la zona de Huancavelica, Candiotti (1997) menciona que el Raswillka contribuye con productos de la selva, Wamanrazu es responsable del agua y ganadería altoandina y el Tambrayco se encarga del maíz y los granos, participando así en el intercambio generalizado que practican los habitantes de esta zona, reforzando la noción de reciprocidad que existe entre los hombres, entre la naturaleza, entre el mundo sagrado y entre todos los niveles y elementos del mundo.

En el valle del Mantaro también se han identificado *Wamanis* “especialistas”. Así, en Waytapallana, Wallallo se responsabiliza de la armonía general; en Sapallanga, Cargacarga es un *Wamani* que hace “volver a casa a los viajeros o a los que han abandonado sus hogares” y Pichas es médico porque limpia de enfermedades a quienes lo solicitan.

3. Mamacocho y los manantiales

El agua ha sido concebida universalmente como un elemento extraordinario y, por consiguiente, es objeto, elemento e instrumento de cultos y rituales. En la cultura andina, es considerado como mediador entre los mundos: *hanan*, *kay* y *uku pacha*, porque une el cielo o mundo celestial, con el mundo superficial y el mundo interior o subsuelo. También lo consideran como brava y mansa, purificadora y contaminante, fría y caliente, cristalina y turbia, tranquila y corriente, amarga y dulce, sucia y limpia, doméstica y silvestre, medicinal y contagiosa; estas características ambivalentes le permiten ser utilizada en sin número de actividades, tanto mundanas como rituales.

El agua es considerada como uno de los elementos de vida más importantes, porque de ella dependen la producción agrícola y ganadera y la vida del mismo hombre; por esta razón el poblador de los andes aprendió a cuidarla, conservarla y usarla racionalmente; aprendió a tratarla y entenderla para que no prospere la sequía, para procesar los alimentos. Sin embargo, también es temida porque cuando se enfurece, arrasa con todo aquello que encuentra en su camino.¹⁷⁾

Su característica de braveza y el hecho de ser benefactora e inspirar temor, han motivado que el hombre le prodigue un trato extraordinario y sacralizado y, por esta razón, es materia de culto. Es interesante recordar que los ojos de agua, las lagunas, los lagos, el mar y los ríos están asociados con hechos extraordinarios y sus nombres lo refrendan: el mar es llamado *Hatun qocha mama* (inmensa madre laguna); el río Mantaro también es conocido como Wankamayu (río de la piedra sagrada) o Hatunmayu (río grande); otros nombres que queremos resaltar son Apurímac (poderoso hablador) que corresponde al río que sirve de límite natural entre Apurímac y Ayacucho con el Cusco, y Rímac (el que habla). Junto a ellos están las lagunas o *gochas* conteniendo misterios, porque cada una tiene una historia extraordinaria¹⁸⁾ que ha merecido estudios tales como aquellos de Morote (1987), Valderrama y Escalante (1988), entre otros. Estos trabajos dan cuenta del mundo mítico y ritual que existe en torno a ellos. Los manantiales son también mágicos y míticos y, según el trato que se le brinde, ayudará a vivir. Según sus "estados de ánimo", pueden prodigarnos con sus bondades pero también puede ser causa de nuestras angustias y de la muerte. Todas las fuentes de agua, nevados, lagunas, ríos y manantiales tienen una historia que justifica su origen, sus cualidades, propiedades y bondades.

Las lagunas y los ojos de agua suelen mencionarse como las paqarinas tanto de los hombres como de su ganado. En la sierra sur, la laguna de Choclococha (Huancaavelica) es considerada como el lugar de origen de la civilización porque de ella salieron los héroes civilizadores de los pueblos "bárbaros" chankas, pokcras y wankas (Navarro del Aguila 1983), al igual que los Inkas salieron del Titicaca para fundar el Imperio del Tawantinsuyo. En el valle del Mantaro, el santuario de Wariwillka es nombrado como el lugar de donde surgieron los primeros habitantes (Gutiérrez 1992). Así también encontramos lagunas con aldeas sumergidas en Apurímac, Ayacucho, Huancaavelica y Junín (Morote 1987), lagunas encantadas (Morote 1987, Ramos 1992, Contreras 1992, Matayoshi 1997), lagunas masculinas o femeninas, que se comunican

unas con otras mediante canales subterráneos; a manera de ejemplo mencionamos el caso de Choclococha que se comunica, mediante un río subterráneo, con Nawinpuquio (Chupaca) y Paca (Jauja) y, mediante un canal, con el cerro Don Pedro Sasawi en Puquio (Lucanas). Los seres humanos siempre están expuestos a que alguna laguna del sexo opuesto pueda “llevárselos”, si es que no se le respeta y se establece con ella una relación de reciprocidad.

Para poder disponer siempre del líquido elemental, el hombre ha aprendido a conocer su ciclo y a “criarla”; así ha registrado especies vegetales que sirven para identificar napas freáticas en el subsuelo, es decir, plantas que “llaman al agua” como los *rakiraki* o helechos, el aliso o lambras. No hay que olvidar las ofrendas, fiestas y ritos en su honor tal como aquellos que se realiza en Santa Rosa de Casta en Lima, y en varias zonas ayacuchanas como Puquio y Huamanquiquia.

Las fuentes y cursos de agua son considerados sagrados y tienen su equivalente en el espacio sideral en la vía láctea o *mayu* (río) y su conducta se vincula con los cuerpos celestes; como ejemplo podemos mencionar que el brillo de la constelación de las “siete cabrillas”, o qanchis, sirve para presagiar el comportamiento del régimen de las lluvias.

La ausencia de lluvias, en algunos casos, y el exceso de ellas en otros, ha ocasionado ruptura en la relación armónica hombre-naturaleza, afectando la producción de la tierra; por ello, el agua sea reconocida como elemento con poder sobre los hombres, situación que se resuelve mediante la realización rituales. Así nació el culto al agua que se plasma en los ritos llevados a cabo en los manantiales u ojos de agua, en lagunas, reservorios y canales.

4. Elementos de hierofanía

En los andes en general, y en los centrales en particular, se han registrado una infinidad de deidades que forman parte del panteón. En el caso de las divinidades personales, familiares, de los hogares y ayllus, las hemos catalogado como elementos hierofánicos¹⁹⁾ que integran el mundo sagrado de las *wakas*. En cada hogar existente un santuario andino que, generalmente, comparte el mismo escenario con los elementos católicos. Son abundantes los objetos sacralizados y algunos investigadores los confunden o catalogan como talismanes y amuletos. Entre los objetos hierofánicos que forman parte de los panteones del hogar están las *tonopas* o *conopas*, entre los cuales incluimos a la *illa*, el *illán*, el *uminan*, el *enqaycho* o *engaicho*, el *batancocha* y hasta seres vivos con formas extraordinarias, plantas domésticas, vegetales silvestres, piedras y animales.

Las conopas o tonopas

Las *conopas* son objetos sacralizados de diverso origen (mágico, mítico, sagrado) en las que “no ha intervenido la mano del hombre” y su función es ayudar a regular la vida en el *kay pacha*. Son colocadas en el altar de cada hogar y en torno a los

almacenes donde se guardan los frutos de las cosechas. Se utilizan en los días de fiesta y en los ritos de pasaje. Los principales objetos que hemos registrado son la *illa*, estudiada por Arguedas (1977), Gentile (1995), Taipe (1991), Torres (1997), Vivanco (1988), entre otros, y es también conocida como *illa* o *illán*. Son miniaturas que representan animales domésticos: alpacas, carneros, vacunos, caprinos, etc. y su rol es ayudar a conservar e incrementar los hatos ganaderos. Su origen es siempre mágico y mítico, porque “ha salido por los ojos de agua”, “de las lagunas”, “de las entrañas de los animales” a los que representa o, simplemente, apareció en medio de las canchas de los hatos ganaderos o en los lugares donde pelean los “toros míticos”.²⁰⁾

El poseedor de una *illa* tiene garantizado el incremento de su ganado si es que “cumple” con el respeto y “cariño” correspondientes. La *illa* se vincula con los rituales ganaderos (vale la pena mencionar que los animales que nacen con alguna característica extraordinaria, también son considerados como tales), aunque también existen *illas* vegetales (por ejemplo, maíz cuyos granos ascienden-descienden en la mazorca en forma de espiral o no guardan ningún orden, o tienen en el mismo choclo dos o más mazorcas). La *illa* debe estar presente en todos los altares “misa” o “mesa”,²¹⁾ cuando se efectúan los ritos para el ganado y los cultivos, junto con otros elementos indispensables: coca, flores, harinas, gramíneas esteparias, etc. Elementos que varían de acuerdo al destinatario del ritual, a las condiciones socioculturales de los actores y a los ambientes naturales.

El *uminan*, *enqa*, *enqaychu*, *batancocha*, *sepqa*, entre otros, son elementos sacralizados que ayudan a lograr el equilibrio en el consumo racional de los productos destinados a los almacenes: trojas, *pirwa*, *kolka*, *marka*, etc. Generalmente se colocan en el fondo de los recipientes de los almacenes, acompañados por las siguientes ofrendas: *llampu*, *kuka* y otros elementos, porque la troja también es un escenario sagrado. Uriel Salcedo también registra información sobre pequeñas piedras sagradas que son colocadas en el fondo de las trojas para que los productos se conserven hasta su consumo o su próxima cosecha.

Entre los usos sagrados, hemos podido constatar que los mayordomos o sacerdotes que organizan y conducen las fiestas patronales en los pueblos rurales, y hasta en ciudades, tienen la posibilidad de introducir en las andas de las procesiones de los “santos patronales” sus deidades en miniatura. Es decir, tienen la posibilidad de usar el espacio y la liturgia católicos para reafirmar sus propias creencias.

También son *tonopas* el puma, la “iglesia” y el “torito” hechos de cerámica, las cruces de madera y hojalata que se colocan en la cumbre superficial de las viviendas o los “zorros” de paja que se colocan en los costados y esquinas de las viviendas recién construidas, refaccionadas o retejadas.²²⁾ Desafortunadamente, existen escasos trabajos acerca de los procesos de construcción de viviendas en cuanto a sus técnicas y rituales (Sánchez 1991).

Mamasara y otras especies cultivadas

En las comunidades andinas se mantienen los cultos a los frutos de las especies cultivadas. *Mamakuka*, *Mamasara*, *Mamapapa*, entre otros, son aquellos que se

identifican con facilidad, especialmente en época de cosechas. La función sagrada viene desde tiempos prehispánicos y se conserva hasta nuestros días a través de procesos de recreación. Los datos que hemos registrado son los siguientes.

En el valle del Mantaro, el Domingo de Ramos de Semana Santa, es asociado con la troja.²⁹ Para este día los agricultores escogen la mejor mata de maíz con sus choclos, la mejor papa, la mejor espiga, las mejores arvejas, etc. y son adornados con cintas y flores para ser hierofanizados mediante la bendición del cura, como si se tratase de los “ramos” para recibir a “Jesucristo en su entrada a Jerusalem”. Una vez bendecidas, estas plantas se incorporan al panteón sagrado del hogar y son motivo de culto y ritual para evitar la ira de la naturaleza que se manifiesta como sequías, heladas, ventarrones. A estos frutos especiales se les denomina, por sus características extraordinarias, *wanlla* en la zona de Ayacucho y *wayunka* en el valle del Mantaro.

En comunidades campesinas de La Mar, en Ayacucho, hemos constatado cómo los campesinos utilizan el escenario de culto católico para sus propias deidades hierofánicas. Si Cristo y los santos católicos están en el altar mayor, en el lado opuesto del altar, a la entrada, y en una especie de “ramada” (que simboliza la *chakata*, colocada en la cumbre interna del templo católico) colocan a la *Mamasara*, de esta manera, el maíz hierofanizado comparte escenario católico.

Similar situación se observa cuando, entre los adornos de las andas de las procesiones, se introduce “casi clandestinamente” al maíz o sus representaciones. Ante los ojos de la Iglesia oficial, el maíz y sus representaciones (por ejemplo, choclos de cera, típicos de la Semana Santa de Ayacucho) son simples adornos, pero para los ojos del poblador común, es la *Mamasara*, *Mamapapa*, *Mamacacao*.

En Huancayo, en la fiesta de la Virgen de Cocharcas, se hacen altares pequeños para exponer los vestidos de la Virgen y, entre los aparentes adornos, se colocan los frutos del cacao y del café.

Schwab (1993) menciona el culto a los frutos y afirma que el llamado “cortamonte” (muy generalizado en el valle del Mantaro y extendido hacia Ayacucho y Apurímac) tiene este origen: antiguamente se levantaba un árbol con todos los tipos de frutos que los campos de cultivo daban al hombre, para compartir colectivamente; esto era una especie de culto a las cosechas y luego, para evitar las persecuciones de la Iglesia Católica, ha derivado en “cortamonte”. Ahora el cortamonte forma parte de las fiestas de “carnestolendas” que hasta hoy se realizan.

En la danza de los “chancranegros” del valle del Mantaro, un elemento esencial es la planta del maíz que de esta manera se incorpora a la celebración del Niño Dios durante el mes de enero. Es una manera sutil de rendir culto a *Mamasara*.

Cavero (1986) realizó un trabajo interesante respecto a cómo perciben el maíz las comunidades rurales y señala que “... [su culto] sigue dándose en el mundo andino, preferentemente, a través del espíritu, alma o representación de esta planta que puede ser la *misa-sara*, el *pirwa-sara*, la *wanlla*, *mamannin* o *wayunka* u otros maíces de forma, colores y características especiales. Asimismo, el maíz *kuti-kuti*, el *tanu-sara*, el *llipta*, entre otros, cumplen importantes funciones mágico-religiosas”.

Al tratar el asunto de las *tonopas*, Schwab las define como “muñecas hechas de

maíz, vestidas como mujer”, “piedras labradas como choclos o mazorcas de maíz”, “cañas con muchas mazorcas y grandes, con dos mazorcas juntas”, “maíces muy pintados” y menciona al *waylayzara*, *ayrihuazara*, *micsazara*, *mantayzara*, *coullazara* y mazorcas “cuyos granos van subiendo como caracol”: el *pirwazara*.

Usualmente, en los hogares, las *tonopas* son guardadas en torno a los almacenes de los productos agrícolas y, fuera de ellas, en cuevas especialmente ubicadas, por lo general, en torno a los galpones o canchas del ganado (cuando están vinculadas a la ganadería), junto con algunas ofrendas tales como coca, cigarros, caramelos, cintas, vino y chicha.

Piedras

Las piedras también fueron sacralizadas. En el área andina se han encontrado algunas piedras que son catalogadas como “encantadas”, se les reconoce cualidades extraordinarias y se les llama “encanto rumi”. Presentamos las siguientes referencias.

En Chongos Bajo, en la provincia de Chupaca, se encuentra la piedra Chapina Wanka que tiene el atributo de predecir a los viajeros la utilidad de su viaje. Es una piedra que tiene 17 metros de diámetro y es muy difícil acceder a su cima. Aguirre (1994) nos informa que los viajeros deben arrojar tres piedrecitas pequeñas encima de la enorme mole, si las tres quedan sobre ella, el viaje será exitoso, pero si cae alguna de ellas, entonces los objetivos del viaje no serán cumplidos plenamente. Quienes llegan a Chongos también cumplen con “preguntar” para saber si en su estadía les va a ir bien o mal.²⁴⁾

En el distrito de Chungui (provincia de La Mar), existe una roca denominada “viuda rumi” con la forma de una mujer vestida de negro. A esta piedra se le atribuyen propiedades extraordinarias como ocasionar la muerte de parejas que no cumplen con sus obligaciones. Similares piedras se encuentran en los distritos de Tongos (Tayacaja) y en Chongos Bajo (Chupaca); se les conoce con el mismo nombre y registran las mismas atribuciones.

En San Miguel (La Mar) hay una piedra inmensa, en cuya superficie se observa una pequeña capilla. Su nombre es Hatun Rumi y todavía es lugar de culto. En Iscos (Chupaca) también existe una roca con el mismo nombre y es considerada sagrada, al igual que Tulunku en Concepción (Contreras 1992), Wanka Rumi la roca sagrada de los wankas y Libro Rumi en el distrito de Aco (Concepción, Junín). También podemos mencionar a las “piedras cósmicas” de color negro, que han sido sacralizadas y les atribuyen poderes.

Estas rocas, en conjunto, tienen alguna historia mítica que genera respeto y temor en la población y por esta razón es necesario “estar en armonía” y compartir con ellas, especialmente algunas hojas de coca, el *kuka qachu* y otros elementos que se depositan en la base de cada mole, a manera de ofrendas.

Vegetales silvestres

Los vegetales también forman parte del panteón andino. Ya hemos mencionado como el árbol frondoso y añoso es considerado como *mallk* y, por lo tanto, como

ancestro de un grupo humano. Estos árboles son sagrados y por ello se les ofrenda ritualmente. En Mochumí y Chepén, en el norte, encontramos árboles sagrados que son vestidos y les prenden velas. En la sierra central también existen árboles con este carácter, por ejemplo, los tres molles del santuario de Wariwillka, que originalmente eran cuatro y fueron registrados por Cieza de León y el molle de Ancala, en Huancayo.

A la entrada de Hawan Yunka (Chungui), en el lugar denominado Waylur, también existe un árbol muy frondoso que es considerado sagrado y debajo de él, los viajeros que por primera vez llegan o salen de la selva depositan ofrendas (coca, *kuka qachu*, cigarrillos, caramelos, etc.). Al momento de colocarla, es necesario tocar el tronco con las palmas de las manos y cerrar los ojos. En aquellos lugares donde el Pati aún es considerado sagrado, también se le brinda muestras de respeto.

El culto a la flora silvestre se observa durante las faenas festivas que se realizan para obtener leña. De esta manera, las fiestas del *yantakuy* o *yantatakay* en Huancavelica, *yantayanta* o *yanta* faena en Ayacucho y la *yanta minka* en Apurímac, han sido registradas por Buleje (1982), Fernández y García (1992) y Sanabria y Rivas (1992); otras festividades similares son de la viga *wantuy*, *qero apay* (Merino 1981) y para obtener paja de las punas para el techado de las viviendas. Antes de cortar los árboles, se pide "permiso" al *Wamani* y al mismo árbol, en su honor se realizan ofrendas y se entonan canciones que afirman que las plantas no sufren y pronto rebrotarán para que los hombres continúen cultivándolas.

Otras especies vegetales son consideradas sagradas porque sirven para los rituales de las festividades destinadas a la *Pachamama*, a los *Tayta Wamani*, es el caso de la coca, el *huaylla ichu*, *limalima*, entre otros.

Animales

Los animales silvestres, y también algunos domésticos, son considerados sagrados y por ello se les rinde culto. Entre ellos queremos rescatar al cóndor que simboliza al *Wamani* (Arguedas 1964), la vicuña (Cavero, S. 1997) y el *amaru* o deidad serpiente. Los animales domésticos nacidos con formas extraordinarias (por ejemplo, carnero con tres o cuatro cuernos) y reverenciados como *illas*, ellos son considerados *wakas* y se les denomina *inka* o *yayan*.²⁵ Son respetados y temidos, protegidos y reciben ofrendas durante los ritos en su honor.

Además, existen otros animales que son considerados como especiales o sagrados porque tienen la capacidad de pronosticar diversos acontecimientos en la vida del hombre, de la sociedad en general y también de la naturaleza (Contreras y otros 1992, García 1996, 1997). Entre estos destacamos al *tuku* (búho) y al *wawchaw* o *waychaw* que poseen atributos benéficos o maléficos. Por ejemplo, el *choqullo puquchi* (cuculus) es una avecilla que aparece cuando los maíces "tienen garantía de maduración" y esto genera alegría que se expresa adornando los choclos con cintas, flores y harina de maíz blanco, evitando que los niños o animales domésticos puedan dañar a estas avecillas y se reza en la iglesia del pueblo.

5. Los gentiles

Los gentiles han sido conceptualizados de manera diversa. Así, pueden ser considerados como los ancestros de ayllus y pueblos, así como pueden ser identificados con los “demonios”. Viven en las cuevas ubicadas en las montañas y en los abismos. Sobre ellos existen muchos mitos y leyendas (García, Julio 1985, Matayoshi 1997, Nolte 1992, Ramos 1992). Queremos detenernos en los diferentes conceptos que caracterizan a los gentiles:

- ◇ Segundo Dios que mora en los lugares prohibidos.
- ◇ Ancestros de los hombres actuales y por esta razón les llaman *mallki* o abuelos, *awilu* o *awki*.
- ◇ Hombres malos “que hasta la tierra que se quedaba en tu zapato cuando pasas por su chacra, te hace quitar con escobilla” (versión recogida en San Antonio, Salcahuasi, Tayacaja).
- ◇ Símbolo de la desarmonía que, a su vez, es producto de una vida caótica y desordenada que hubo en un tiempo lejano y —por esta razón— fueron castigados con la aparición de “dos, tres o más soles” que terminó con los habitantes de estas tierras y cuyos testimonios son los restos óseos y materiales que han dejado en las cuevas. A partir de esto se originaron los mitos de Wariwillka (Matayoshi 1997), otros en Sarhua (Nolte 1992).
- ◇ Hijos del sol que por transgredir alguna norma establecida perecieron.²⁶⁾

Es conveniente mencionar que existe un discurso aparentemente andino que tiende a desacralizarlos, producto del afán de evangelización emprendida por la Iglesia oficial católica, porque estos restos humanos no comparten los cementerios y para “desaparecer” el culto a los antepasados.

6. Humanos

En el panteón andino también identificamos figuras humanas que han sido sacralizadas. Varios investigadores han registrado como tales a figuras de los inkas, líderes legendarios de etnias como los chankas, dirigentes campesinos, guerrilleros y hasta delincuentes comunes. En este conjunto deben incluirse algunos cráneos o “calaveras” y personas que fallecieron por causas no naturales.

La sacralización de un ser humano se explica desde dos puntos de vista. El primero, como una forma de reconocimiento de cualidades que hacen sobresalir a un individuo de su grupo, y el segundo, como una forma de reinterpretación que incorpora algunos juicios influenciados por el discurso católico. Entre los personajes sacralizados hemos identificado los siguientes.

El Inka, que de acuerdo a una versión registrada por Vivanco (1988) en Pauza (provincia Paucar del Sarasara, Ayacucho), es “El creador del mundo... que podía

trasladar los cerros de un lugar a otro. Los primeros habitantes fueron “gentil” es decir no conocían la sal y tenían prácticas primitivas. Unos hombres llegaron y dieron muerte al Inca y todos lloraron. Otros hombres les aconsejaron que la cabeza del Inca pusieran en una olla y sin abrir durante nueve meses. Pero ellos desobedecieron y abrieron antes de la fecha y el Inca murió para siempre, y les castigó con lluvia de fuego. De lo contrario el Inca hubiera vivido para hacer feliz a su pueblo”.

Inkarrí es un ser mitologizado, conservado por la memoria colectiva. Sus características son semejantes al Inka y la tradición oral cuenta que antes gobernaba el Inkarrí,²⁷ a la llegada de los españoles fue apresado y decapitado y para que no vuelva a la vida enterraron su cabeza en algún lugar y las demás partes de su cuerpo en otros lugares. Sin embargo, existe la posibilidad de que el cuerpo de Inkarrí pueda articularse y reconstituirse para volver a gobernar su pueblo restableciendo el mundo de la armonía. Existen muchas variantes del mito de Inkarrí: entre ellas citamos a Arguedas (1964, 1972), Morote (1987), Ortiz R. (s.f.) y otros que han sido registrados en Ossio (1973).

El líder campesino Fermín Espinosa, de Ondores, quien dirigió los movimientos de recuperación de tierras (que inspiraron a Scorza para su novela *Redoble por Rancas*), ahora es considerado como *jirka* o *Wamani* (González y Rivera 1983).

Andrés A. Cáceres —Presidente de la República en el siglo anterior— también ha sido sacralizado. Su apelativo de “brujo” tiene esta connotación y, según Cavero, se explica porque es considerado como un *Wamani* más porque “...había entrado a Akuchimay y que luego había salido con poderes”, después de haber “...pactado con el Tayta Urqo”; también es considerado como pongo o paqo, es decir, intermediario entre lo mundano y lo sagrado. Cáceres “...conversaba con los Wamanis cerros que le protegían y a través de ellos sabía muchas cosas” (Cavero 1994).

Algunos guerrilleros han sido sacralizados, entre ellos Edith Lagos, en cuya tumba en Ayacucho se realizaban ritos y ofrendas casi en forma permanente; este fenómeno ha sido controlado arrestando a todo aquel que se acercaba a su tumba sin ser pariente y, con este propósito, trataron de destruir violentamente su tumba en varias oportunidades. Varios guerrilleros del movimiento de 1965 también han sido sacralizados y convertidos en leyenda, por esta razón fueron “protegidos por la Mamapacha” cuando estaban en peligro. Varios de estos casos han sido referidos por Roldán (1985).

Los ancianos también son sacralizados, especialmente aquellos que por procesos naturales se tornaron en “autoridad” del pueblo por su vida ejemplar. Se les distingue con variadas denominaciones: *Awki*, *Awkish*, *Hatun Mama* o *Tayta Machu*, *Machula*, *Mama*, *Tayta*, *Yuyaq*, términos que, en todos los casos, guardan un contenido de reverencia y respeto. En la mitología andina, los ancianos son equiparados con los dioses, pero también puede presentarse el caso que los dioses que asumen esa apariencia para fiscalizar la vida cotidiana o para anunciar algún acontecimiento extraordinario (Morote 1987). Por esto, cuando en sueños o en la vida cotidiana se encuentra a un anciano o mendigo se debe prestarle asistencia porque “puede ser Dios”.

Los casos de sacralización de un ser humano son más frecuentes cuando estos individuos han fallecido por causas no naturales. Por esta razón, al borde de las carreteras existen muchas cruces y pequeñas edificaciones donde los deudos y creyentes colocan sus ofrendas. Así se rinde culto a los muertos por accidentes carreteros. Es decir, la población tiene la capacidad de “santificar” y crear así sus devociones populares. Tal es el caso de “Víctor Apaza”, en Arequipa, quien fue fusilado durante el gobierno militar de los años setenta por violar a menores; otro caso es la “Virgencita Flor de María”, en Ferreñafe, quien fue una adolescente encontrada muerta en un canal de regadío, donde sus verdugos la arrojaron luego de violarla y asesinarla y el caso de “Santa Isabel”, en Monsefú (Lambayeque), que fue santificada por sus milagros durante el tiempo de su enfermedad que la llevó a la muerte.²⁸⁾

7. Reinterpretaciones del santoral católico

La consolidación de la colonización española en el Perú, estuvo acompañada por el proceso de evangelización que aún continúa. Durante este tiempo, los asentamientos poblacionales fueron “adjudicados” a alguno de los santos del santoral de la Iglesia Católica. Debido a esto, los pueblos llevan junto a su nombre originario el de un santo católico y así surgieron las fiestas patronales: los bautizos de los recién nacidos también se hacían de acuerdo a los nombres del calendario católico, costumbre que hasta hoy se sigue. Los santuarios donde se realizaban los rituales andinos y las *wakas* en su conjunto fueron “sustituídos” por cruces y nombres de santos. De esta manera se conservaron cultos y rituales bajo los “cánones” de la Iglesia Católica.

Las nuevas deidades llegadas a los andes fueron recibidas y, también a su modo, reinterpretadas. Son y no son los mismos santos que llegaron con los peninsulares, conservan el nombre pero sus cualidades y propiedades han cambiado bajo la óptica de los feligreses. Así Santiago, el Apóstol, ha devenido en Tayta Shanti en Chongos Bajo; tiene condición humana y cuando no cumple con lo que le piden es dejado en la plaza pública durante las noches para que “sufra las heladas como sufren los cultivos”. También fue convertido en *illapa* (rayo, relámpago) y lo equipararon con el *Wamani* (Fuenzalida 1979, Taipe 1991, Vivanco 1988).

La Virgen de Cocharcas es identificada con *Mama Yaku* —Madre Agua— y *Mama Killa* —Madre Luna— (García 1997) y se le adjudican atributos de los más inverosímiles como, por ejemplo, apoyar las gestas de los guerrilleros caceristas durante la guerra con Chile, pues “se orina en el cañón de los chilenos” y por esta razón se hacen inservibles y no tiene efecto (Cavero 1998). Recordemos que el agua es curativa, descontamina y purifica cuando es sagrada, por lo tanto, los creyentes van a bañarse en estas aguas. Una percepción semejante caracteriza a la Virgen de la Candelaria, quien es identificada con el lago Titicaca (Mariátegui 1974, Torres 1995).

Casi todos los santos han sido jerarquizados y reinterpretados desde la lógica andina. Como ejemplos citamos los siguientes casos. En el valle del Mantaro, la Virgen de Cocharcas tiene una leyenda según la cual eran “tres hermanas”: una se fue

a Cocharcas, otra a Orcotuna y la última a Apata. Cada pueblo asume que su virgen es más “bonita”, más “milagrosa”, la “más joven”, etc.; sin embargo, en los tres hacen grandes celebraciones. Un caso semejante es aquel de los Cristos del Norte cuya leyenda sostiene que eran “cuatro hermanos: uno se fue a Ayabaca y se llama “Cautivo de Ayabaca”, otro a Jaén y se le conoce con el nombre de “Señor de Huamantanga”, un tercero hacia Chota y es el “Señor de la Exaltación” y el último se dirigió hacia Monsefú y se le conoce como al “Nazareno Cautivo de Monsefú” (García 1997). Lo mismo sucede con la Virgen de la Asunción (Mamacha Asunta) quien es simbolizada mediante dos imágenes: una “mayor”, bondadosa, pasiva, no temida pero sí respetada; y otra movable, activa, temida y respetada por ser bondadosa (Nolte 1992). Ninguna de estas interpretaciones corresponde a la Iglesia oficial católica, todas son andinas y su organización también sigue los cánones andinos, por ejemplo, colocar a los santos masculinos en el lado derecho del altar y a las femeninas en el lado izquierdo. Igual proceso se observa en el tratamiento de las imágenes que emplean para reemplazar a las “robadas”²⁹ muy deterioradas. En estos casos, cuando la feligresía se entera de la presencia de la “nueva imagen” de su devoción, no las aceptan porque consideran que las anteriores “tienen más experiencia”, son “más auténticas” y, por ende, son más “milagrosas”. Esto es causa de que sus fiestas pierdan colorido y que, inclusive, se llegue a perder la “fe” como es el caso del Señor de la Caña en Chupuro.

Un caso interesante se presenta en Coracora, donde el cinco de agosto se celebra la fiesta de la Virgen de la Nieves. Cuando oran ante ella, los campesinos dicen: “*Mamacha werqin de las nieves, qamllam cheqap werqin kanki, wakin mamachakunaqa manan wirqenchi kanku, qamllam llapan mamachakunamanta cheqap wirqen kanki*”, lo que traducido sería: “Madrecita Virgen de las Nieves, tú eres la verdadera virgen, las demás madres vírgenes como tú no son vírgenes, tu solita eres la verdadera virgen”.

Las cajas de San Marcos³⁰ de Ayacucho, que han sido estudiadas por Arguedas, Macera, Fernando Romero, Vivanco y otros, también han sido objeto de reinterpretación según el pensamiento andino. Vivanco (1988) identifica en ellas dos espacios: en la parte superior están San Lucas patrón del león, San Marcos patrón del toro, San Juan Bautista patrón de la oveja, Santa Inés patrona de cabras, mulas y viajeros y Santiago patrón de todos los animales domésticos. En la parte inferior están el “suwa misti castigado”, el cornetero, el cóndor, ovejas y toros porque representa la estancia del ganadero.

Los mismos santos son reinterpretados de acuerdo a las condiciones locales de sus devotos. Recopilando la información publicada por Taipe (1991), Taipe y Orrego (1997) y aquella que hemos recogido, podemos identificar los siguientes casos de reinterpretación, desde el punto de los agricultores de Tayacaja y del valle del Mantaro:

- ◇ San Lucas *mansaq* es quien amansa a los bueyes (Kichuay, Huancayo), pero en Chupaca es “arador”.

- ◇ Mamacha Cocharcas *parqoq*, es decir, la que riega porque se asocia al agua.
- ◇ San Isidro *yapuq*, el que conduce los bueyes para roturar y abrir los surcos.
- ◇ Santa Elena o Santa Rita *muhuq*, la que echa las semillas en los surcos abiertos por San Isidro.
- ◇ San Marcos *pampaq*, el que cubre con tierra las semillas.
- ◇ Santa Ursula *aqaq*, la que prepara la chicha de maíz que será consumida durante las faenas agrícolas.
- ◇ Santa Bárbara *upiaq*, la que participa del trabajo bebiendo y en otros lugares simboliza a los rayos, truenos y centellas.

8. Recreaciones

A imagen y semejanza del santoral católico, la sociedad andina ha recreado sus deidades de origen panteísta para darle trato igualitario respecto a los santos católicos.

En Ayacucho, el ejemplo más típico, es el del Niño Nakaq (Morote s.f.); en este caso, el personaje del mito del “Degollador” o *nakaq* ha llegado a los altares católicos. Se trata del Niño Jesús que porta un cuchillo y es utilizado para acelerar la muerte de los enfermos que padecen males incurables. Lo mismo sucede con “Warakaq Niño” que identifica al Niño Jesús que ayuda con su hondita a definir la batalla de Ayacucho en Quinua, a favor de los patriotas (Cavero 1998).

Al hacer este de recreaciones también debemos tomar en cuenta a los fenómenos meteorológicos y atmosféricos que han sido elevados a la categoría de “santos”. Así podemos señalar, recogiendo aportes de Arguedas (1964), Taipe y Orrego (1997) y nuestra información, los casos siguientes:

- ◇ Aguay-uno (Arguedas 1964) en el que el agua es sacralizada.
- ◇ Santa Asapurísima o Santa helada purísima. En este caso, la helada es santificada por su utilidad para hacer chuño³¹) y para evitar su ira cuando cae sobre los cultivos.
- ◇ Santa Musya, recopilado por Taipe y Orrego (1997) que caracteriza a la capacidad de pronosticar y prevenir.
- ◇ Santa Para o Santa Tamyá, es decir, la lluvia santificada. En el quechua *chanka* y *wanka*, *para* y *tamyá* significan lluvia.
- ◇ Santa Pirwita, cuyo nombre viene de la palabra *pirwa* (canasta, almacén, o depósito) donde se guardan los frutos que deben durar hasta la cosecha siguiente. Taipe y Orrego (1997) dicen que Santa Pirwita es una mazorca de maíz con una forma fuera de lo común. Cavero (1986) también registra, bajo la denominación de *pirwa*, a un tipo de maíz sacralizado.
- ◇ Santa Usya, es decir, la ausencia de lluvias, la sequía, también ha sido sacralizada y elevada a la categoría de santidad, con fines preventivos.

◇ Santa Terra o Allpa mama, es decir la tierra, como suelo de cultivo.

En estos casos se observa que las sacralizaciones del agua, de la helada, de hacer pronósticos, de la lluvia, de las trojas, de la sequía y del suelo de cultivo conservan la esencia de la religiosidad católica en cuanto al concepto mismo de “santo”.

Finalmente, existen procesos de sincronización entre las deidades andinas y católicas cuando éstas son recreadas, reinterpretadas y entendidas como pertenecientes al mismo género. Por esta razón es que, tanto los santos católicos como los *Wamanis* andinos, “ayudan” a los hombres en su cada una de las actividades cotidianas.

Cada santo católico ha sido “indianizado” y “wamanizado” y en los mitos son actores co-partícipes de sufrimientos y gestas épicas. Así, el “Niño Lachoq” ayudó a Cáceres, por ser quechua, en la defensa del territorio frente a los chilenos; otro ejemplo lo encontramos en la afirmación “el Wamani fue creado por Dios San José el 24 de junio”, etc. En la actualidad, cada santo tiene su propia historia, su propio mito y es semejante a algunas de las simbolizaciones de la religiosidad panteísta andina.

Notas

1) Su significado se amplía cuando está relacionada con otras palabras. Tiene una dimensión temporal cuando simboliza al tiempo histórico pasado (*ñawpa pacha*), reciente (*qepa pacha*), presente (*kunan pacha*) y futuro (*paqarin pacha*), mientras que *anaq pacha* es el tiempo inmemorial que asemejaría a la eternidad. En la dimensión espacial *hanan pacha* o *qanaq pacha* es el espacio sideral, *kay pacha* es el mundo superficial donde opera el hombre y el *uku pacha* es el mundo interior, las entrañas de la naturaleza; finalmente, *pacha* también es universo, mundo, naturaleza, ropa, abrigo, enfermedad que se adquiere cuando se manipula restos óseos que corresponden a los “abuelos” que moran en los sitios arqueológicos o cuando se acerca a los manantiales en horas desacostumbradas.

2) José Portugal Catacora recogió entre los aymaras el siguiente mito: Pachamama era una doncella dotada de preciosos dones espirituales y materiales y el Sol un apuesto y romántico galán de brillantes vestidos. Los dos se enamoraron y Pachamama aparece en estado grávido, entonces consultó con una estrella y ésta le dijo que será madre de tres hijos: el primero, fuerte y eterno, el segundo, de vida pasajera y vivirá siempre unido a su madre y el tercero de vida más prolongada, pero más andariego. Cuando Pachamama sintió los dolores del parto, la madre naturaleza acudió para atenderla. Los primeros hijos fueron los picachos fuertes y eternos, los segundos hijos fueron las plantas que cubrieron de flores el cuerpo de su madre y los terceros hijos fueron los animales que se desplazan por todas partes. Con el tiempo se multiplicaron los picachos formando cadenas de montañas, las plantas formaron los árboles, arbustos y bellos adornos de jardinería, y los animales las más diversas especies. Todo en su conjunto, le dieron a la madre tierra, o Pachamama, un aspecto enojado de rocas graníticas, de plantas, flores bellas y animales de las más diversas especies (Portugal

1985).

3) La equivalencia con la tierra-planeta y tierra-morada es la que más aceptación tiene y no solamente en América Andina sino también en otras latitudes. Así, el uruguayo Galeano dice “La Tierra es cuna y sepultura, madre y compañera. Se le ofrece el primer trago y el primer bocado, y se le da descanso, se le protege de la erosión” (Galeano 1996). Por su parte los Macehuales de México señalan: “La tierra..., nosotros la sobrevaloramos porque es nuestro padre, porque es nuestra madre; ella nos mantiene con vida, ella nos da existencia humana... La superficie terrestre amamanta nuestras millpas, por eso la sobrevaloramos; por eso con bellas palabras la invocamos; por eso le tocamos instrumentos de cuerdas, bailamos y nos cansamos... Con ello manifestamos nuestro respeto...” (Guerrero 1987).

4) Signo monetario nacional vigente hasta los años veinte del presente siglo en el Perú. Consistía en monedas de plata de dos calidades: “Cinco décimos” en el que cinco de diez partes era plata y “nueve décimos” en el que nueve de cada diez partes era plata. En la actualidad los campesinos poseedores los venden a los compradores usureros.

5) En el Perú, gran cantidad de yacimientos arqueológicos son considerados como lugares donde “penan las almas”, y donde con facilidad se pueden adquirir enfermedades raras: “chacho”, wari unqoy, “alcanzu”, pacha, etc. y son lugares prohibidos para la población común porque fueron morada de los ancestros y lugar de culto. Los nombres de los yacimientos son sugerentes: “Infiernillo”, “Purgatorio”, etc.

6) Amaru deidad del agua, según Arguedas (1964) es dios serpiente. Aparece de las profundidades de la tierra con fuerza, por los waykos (quebradas), como lloqllas (avenidas, aludes), arrasando lo que encuentra a su paso.

7) “Pagu”, “pago”, “pagapu”, “pampapu” o “kutichi” es la ofrenda que el hombre entrega a los Tayta Wamanis para conservar o recuperar la armonía en sus relaciones con la naturaleza, entre los hombres, en la misma naturaleza o en la salud. Tiene contenido propiciatorio.

8) “Pongo” es el intermediario entre las deidades y los hombres, tienen éstos variadas denominaciones: “wamanero” en Ayacucho, “awki” en Puquio y el sur del departamento de Ayacucho, “altomisayq” en la zona del Cusco, “laya” en el valle del Mantaro, “layqa”, brujo, hechicero, curandero, etc. en otras zonas.

9) Juan de Mattā Peralta (1995) refiere un mito sobre esta denominación. Cuentan que cuando el Inka Atahualpa estaba cautivo de los españoles, para su rescate se debía cumplir con llevar oro y plata. Cuando una comisión llevaba el oro para el rescate se enteraron que el Inka había sido muerto y para que no caiga la riqueza en manos de los españoles, la enterraron a la altura de un cerro que tenía la forma de un puma. Al final, los enterradores se preguntaron: ¿Pitaq qawanqa? (¿Y, quién va a cuidar?),

viendo al cerro majestuoso se respondieron “Pumam qawanqa” (el Puma cuidará), y desde aquella vez este Wamani lleva tal nombre.

10) Kuka kinto o Coca Quinto, son hojas de coca especiales para ofrendar a las deidades tutelares. Estas hojas en el valle del Mantaro son enteras y si están en racimos es mejor. En la región de Wamanga las hojas de coca quinto deben ser enteras y de formas naturales muy diferentes a las hojas comunes. Deben tener “cintura” en la parte central, a semejanza de la caja de las guitarras esas son las preferidas por el señor Wamani.

11) J. M. Arguedas (1964) recoge una bonita versión sobre el Qoropuna, como una montaña en cuyas entrañas viven los que han fallecido, y que actúa como regulador de la vida porque la muerte es considerada como una necesidad para la vida, pues si no existiera reinaría el caos, la hambruna y “los hombres se comerían entre sí”.

12) El nombre de “Akuchimay” está mitificado a partir de una leyenda: “En la cima del cerro Acuchimay, existía un Tampu, que era como la antesala de la ciudadela que estuvo a la loma oriental y sur de aquella prominencia, donde todo viajero que pasaba por el camino real de Huari a Vilcashuamán, cobraban un pequeño tributo de coca ‘akuchi’ y el acto de exigir éstos símbolos narcóticos, su término consabido era el ‘may’, de ahí el nombre que hasta ahora lleva nuestro cerro” (Peralta 1995). Similares leyendas nos relatan González y Rivera (1983). Por su parte R. Cavero (1994) fue mitificado como hijo del Wamani y que “había entrado a Akuchimay y que había salido con poderes”.

13) “Puerta” por donde entra y sale el Señor Wamani a su morada. En algunos lugares se le denomina “ventana”. Por lo general, son cuevas, ojos de agua y lugares de depósito de ofrendas (Pukullu).

14) En 1996, con Nicolás Matayoshi y Sergio Castillo, encontramos cartas dirigidas al Apu Akuchimay, solicitando que se comunique, en un caso, con Pumaqawanqa para que le pida “más pastos para su ganado”, y en otros con Raswillka y Waytapallana para solicitar protección durante viajes de negocios. Del mismo modo, en 1997 hemos visitado las “puertas del Apu Akuchimay” con el P. Manuel Marzal y Oswaldo Torres y hemos registrado una versión acerca del Señor Wamani, una carta y ofrendas en las dos puertas actuales del cerro.

15) Antapillo es varón y conversa con Santa Elena sobre los linderos de Apongo y tiene tratos para cambiar de agua o devolverlos. Protege la integridad territorial de su comunidad.

16) Se dice que los Wamanis caminan acompañados por vicuñitas con carga (generalmente oro o plata). Según la tradición oral, al encontrarse con la vicuña se le debe cubrir con una manta o poncho y así el señor Wamani le entregará la carga. Esta información de Hualla (Víctor Fajardo) es semejante para Acobamba, donde M.

Chanka nos relata que “en cierta oportunidad, un vecino había salido sin motivo de su casa, y en su ausencia había sido visitado por un joven rubio y alto seguido de dos vicuñitas. Al preguntar por él y no encontrarlo, se fue sin rumbo... Cuando a su regreso le informaron del suceso se puso muy triste porque dijo que era el Señor Wamani quien le buscó para darle un presente”.

17) El agua natural está sujeta a un ciclo de vida, aparece y desaparece según las estaciones del año. Los campesinos conocen este ciclo y, en base a él, organizan sus siembras (pequeñas y grandes). Saben también —con el auxilio de los indicadores biológicos y astronómicos— que los ciclos del agua pueden ser regulares o irregulares y suelen producirse sequías, inundaciones que pueden llegar a ser muy destructivas, como ocurre cuando se presenta el fenómeno del Niño y arrasa con campos de cultivo, viviendas, caminos, puentes y otras construcciones (Contreras y otros 1992).

18) En 1970 —cuando hacía la tesis para optar el Grado de Bachiller—, realicé un viaje desde la ceja de selva hacia las alturas, siguiendo un camino de herradura. Al llegar a un lugar denominado “Ullukupata”, aproximadamente a las tres de la tarde y con sol fulgurante, bordeábamos una inmensa y tranquila laguna, cuando se me ocurrió arrojar una piedrecita plana a la laguna y ver cuántos rebotes daría. En ese instante, los campesinos que nos acompañaban, me impidieron hacerlo porque la laguna iba a “molestarse”. Trate de demostrarles que era una simple superstición y arrojé la piedra. Los campesinos dijeron —echándome maldiciones por dentro— “Machayman, machayman” (a la cueva, a la cueva). Me sentí mal y apuramos los pasos. Poco a poco el cielo empezó a cubrirse de nubes grises y luego negras, acompañadas por rayos y truenos. En menos de veinte minutos, la tarde con sol radiante se tornó oscura. Llegamos a la cueva cuando caían las primeras gotas de lluvia y cuando descargamos las acémilas ya la lluvia caía con furia. Dentro de la cueva, los campesinos se mostraban resentidos y yo permanecía en silencio sintiéndome culpable. Alrededor de las cinco de la tarde, la lluvia cambió a “chikchi para” (lluvia de granizada menuda)y, con la fuerza del viento iba horizontalmente hacia el interior de la cueva, y caía directamente sobre mi cara como municiones que realmente hacían doler. Cuando la lluvia cesó, los campesinos mascaban la hoja de coca sin decir palabra y de vez en vez se lamentaban por haberme aceptado como acompañante: les había hecho perder un cuarto de día de travesía. Al día siguiente, cuando reiniciamos el viaje, Griselda, una campesina, me dijo que arrojando la piedra “había perturbado la tranquilidad del toro de oro que moraba en el interior de la laguna”.

19) La hierofanización es el proceso mediante el cual un objeto cualquiera adquiere carácter sagrado, es consagrado como tal y se le rinde culto a través de rituales y diversas celebraciones. La sacralización y consagración es ejecutada por el hombre cuando le reconoce cualidades y poderes extraordinarios, cuando se le trata con respeto.

20) En la mitología andina el toro profano traído por los españoles fue reinterpretado y

muy pronto fue convertido en toro encantado y sagrado. Viven en el fondo de las lagunas, en el interior de las montañas y en sus lugares de querencia. Sobre esto existe un trabajo interesante de Torres (1995).

21) “Misa” o “mesa”, es el lugar de culto que se organiza —a manera de altar— para efectuar los ritos. Generalmente se depositan sobre una manta los símbolos representativos del panteón andino, los elementos rituales de ofrenda y, casi siempre, acompañados de algún símbolo católico como las “cajas de San Marcos”.

22) Las denominaciones varían de lugar en lugar, de región en región. Así, la fiesta ritual del safacasa se denomina wasiwasi en el sur de Ayacucho, wasi qespiy en otros lugares de Ayacucho y en Andahuaylas y Huancavelica, mientras que en el valle del Mantaro se le llama wasi ishpi y a la construcción de adobes y levantamiento de los muros se conoce como “pirkansa”. Cuando se hace el acabado con material “noble” o moderno, cambia de denominación y conserva parte del carácter ritual bajo el nombre de “techado” y “vaciado”.

23) Se dice que antiguamente, cuando los productos no eran tan artificiales como los actuales, se escogían los mejores productos para hacerlos bendecir y guardarlos junto a las cruces hogareñas, sobre la troja de las casas. Se hacía esto para que ayude al consumo racional de los productos almacenados. Sin embargo, esta práctica está desapareciendo porque con la tecnología moderna y la producción intensiva, las trojas ya no son necesarias.

24) En Ancash hay una piedra similar, denominada Rakapahitanan, “junto al camino inca entre Wari y Dos de Mayo. Tiene cinco huequitos donde los viajeros arrojan piedrecitas para saber si su retorno será pronto o lejano” (información de C. Miranda).

25) Yayan es el ser que tiene capacidad de engendrar, en la manada de ovinos es aquel que tiene la función de preñar a las hembras. Entonces, el carnero con varios cuernos es identificado como algo extraordinario, mítico, legendario y altamente reproductivo.

26) Julio García Miranda recogió en el distrito de Chungui este mito: “Qentil runakuna (Intipa Churin)”. Los hijos del Sol. “En los tiempos antiguos, en estas tierras vivían otros hombres, ellos eran grandes y hasta sus cabellos eran rubios, radiantes; ellos dice eran hijos de los Inkas, esos hombres eran hijos de Dios. No les faltaba nada. Tenían muchos animales, lleno de los cerros; y dicen que a ellos les servían unos hombres pequeños, del tamaño de nosotros, hacían de todo, pero no había trabajo; y dicen que esos hombres grandes no debían tener relaciones amorosas con los pequeños, y si los tenían les llegaría un castigo ejemplar.

Y dicen que una noche, uno de los gentiles (hombre grande) robó a una de las mujeres del grupo de los pequeños, del pueblo y desde esa noche, empezó a llover torrencialmente, obligando a todos los hombres a escapar a los cerros para que la lluvia no los mate, también los animales escaparon y se cobijaron en las cuevas; pero

los hombres grandes no pudieron vivir y los que vivieron murieron de hambre y otros por maldecir a Dios, fueron más castigados y ni siquiera se sabe donde murieron. Estos hombres grandes murieron por no tener quien les sirva. Los hombres pequeños como nosotros, lograron sobrevivir haciendo los modos posibles; de ellos, dice, somos sus hijos, sus descendientes.

En esos tiempos, dicen, no había trabajo, todo aparecía de por sí, hasta los animales aparecían por su propia cuenta, no había ninguna maldición, hasta el momento en que obedecían a Dios. Desde que lo hicieron molestar, empezaron todas las desgracias, hasta los animales desaparecieron, la comida disminuyó, y si no se trabajaba no había nada, por esa causa ahora estamos mal.

Entre los gentiles, dicen hay dos clases. Los buenos, que cuidan nuestras cosas, a nuestros animales, si les hacemos pagapu, ni aunque nos encontremos con ellos, no nos hacen daño. Mientras que los otros, no quieren a la gente, esos no se sabe dónde murieron al escapar, y si se encuentran con las gentes los pueden matar, hasta a los animales cuando les pican mueren volviéndose negros; siquiera para que les pongamos pagapu, donde pues estarán siquiera sus cuevas" (García 1985).

27) El término Inkarrí puede deberse a la fusión de dos términos, uno: del runasimi o quechua y el otro del español: Inka (soberano del Tawantinsuyo) y Rey (soberano de España), doblete lingüístico como los muchos que se encuentran en el área andina. Similares casos son los de Wayukachi que deviene de dos vocablos: del Aru Wayu que significa Sal y del runasimi kachi que también significa sal, en tal sentido Wayukachi significaría "Salsal"; o "Cerro Moqo" en Iskuchaka (Huancavelica) que significaría "cerro cerro".

Otra posible fuente vendría a ser la interrogante en runasimi o quechua: ¿Inkari?, con respecto a la suerte ocurrida del Inka luego de su captura por los españoles. Interrogante que traducido al castellano sería ¿Y el Inka?.

28) Las santificaciones populares son panandinas y panamericanas (F. Coluccio 1996). Muchas de estas devociones populares sirven de inspiración para que la Iglesia Católica solicite la beatificación y luego santificación de algunos personajes, previas constataciones, siguiendo las normas establecidas. En el caso del Perú, existen algunos casos cuyos procesos han sido iniciados y patrocinados por la misma Iglesia, nos referimos a la "Beatita de Humay" en Ica, "Sarita Colonia" del Callao, el "Padre Urraca en Lima".

29) Los robos sacrílegos son cometidos tanto por ladrones comunes y corrientes, como por feligreses devotos de determinados "santos" para tenerlos cerca de sus lugares cotidianos y también son causa de robos de imágenes las luchas interregionales principalmente con las iglesias denominadas escatológicas y evangélicas.

30) Las cajas de San Marcos eran objetos rituales destinados a los campesinos para que celebren las fiestas y rituales a la Pachamama y al ganado. En la actualidad ha dejado de ser objeto ritual básico de los campesinos porque ha cambiado su uso. Ahora se les llama retablos y se han convertido en objetos santuarios, artísticos, que

adornan las oficinas y viviendas de los turistas y gentes de clases media y alta. Los campesinos ya no pueden comprar las cajas de San Marcos.

31) El chuñu o chuno es la papa deshidratada en cuyo proceso intervienen las heladas. Es una técnica que se conserva desde los períodos precolombinos.

Bibliografía

Arguedas, José María

- 1964 Puquio una cultura en proceso de cambio. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, UNMSM.
- 1972 *Páginas escogidas*. Lima, Universo.
- 1977 Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga. En: *Churmchasun*, No. 4/5. Huancayo, Instituto de Estudios Andinos.

Aguirre, Eusebio

- 1994 Chapina wanka: Una roca sagrada. En: *La gaceta*, No. 4. Huancayo.

Ansión, Juan

- 1985 *Desde el 'rincón de los muertos'. El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima, GREDES.

Arroyo Aguilar, Sabino

- 1981 *Algunos aspectos de la ideología andina: Pagapu y Wamani*. Tesis. Universidad de Huamanga.

Bendezú N., Roger

- 1983 *Puquio y la fiesta del agua*. Lima, Tarea.

Cáceres, Efraín

- 1988 *Si crees en los apus te curan*. Cusco, Instituto de Medicina Andina.

Candiotti, Eduardo

- 1997 Wiraqocha: Taytay Wamani. (Paradigmas de una organización en el Perú). En: *Tinkuy*, No. 2. Huancayo.

Cavero Carrasco, Ranulfo

- 1986 *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Universidad Nacional de Huamanga.
- 1994 *Imaginario colectivo e identidad en los Andes*. Universidad Nacional de Huamanga.
- 1998 El huarakaq niño. (en prensa.)

Cavero, Luis E.

1957 *Monografía de la provincia de Huanta*. Huancayo.

Cavero León, Salvador

1997 *Pinceles ayacuchanos*. Lima, M. K. R. Impresiones.

Cieza de León, Pedro de

1973 *Crónica del Perú*. Lima, PEISA.

Coluccio, Félix

1990 *Diccionario de creencias y supersticiones*. Buenos Aires, Corregidor.

1996 *Devociones populares*. Buenos Aires, Nuevo Siglo.

Condori, Bernabé y Rosalind Gow

1982 *Kay pacha*. Cusco, CERA Bartolomé de las Casas.

Contreras Villar, Víctor

1992 Pishis: Laguna encantada en Kichuay. En: *Actas y memorias científicas*. Comité Permanente de Conceptuación del Folklore, Huancayo, Universidad Nacional de Huamanga.

Contreras, Víctor, Delia Gamarra y Juan J. García M.

1992 Indicadores biológicos y meteorológicos en la cosmovisión andina. En: *Actas y memorias científicas*, Vol. I. Comité Permanente de Conceptuación del Folklore. Huancayo, Universidad Nacional de Huamanga.

Cox, Harvey

1972 *La fiesta de locos*. España, Península.

Delgado S., Hugo

1984 *Ideología andina. El pagapu en Ayacucho*. (ms.) Ayacucho, Universidad de Huamanga.

Earls, John

1978 Ayllus y etnias en la región del Pampas-Qaracha. El impacto del Imperio Incaico. En: *Investigaciones histórico-sociales*. Ayacucho, Universidad de Huamanga.

Fernández, Carmen y Juan J. García M.

1991 Yantakuy en tres pueblos andinos. En: *Actas y memorias científicas*, Vol. II. Huancayo.

Fuenzalida, Fernando

- 1979 Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano. En: *Debates en antropología*. Lima, PUCP.

García Miraranda, Juan José

- 1992 Mito y violencia en el Perú. En: *Perú contemporáneo*. México, D.F., UNAM.
- 1996 La muerte en la cosmovisión campesina: Los presagios. En: *Al final del camino*. Lima, SIDEA.
- 1997a La muerte en la cosmovisión campesina andina. En: *Yo no creo, pero una vez...*, *Ensayos sobre aparecidos y espantos*. J. G. H. Editores. México D.F., Centro Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1997b El entorno mítico de las festividades devocionales andinas. Ponencia, II Congreso Nacional de Investigaciones. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

García Miranda, Julio

- 1985 Qentil runakuna. En: *CEDIFA*, No.1. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

García M., Juan José y Carmen Fernández

- 1991 Las fiestas del señor de Qechqamarca y del Santiago: Dos formas de religiosidad popular. En: *Actas y memorias científicas*. Comité Permanente de Conceptuación del Folklore. Huancayo, Universidad Nacional de Huamanga.

Gentile L., Margarita

- 1995 *Salud, dinero y amor*. Buenos Aires, Casimiro Quiroz Editor.

González, Enrique y Fermín Rivera

- 1983 *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos*. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

Guerrero, Raúl

- 1987 *Toneucáyotl. El pan nuestro de cada día*. México, D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Matayoshi M., Nicolás

- 1993 *Gaia*. Lima, Lluvia Editores.
- 1997 Dioses huancas. Ponencia, II Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, Universidad Nacional de Huamanga.

Mayorga Sánchez, Manuel

- s.f. De las fiestas y su importancia en la actualidad. (inédito.)

Merino de Zela, Mildred

1981 *Pueblos y costumbres del Perú*. Lima, Munilibros.

Morote Best, Efraín

1987 *Aldeas sumergidas*. Cusco, CERA Bartolomé de las Casas.

s.f. El degollador. (inédito.)

Navarro del Aguila, Víctor

1983 *Las tribus de Ancku walokc*. Lima, Atusparia.

Nolte M., Josefa

1992 *Qellcay. Arte y vida en Sarhua*. Lima, Terra Nuova.

Ortiz R., Alejandro

1982 "Moya: Espacio, tiempo y sexo". En: *Allpanchis*, No.2. Cusco, Instituto de Pastoral Andina.

s.f. El mito de Inkarrí en Quinoa. (mimeo.)

Ossio, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Pastor.

Palomino, Salvador

1984 *Sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima, Pueblo Indio.

Paniagua Infante, Efigenia

1981 *Algunos aspectos de la concepción del mundo en Hualla*. Tesis. Universidad Nacional de Huamanga.

Peralta Ramírez, Juan de Matta

1995 *Tradiciones de Huamanga*. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

Pérez Palma, Recaredo

1939 *Evolución mítica en el imperio del Tahuantinsuyo*. Lima, J. Vidal e Hijo.

Portugal Catacora, José

1985 Literatura oral del altiplano. Mitos aymaras. Ponencia, VIII Congreso Nacional Extraordinario de Folklore. Lima, Municipalidad de Lima.

Quispe Mejía, Ulpiano

1968 *La herranza en las comunidades de Choquehuarcaya y Huancasancos*. Tesis. Universidad Nacional de Huamanga.

Ramos Mendoza, Crescencio

1992 *Relatos quechuas*. Lima, Editorial Horizonte.

Roldán, Julio

1985 *Gonzalo el mito*. Lima, CONCYTEC.

Sanabria Q., Susy y Lourdes Rivas

1992 Yantakuy en Salcahuasi. XII Congreso Nacional de Folklore. Lima.

Sánchez C., Josué

1991 La vivienda rural en el Valle del Mantaro. En: *Actas y memorias científicas*, Vol. I. Universidad Nacional de Huamanga.

Schwab, Federico

1993 *Teoría y método del folklore*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Silva Santisteban, Fernando

1982 El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo. En: *Historia del Perú*. Lima, Editorial Juan Mejía Baca.

Solier Ochoa, Ciro

1983 *La religión en la comunidad de Rancho*. Tesis. Universidad Nacional de Huamanga.

Taipe Campos, Néstor G.

1988 Los harawis de siembra del maíz en la comunidad campesina de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio. Huancayo, CESCA.

1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima, Editorial Horizonte.

Taipe C., Néstor y Rita Orrego B.

1997 Ritual de la siembra del maíz. II Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

Torres Rodríguez, Oswaldo

1995 De toro profano a toro sagrado. Ponencia, XIII Congreso Nacional de Folklore. Huancayo.

1997 Illa, símbolo de vida y de riqueza. Ponencia, II Congreso Nacional de Antropología. Ayacucho, Universidad Nacional de Huamanga.

Urbano, Jesús y Pablo Macera

1992 *Santero y caminante*. Lima, Apoyo.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante

1988 Del tata mama a la mamapacha. *Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. Lima, DESCO.

Varón G., Rafael

1989 El Taki Onqoy: Las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: *El retorno de las huacas*. Lima, IEP-Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Vergara, Abilio y otros

1984 Kulluchaka: Algunos elementos sobre la ideología comunal. Ayacucho, IER "José María Arguedas".

Vivanco Guerra, Alejandro

1988 *Cien temas de folklore del Perú*. Lima, Bendezú.

