

**Guillermo Delgado**

## **“Kuntur, Jamp’atu y la boca de Katari”**

Los litos andinos como memoria de lo sacro

*“La piedra es el sueño final y endurecido. Por lo tanto, es el milagro completo. No sabe lo que es e ignora lo que significa para otros; pero su lucidez es más temible que cualquier conocimiento humano: basta ver cómo se pierde y vuelve a encontrarse, con una paciencia que hace perder la moderación al Tiempo y saca de sus casillas al Espacio” (Urzagasti, 1987: 25).*

### **1. Introducción**

En los años que llevo observando la *geografía sagrada andina*, no dejan de sorprenderme las prácticas rituales en las huacas pétreas que implacables habitan el altiplano andino y que constituyen la memoria misma. Existe una convicción de parte

de los devotos, hombres y mujeres, en la ejecución de los actos rituales hacia los dioses andinos (los achachilas, los apus y wamanis, la Pachamama, el supay térreo y ctónico) que habitan esa geografía, y cuya persistencia y apego ético se hunden en las raíces telúricas que difícilmente desaparecerán de la cultura en cuestión. En el diálogo con estos litos sacros existe una irrefutable tendencia del ser humano a buscar una respuesta tangible en, y de, lo divino a través del ejercicio de la memoria. Para ser efectivo, este comportamiento religioso que expresan los devotos habitantes de los Andes, que conocí a través de vitales incursiones, debe tener relación con el tiempo (en el sentido del recuento y la aglutinación) y con los lugares geográficos reconocidos por ellos, donde moran los dioses pétreos y *bierofánicos*. El término *bierofanía* es cuño de Eliade que identificó en la superficie de la naturaleza la emergencia de los dioses pétreos. Su complemento es el término *teofanía* que expresa la manifestación de esos dioses a los humanos. Así, los dioses pétreos de este trabajo son *bierofánicos*, han estado ahí de sí, y además, en ocasiones, son también *teofánicos*.

En este artículo intento reflexionar sobre la dinámica de la cultura religiosa andina desde un punto de vista vivencial, enfatizando el proceso de la escritura etnográfica\*. Ha sido la antropóloga brasileña Eunice Durham que, reflexionando sobre la metodología etnográfica de la observación participante,

---

\* Deseo agradecer a María Eugenia Choque, Silvia Rivera y Orlando Tupaq Huanca, del Taller de Historia Oral Andina (La Paz, Bolivia). A Kantuta Lara, estudiante de antropología de la Universidad Técnica de Oruro que me ayudó a recoger datos sobre El Kuntur, y a Norma Klahn, quien brindó su crítica y apoyo. Este artículo es la continuación de uno previo publicado en el *Journal of Latin American Lore* de la Universidad de California, Los Angeles (1992, 1996) donde ofrecí una reflexión primaria acerca de los dioses pétreos.

Cuando me refiero a la escritura etnográfica sigo la reflexión de James Clifford respecto al tema: "Una forma de escritura etnográfica, la

repensó esta estrategia llamándola "participación observante" (Cardoso, 1986: 95). Siguiendo esa aclaración metodológica, estas notas proceden de la participación y la observación de los ritos de la reciprocidad, alimentación y apaciguamiento de los dioses pétreos en el altiplano andino del área boliviana. Al mismo tiempo, por razones de complementariedad comparativa, reflexionaré sobre la presencia vital de los dioses pétreos en otras comunidades andinas. Es también materia de este artículo la apasionada relación religiosa que individuos de varias comunidades andinas sienten por la sacra piedra de la que emana riqueza, fertilidad, salud, plenitud en la vida, el secreto para saber el destino y defenderse de la incertidumbre y de la muerte, que suele retornar a la vida como memoria y diálogo a través de los litos. La migración de los dioses y su pública reactualización adquiere otros ribetes relacionados con los conflictos raciales en los Andes que explicaré tangencialmente. Reconozco, no obstante, que estos dioses son materia de resignificación en las urbes (Abercombrie, 1992). Esquivo, a propósito, la percepción que las sociedades no-rural y no-india tienen de los dioses pétreos.

Amén de un *ex cursus de aggiornamento* en filosofía y teología occidental –que me permitieron establecer una distancia topológica– para observar la religión andina tal como ocurre en el transcurso de mis observaciones, el concepto de lo sagrado en los Andes continúa mediado por el acto de la memoria y el diálogo con los litos sacros que forman parte de la estructura

---

descriptiva, ha sido a menudo considerada por todo el proceso etnográfico. Pero, ya sea escribir subestimando, escribir exagerando o corrigiendo, el trabajo etnográfico es intertextual, de colaboración y retórico" (Clifford, 1990: 68).

geológica, aquella fundada por la *trashumancia* en el *illo tempore*, y luego por la actividad más estructurada de una religión que llamaremos andina. Estamos refiriéndonos, sin duda, a las *huacas*, dioses telúricos, pétreos, de vieja vigencia, aún categóricas en esto de la existencia, el destino y el qué será de los habitantes de la altura en su mediación con esos dioses. Lo sagrado se centra en el tiempo y la geografía naturales, en las *huacas*, contribuyendo este hecho a revelar una especie de tipología primeriza de lo sagrado en los Andes. Los dioses pétreos y térreos constituyen un espacio sagrado:

"definidos como aquella porción de la superficie de la tierra reconocida por individuos o grupos de individuos que la consideran digna de devoción, lealtad o estima. Estos espacios sagrados se distinguen claramente de aquellos espacios del mundo profano o no-sagrado. El espacio sagrado no existe naturalmente sino que se le asigna sacralidad a medida que los humanos definen sus límites y los caracterizan a través de su cultura, experiencia y metas" (Jackson y Henrie, 1983: 94).

## **2. La actualidad de los dioses pétreos**

La abundante producción bibliográfica respecto de lo sagrado, especialmente asociado con lo indígena-andino, permite conocer con certeza que las manifestaciones religiosas de la cultura andina continúan renovando principios numinosos enraizados en el tiempo (Arnold, 1992: 52-54). Prescindiré aquí de tocar temas muy relacionados con algunos dioses pétreos. Uno de ellos es el de los dioses térreos y, específicamente, el Tio-Supaya, dios de las minas. Más bien proporcionaré datos

relevantes con el objeto de no repetir estudios conocidos<sup>1</sup> sobre la materia, siendo este artículo un complemento. Al respecto, todos estos autores tienen en común el estudio de esa área geográfica desde diversos puntos de vista. El tema del Tio-Supaya, sin duda, fue capítulo central de coincidencias en cuanto manifestaciones adaptadas de las religiones andinas a las minas<sup>2</sup>.

Con respecto a los dioses telúricos en sus varias manifestaciones (pétreos, líticos, térreo-fálicos), éstos tienen una presencia innegable y permanecen fundando la ontología en la cultura de sus creyentes. Es también cierto que esa fundación no está detenida en el tiempo y el espacio, sino que se renueva sobre un *telos* heredado, delimitado por la misma geografía. Esa herencia se expresa en las manifestaciones religiosas comunitarias, cuyas expresiones individuales son solemnes y herméticas, puesto que existen, estrictamente, para los practicantes. Éstos sólo dos veces al año se hacen evidentes ante la sociedad no-india. Luego, como una expresión complementaria, aunque directamente ligada para los ojos de las naciones indígenas, lo sagrado está unido a lo político; la cultura religiosa es política, "el pensamiento del sentido común y el sentimiento pueden

---

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

<sup>2</sup> Debo mencionar el trabajo de Salazar-Soler (1987), uno de los pocos estudios peruanos que se aproxima a su contraparte altoandina. Kuznar en su libro *Awatimarka* describe la milenaria huaca Cerro Baúl, veinte kilómetros al oeste de Moquegua, desafortunadamente sin mencionar el nombre original (1995:82-85). Luis Millones, con una perspectiva etnohistórica ha incursionado también en el mundo mágico-religioso de los Andes.

encender variedades de protestas y rebeliones que quedan encapsuladas al interior de una inflexible estructura política" (Linger, 1993: 3). Sobre este tema María Eugenia Choque escribe:

"El aymara ha creado un control hegemónico sobre el occidentalismo urbano; es de ahí que el *yatiri* asociándose en comunidad de *yatiris* se ha ubicado en lugares y espacios estratégicos, los que en aymara reciben el nombre de *qatuqas* y en español 'calvarios', demostrándose de esta manera el control de espacios geográficos y rituales... la denominación con el término de 'calvarios' a las *qatuqas* o lugares rituales implica un cuidadoso y delicado proceso de articulación, reproducción y revitalización de la religión aymara" (Choque 1987: 57).

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

---

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

No menos estudiada es la experiencia religiosa en Bolivia, al extremo que –con facilidad y sin temor– podemos afirmar que cierta etiología sacra proviene del pasado mítico, hoy naturalmente adaptado para responder a las circunstancias actuales. Siendo ese país profundamente religioso, y cada vez más sincrético, es posible aún distinguir en la praxis religiosa lo que es y lo que no es andino. La *conversación* con las huacas es, sin duda alguna, una readaptación de viejo raigambre (Arnold, 1992: 143-144). Pues, en la misma forma en que las *huacas* pueden “sujetar” hasta causar la muerte o beneficiar al devoto con la misma vida o la riqueza, pensar hoy que las piedras pueden humanizarse, es un ejemplo vivo de cómo la naturaleza está animada en los Andes.

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

(la vida en el mundo) y los dioses telúricos del *urin* y el *banan*, cielo y subsuelo, arriba y abajo cosmológicos.

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

### 3. Pureza y síncretismo

A pesar del arduo trabajo de aprender las lenguas locales como el quechua y el aymara, lenguas con mucha historia que derivan de las lenguas-madre kauqui y el jaqaru, los misioneros cristianos (ellos mismos atrapados en la antigua teología del numen que castiga) tienen que ser misioneros antes que cristianos. Lo que debían probar era, precisamente, su capacidad

de convencer y entregar la fe por la vía de la misión. La allegada religión pugnaba por hacerse entender. Su *ethos* no estaba en cuestión, era ya un hecho dado. Lo que importaba era consolidar la Iglesia de feligreses fascinados y sumidos en consternación monotéica por la muerte del hijo de Dios que se hizo hombre. La cuestión del Dios trinitario era otro axioma difícil de tragarse, amén de la segunda venida de Cristo. Conscientes los andinos de su sentir antiautoritario decían –por decir– que eran cristianos para evitar las reprimendas parroquiales de la mano llamada a “civilizarlos” por medio de la extirpación de sus dioses, o por el temor del castigo de Dios.

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

Tratándose de la praxis religiosa entre aymaras o quechuas, pocos son los prestos a decir que no creen en Dios o en sus dioses. Por otro lado, el cristianismo andino no ha sido el de la teología de la liberación, sino el causal, el del miedo antes que el de la *koinonia* o el del *ágape*. El cristianismo jerárquico, de elite y exclusivo, reproducido en las cerradas cofradías marianistas o hermandades religiosas, coincide con la estructura social piramidal de la nación-Estado, cuya amplia base se llegó a designar en un momento como "clase popular". Por añadidura, lo que esa clase practicaba, de acuerdo a la Iglesia institucionalizada, era una "religiosidad popular", aunque no aquella privatizada, construida en base al *racional* entendimiento teológico por parte de "las conocidas familias". Difícilmente una familia aymara o quechua pudo haber sido *una* de esas familias detentoras del poder del sacerdote y de la racionalidad teológica. Tampoco las familias *racionales* lo eran, revelando, en consecuencia, la imagen de los dos poderes, el civil y el religioso no-indio, contra la realidad de la presencia comunal india.

Por extrapolación, lo que la Iglesia de la misión no pudo bautizar —*la iglesia por bautización* de la que habla Manuel Marzal— se consideró parte de una *religión sincrética*. Este concepto era eufemístico de un proceso fallido, e irremediablemente paternalista, puesto que al definirla de "sincrética" se la reducía en su axiología a una mera religión natural, cosa de indios. La religión sincrética constituía todo lo opuesto a la teología sistemática de Tillich, la teología de Teilhard de Chardin, los debates franco-alemanes entre Metz, Rahner, Schillebeeckx, Küng, la desesperación de Camilo Torres, la convicción de Dom Helder Camara, e incluso la misma teología de la liberación escrita por Gutiérrez, Cussianovich, Comblin, Segundo, Girardi, Boff y Sobrino, que no eran sino discusiones entre pensadores que trataban de abandonar sus respectivas torres de marfil,

distanciados del diario vivir de las grandes poblaciones marginadas en los países latinoamericanos o, con excepciones, angustiados precisamente por ellas. Es más, incluso se trata de buscar puntos afines para forjar una especie de solución a las historias paralelas, al tratar de justificar que las escatologías cristiana, marxista y andina, tenían bases comunes para fundar las utopías finales.

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

Desde el punto de vista indio, ya sea aymara o quechua, no existe diferencia cualitativa entre estos dinámicos antecedentes de una Iglesia cristiana en pugna, puesto que los dioses telúricos son incólumes. Los andinos continúan practicando su religión,

---

<sup>4</sup> Entre estos individuos se pueden ubicar a los sacerdotes de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) como Mauricio Lefebvre muerto en una calle de La Paz; u otros como Pedro Negre, Joel Gajardo, que estuvieron inspirados en el movimiento ecuménico, influidos por los *teólogos del arado* (Dom Helder), la Carta de Golconda o la liberación (Proaño en el Ecuador, Méndez Arceo en México, los Melville en Guatemala). En Santiago de Chile, en 1971, se organizó el Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, produciéndose un cisma entre los ecuménicos del compromiso (Gonzalo Arroyo, Pablo Richards), y los conservadores seculares y religiosos de la iglesia tradicional. Dos tipos de religiosos disputan la salvación de las almas: los religiosos inspirados en el evangelio liberador y aquellos de las sociedades secretas Opus Dei, y los religiosos de las misiones extranjeras. Como un homenaje, reconozcamos la vivencia comprometida del sacerdote español Luis Espinal, jesuita cruelmente asesinado por la dictadura militar de García Meza en Bolivia (1980).

ajenos a las discusiones y trifulcas politizadas de la Iglesia. Una cosa estuvo siempre clara, tanto religiosos seculares como religiosos de comunidades, seguían pensando en la política de la *bautización* de los indios (cuando su presencia era notable). Los misioneros (hombres y mujeres) que trabajan en las comunidades indias mostraban comportamientos francamente coloniales. Para muchos de ellos era (y desafortunadamente aún lo es) una cuestión de Iglesia "civilizada" o indios "bárbaros" (es el caso extremo de los protestantes fundamentalistas de Las Nuevas Tribus, el ILV o los más recientes mormones). También es parte de este panorama la continua desertión de sacerdotes y monjas católicos de las misiones extranjeras, y hasta la conversión de misioneros en antropólogos que retornan al lugar de su misión, para llevar a cabo un estudio científico con base en el concepto de la relatividad o la continuidad cultural. Una contribución famosa por esa conversión –tipo San Pablo, aunque al revés–, es decir, del *conversor convertido*, se encuentra muy bien ilustrada en el libro *Mountain of the Condor* (1978), de Joseph Bastien. Jacques Monast y Xavier Albó son también religiosos etnógrafos; ignoro si la práctica religiosa andina *strictu sensu* les crea conflictos de valores alguno.

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

había producido entre los neófitos. Nunca supo nadie más de la cientista noruega. Este breve *ex cursus* de carácter histórico es importante para entender que, a pesar de las fluctuaciones internas de la Iglesia (la Iglesia es un ente colonial y dividido, patriarcal y jerárquico), para el pensamiento indio el comportamiento sacral andino continúa siendo una práctica persistente ya distanciada de contradicción alguna con lo cristiano. El *telos* andino continúa en su implacable praxis (Bastien, Crumrine, Schaedel, 1994)

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

#### **4. El concepto de lo sacro en los Andes**

En relación a las poblaciones de origen indio, es importante aclarar que el concepto 'poscolonial' en América Latina esconde una realidad aún dada; es la actualidad del colonialismo respecto de esas naciones. Cuando Abercombrie afirma que: "La

"La Pachamama es al mismo tiempo la más clara y la más borrosa de todas las 'divinidades indias'. Su posición entre los dioses es compleja y coincide sólo por eso con la ambigüedad de la cholita entre los humanos" (1992), nos parece que su observación es primariamente correcta. Abercombríe, empero, prefiere ver una Pachamama en disputa resignificante. Lo cierto es que ella tiene una vigencia evidente entre sus devotos. El problema de lo claro o lo oscuro es un problema de interpretación. Ni la claridad ni la oscuridad desdican la creencia religioso-cultural en ese numen. Para unos existe con un *telos* evidente, mientras otros (los indigenistas o folcloristas) le asignan un rol funcional para solucionar el problema de la incomunicación estructural que existe en ese contexto sociocultural. La Pachamama da para una multiplicidad de narrativas, que pueden ser tanto individuales como colectivas, sin que por ello pueda generalizarse una sola definición.

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

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

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

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

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

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

"La lectura de la kuka (erythroxyton coca) no puede realizarla cualquier persona común, sino que esta ceremonia la realiza exclusivamente el yatiri. Mediante la lectura de la hoja de kuka, el yatiri conoce las dificultades de los jaqis (humanos), al mismo tiempo habla con los wak'as, y

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

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

No solamente eso: en la fuerza de la reminiscencia, de la *larga memoria*, si el Dios de los conquistadores castiga, el

miedo continúa mediando la relación humano-divinidad. En cambio, la memoria y el diálogo con las piedras está mediada por la creencia de que es posible adquirir, en un intercambio recíproco y sacral con ella –hemos dicho simbiótico–, la emisión sagrada que esa piedra exuda, puesto que en ella, en la piedra, habita el numen sacralizando y ocupando (o circulando), a su vez, la geografía. En este proceso se da una complementariedad en el intercambio humano-naturaleza que es interactivo y esencial a esa relación, puesto que los dioses pétreos deben mantenerse “*cb'allados*”, es decir, alimentados y satisfechos para que su naturaleza sea benéfica, recíproca; por el contrario, la insatisfacción puede ser trágica, porque los dioses pétreos pueden ser vengativos al extremo de causar la misma muerte.

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

En un lugar más urbanizado que Poqwata, la iglesia de Llallawa, centro minero también ubicado en el norte de Potosí, entonces administrada por sacerdotes canadienses de origen francés, sucedía otro acontecimiento respecto de un dios pétreo. Este no era más que una piedra de granito introducida en el piso de la iglesia por los mineros locales. Pesaría sus buenos cien kilos. Los mineros teníanle un respeto religioso, aunque cada vez que llegaba un sacerdote nuevo la piedra siempre desaparecía para evitar que “mineros borrachos” la *cb'allaran*,

(libar a la piedra con alcohol y coca), ¡nada menos que en la misma iglesia! (me refiero al edificio).

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

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

de la allegada Virgen del Socavón. El *sapoqua*, deidad pétreo, es dios andino que también anuncia la lluvia.

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

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

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

## 5. El sapo del norte

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

A mediados de los años sesenta, un militar (el "sapito" se encuentra cerca del cuartel "Camacho"), y no un sacerdote, increpó al dios pétreo. Haciendo uso de su poder autoritario y aprovechando el período moralista de la dictadura, tras haber

observado al dios pétreo e incrédulo de su poder, además de criticar con sorna y abusar de los devotos quechuas y aymaras del "sapito", mandó destrozar al dios pétreo con una carga de cartuchos de dinamita. Un día se comentó que el "sapito" ya no existía. El militar había llevado a cabo su cometido, proclamando que había dado fin a "un antro de borrachos y supersticiosos". El "sapito" voló en pedazos ante el silencio de una noche de frío altiplano.

El mes de agosto, considerado en el mundo andino como maligno, mes del Supaya, unos yatiris calladamente se concentraron en el lugar del malherido dios pétreo. Lograron rescatar una de las piezas grandes del pedrón que, tras el estallido, obtuvo la misma forma que el original, es decir, de "sapito". Varios meses después, una mesa ritual, un *karaku* de medianoche, celebrado por varios yatiris, reconstituyó —se dice— el poder del "sapito". Esta noticia llegó a oídos del militar que, cosa fortuita, desde la destrucción del "sapito" vivía en constante estado de ebriedad. No sólo eso, al mes de desaparecido el "sapito", unas manchas extrañas brotaron en el rostro del militar. Eran unas manchas parecidas a aquellas de la espalda del sapo. Varios médicos le vieron, tratando de identificar el mal cutáneo del rostro del militar, y nadie podía diagnosticar su mal. Las manchas fueron transformándose en llagas, pero además habían cubierto el rostro y el cuerpo. Sin poder detener la enfermedad, el militar decidió quitarse la vida, utilizando también una carga similar a la que había ordenado para destrozar al "sapito". Por supuesto, la explicación generalizada de los devotos del sapito (que dos veces al año alcanzaba a varios miles) fue que el militar había sido inducido por la fuerza del dios pétreo, el sapito, a quitarse la vida. Fue un caso típico de transferencia, porque el militar empezó a sentir la misma necesidad del "sapito": alcohol, coca, q'oa, sahumeros. Y sin poder satisfacerse decidió quitarse la vida con la dinamita; es decir, como

castigo del mismo dios pétreo que es vengativo, y –lo dijimos– capaz de ocasionar la muerte.

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

También el "sapito" puede predecir la muerte u otorgar la riqueza, la salud y la protección contra el poderoso *wayra*, el viento que puede deformar el rostro (parálisis facial). Cada "domingo de tentación" o "domingo de despedida al carnaval", los devotos del "sapito" van a atarle serpentinas de color, a ch'allarle con cerveza o chicha, a hacerle tomar y a ofrecerle q'oa. Una vez que se le alimenta, entonces, el "sapito" está feliz en la misma forma en que lo está la familia o comunidad que celebra su poder, es decir, unida ritualmente al acto de beber. Un yatiri, o una qapachaqera, es decir una mujer con el poder de organizar las ofrendas a los dioses pétreos (cualquiera de ellos), lee las cenizas, los restos de las ofrendas y habla, dice su oráculo ante el silencio de los devotos que bebidos –en acto

de comunicación con el dios pétreo— escuchan y hablan alrededor del "sapito". Fuera de contemplar la benévola mirada de la piedra (que a sus ojos está viva), algunos se atreven a acariciarle y hablarle: "*Sumaq jamp'atitu kasqanki. Uywariway, jamp'atitu, qolqe quriway jamp'atitu, q'aytu kallpaq qoway tukuy watapaq, sunquy uk'uqniymanta parlasayki, jay! niway, uyariway*". (Eres bueno, sapito. Escúchame, sapito, dame dinero sapito, salud también dame para todo el año, desde mi corazón te estoy hablando, respóndeme, escúchame). Otro observador, mirando la presencia del Apu en el Perú escribe una nota comparativa:

"Se puede decir que los Apus actúan como fuentes de poder a los que se recurre sucesiva y simultáneamente. La *percepción corporal de ellos* [i.e. de los apus] (humanoides o animales muy conocidos) hace que el curandero esté familiarizado con sus preferencias, afectos o rechazos y *pueda referirse a ellos* en terminología comprensible (...) Naturalmente, la relación de los curanderos con los cerros es tan antigua en los Andes" (Tomoeda, 1992: 88, la cursiva es mía).

Algunos, acariciándole, se arriman al pedrón. Si aquel que se arrimó siente que el "sapito" se mueve como si respirara, ese es un presagio irrevocable del destino. El que lo haya sentido transpira mucho, y los que le rodean se hermanan obligándole a beber. El beber le devuelve la fuerza para enfrentarse a la muerte. De alguna manera, ese presagio de la roca lo retorna de la muerte; pero aquel que hubiera sentido el palpitar; la vida de la roca, ha de morir en algún momento. Ya se enfrentó a la muerte, "ahora le queda irse porque ya su tiempo en este mundo acabó, ha de irse a otro mundo mejor que este". Acercarse en forma familiar a la roca, al sapito, no es fortuito.

Dicen que la roca llama, puesto que la roca vive. Así, quien hubiere sido llamado (*jamp'atuq willaqninta*) se acerca para entrar en contacto con la roca; el sapito es el contacto con el mismo numen. Para esta ocasión es mejor estar en estado de ebriedad, puesto que la roca "agarra, acaricia, y hasta puede apretar" (*bap'irispa musurisunqa*) porque es un dios vivo. *Musuriy* es un verbo del amor y de la insinuación sexual; *bap'irispa murisunqa* expresa la experiencia primaria del amor: las caricias. Luego, la relación de la persona con el *jamp'atu* (roca viviente, el sapo) es un riesgo semejante al verdadero amor de los *kuyaq*, los amantes. En esta insinuación se revela el desafío del amor por la deidad en la que es la deidad la que *waqya* (llama) para revelarse (una especie de teofanía) ante el devoto. En sí, aquella es una experiencia individual y cuando es posible comunitaria.

## 6. La boca de Katari

En la misma forma en que Mamita Socavón es una deidad allegada junto al pétreo sapo, un Cristo llamado de *Chiripuuqui*, es decir, *de la vertiente del agua fría*, se ha colocado junto a La boca de Katari. Los *puquiu* empero son deidades en sí, asociados con el mundo de la música. En ella habitan las sirenas que tiemplan los instrumentos de música. Este acto del temple musical y el músico que lo busca es una experiencia de cuidado. Suelen los músicos acercarse a este *puquiu* para dejar el instrumento cerca de la abertura por donde fluye el agua. Como es necesario realizar este acto a la media noche, que es cuando las sirenas salen del *puquiu*, y ver las sirenas constituiría un peligro inminente, los músicos, entonces, deben ir algunas horas antes y beber alrededor del sagrado lugar, evitando confrontar a las sirenas. Por supuesto, los transgresores, sobre todo los

que ya están en estado de ebriedad, pueden quedar *liq'ichaspa* (liq'i = grasa; debilidad que se interpreta como la pérdida del *untu*, la grasa que es la fuerza de la vida), *chullp'asqa* (paralizados), *wayraspa* (parálisis termofacial, viene de la palabra quechua *wayra* = viento), e incluso pueden hallar la muerte si llegaran a ver las sirenas. Como vemos, el encuentro con las diosas del agua, en efecto, puede ser fatal.

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

Amaru es el ofidio más cercano a la *pacha* según Ernest Jünger:

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

Y así, los devotos, anticipándose a las reglas conocidas del comportamiento sacro, encuentran una rara unidad entre

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

Distante de Chiripučuio, sobre la Cordillera de los Azanaques, similar *santuario* juega un similar papel: es el *Tata*

*Lagunata* (Padre Laguna). Miembros de siete ayllus, que colindan en el norte de Potosí<sup>5</sup>, llegan para la fiesta de este numen que en realidad es un Cristo asociado con el dios del agua y, por ende, se desdobra para jugar ese doble rol. El término síncretismo queda corto en este ejemplo, porque el rol otorgado por "los que están adentro", es completamente diferente al de "los que están del otro lado". Es decir, que los símbolos que insinúa cada numen son vistos por los devotos de manera diferente. Para unos es el dios satirizado de la fertilidad ("*ullu tianchu, k'aytu tianchu Tata Lagunata*", Cristo de la Laguna, ¿tienes pene, tienes fuerza?). Para otros es el dios del castigo, es el dios de las promesas anuales, es el dios de los penitentes. De esta dualidad, empero, pareciera imponerse otra vez el diálogo y la memoria de la piedra que es un ritual intermediario, pues Tata Lagunata deviene deidad de la laguna, dios-agua. Y en esa capacidad es recíproco, dador de vida, de fertilidad, de riqueza a quien se lo pida.

La recolección de las piedras, especialmente las blancas de cuarzo que son *illas* de antaño, en la praxis de los devotos, se transformarán en riqueza. Para ello, es importante conservar pequeñas piedras que suelen transportarse a casa donde juegan el rol que insiste en la memoria y la conjugación de pasado y futuro. Al asistir al santuario de Tata Lagunata, los devotos reproducen con piedras recogidas en el lugar, la unidad doméstica de producción, y emulan la organización del ciclo de la vida. Acostumbran los devotos a solicitar los elementos básicos de la vida: agua, tierra y sol; hogar, alimentos, salud, trabajo y transporte. Llamemos a este fenómeno un ritual de *retribución* o *reciprocidad* con Tata Lagunata, que supone quitar u otorgar en forma mágica lo solicitado por los devotos.

---

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

Como ocurre en el contexto de los rituales anteriores, el beber ritual comunal y familiar, y el emborracharse, facilitan el flujo que supone circular entre humanos y dioses.

Lo interesante es que lo mágico sobrevive como un elemento de la religión, revelando con certeza que el enigma de la incertidumbre o el miedo que inspira, todavía se puede rebatir con lo mágico. Esta es la realidad de la experiencia humana, a pesar de las computadoras. En ese acto existe una búsqueda de lo desconocido, pero también una búsqueda de la manipulación de las fuerzas técnicas del numen a favor propio, como en el caso de *Jamp'atu*, la boca de *Katari*, la piedra de *Llallawa* o las *illas* que se preservan en lo más recóndito de los cerros o los hogares andinos. Los dioses pétreos, luego, revelan una ley sencilla para la sobrevivencia porque tienen que ver con la misma vida y la reproducción de ella. El *telos* de la religión que tiene por numen a las piedras, o la proximidad de su intensidad mágica, no está equivocado; los dioses andinos tienen que ver con la misma vida y la tarea de la existencia. Así, esos dioses son sencillos, aunque profundos en su presencia:

"Todos los wak'as tienen un don específico que los hace responsables de una bondad y beneficio, unos serán los que brindan la protección de la salud, otros de la vivienda y otros [están] destinados a proteger cultivos y a cuidar de los humanos, la familia y estos son los *uywiris*" (Choque, *ibíd.*).

Similar ejemplo también ilustra un hecho que ocurre en otra comunidad, esta vez en el Perú:

"Lo que en el siglo XVII los habitantes de estas tierras [Ayllus de Mangas, Cajatambo, Perú] denominaban *conopas* a los idolillos dedicados a los recursos naturales, ahora los llaman *illa*. La *illa* es exactamente lo que fueron los *conopa*, es

decir, estatuillas que representan los animales o las plantas (...) Dos maneras de concebir la *illa* tienen los campesinos de Mangas: a) la *illa* es un espíritu y está por tanto en los cerros. Nadie posee personalmente una *illa* (...) b) Si alguna persona encontrara una *illa* en el cerro, la guardará en secreto (...) los éxitos en la ganadería se deben a que las personas han encontrado el *illa* y la guardan en secreto (...) Por otro lado, existen sitios donde tienen su *pacarina* [el lugar del origen] los animales domésticos (su *illa*). Sobre estos lugares los campesinos depositan ofrendas consistentes en yerbas, en comida cruda o cocida" (Robles, 1978: 225-236).

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

"Los 'calvarios' qatuqas o lugares rituales de La Paz están situados en distintos puntos, pero los más importantes y más concurridos son el de La Ceja de El Alto de La Paz, conocido como 'Sagrado Corazón de Jesús'; allí se encuentra

toda una comunidad de yatiris...; otro 'calvario' de igual importancia es Wilila o Señor de la Sentencia, donde se acude los días martes y viernes exclusivamente. En estos lugares y en otros acuden propios y extraños a ofrecer ritos a las Wak'as, sobre todo al Illimani Achachila. Sin embargo, existen qatuqas específicos desde donde se celebran ritos al Illimani..." (Choque, 1987: 57).

## 7. El monolito de Jesús de Machaqa

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

Leandro Condori dice que:

*"Jantw katuliku jantw iwanjilyu akan utjakatánati aka Tiwanaku markä, Chacha Pumaw Tiwnakun Guwirnütäna. Jaqi mäktw jan mistisun cb'arqbuta apanasipxatayna (...) Jicbba aka katuliku lanti iwanjilistu lanti Inti Tataruw yupaycbapxatayna ukxarusti Pbaxsi Mamaru".* (En los tiempos de Tiwanaku de Chacha Puma y Qhapa Willka, no habían católicos ni evangelistas en nuestros pueblos. Sabemos que Chacha Puma fue gobierno de Tiwanaku, sólo entre jaqis se gobernaban, no había mezcla de mestizos (...) manifestaban sus sentimientos religiosos al padre Inti y a la mama Luna en lugar de las religiones católicas o protestantes, por eso es que a los pobladores de Tiwanaku se les llama hijos del Sol") (THOA y Tomás Huanca, 1991: 56).

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

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

El yatiri que narró esta historia subrayó un acontecimiento importante, razón por la que cito su reflexión:

"A pocos minutos de haber volado al monolito en dos, se desató una lluvia torrencial; el caos que provocó fue aprovechado por la comunidad para intimidar a los 'cientistas'. Los primeros en ser atacados fueron los bolivianos, siguieron los franceses, acto seguido ambos grupos decidieron saltar a sus *jeeps*, abandonando al conductor

del camión que fue golpeado por los defensores del monolito”.

Así terminó una riña en torno a la sacralidad del monolito. Por supuesto, como sucede en estas ocasiones de abuso, los “cientistas” prometieron volver a la comunidad “con el ejército”, asunto que nunca sucedió.

El monolito dividido fue *curado* de la fechoría, e inmediatamente escondido. Y así, partido en dos, se le devolvió a un lugar de su área. Todo el ayllu se comprometió a guardar silencio respecto del lugar donde se enterraría el monolito, y sólo una huaca indicaría su lugar para la memoria de la comunidad futura. Las lluvias tardaron en calmarse, y, cuando amainaron, las sementeras habían sufrido ya un daño irreparable. Es la fuerza de los dioses pétreos que, aún averiados por humanos, mantienen una fuerza vindicativa aunque el cura de la parroquia no lo pueda explicar. Si esto es casuística, será un problema de teología. Lo cierto es que los dioses pétreos son capaces de desencadenar la misma furia que las fuerzas naturales que, a su manera, también se consideran dioses que forjan o destruyen. El ayllu, por lo que sé, cíclicamente sube a la *huaca* de la montaña para ofrecer los frutos exquisitos al descansado dios pétreo, cuyo cuerpo dividido extrae el temor del castigo:

“La piedra es el *factum mensurable*. La dureza, la fuerza majestuosa de sus bloques, es el signo seguro de algo distinto, el asiento del poder. Los hombres la buscan como intercesora y naturalmente la colocan en el centro teofánico. Las primeras representaciones de los ‘dioses’ son piedras sin labrar, los *bermai*. Siempre la piedra imita y significa algo que proviene de “otro mundo” (Azcuy, 1976: 71).

## 8. Las piedras de Urk'upiña

Urk'upiña es el nombre de un santuario, y por ende de un calvario en el sentido que aclara María Eugenia Choque. La acepción más cercana que pude traducir de este fonema tiene que ver con las palabras quechuas *urk'u* = cerro (*achachila*, en aymara), y *p'iña* = enojo. La traducción es terminante: el *cerro-enojado*. Es también el nombre de una virgen que habita el santuario y que se la conoce por el mismo nombre del cerro, es decir, la Virgen de Urk'upiña. Este santuario se encuentra en el pequeño pueblo de Quillaqullu, es decir el pueblo de la Colina de la Luna. *Q'ullu* y *urk'u* son dos palabras quechuas que se utilizan para describir la diferencia entre cerro y colina. *Sumaq Urk'u*, por ejemplo, es el nombre indio que tiene el aún imponente "Cerro Rico de Potosí", en la ciudad del mismo nombre. No me detendré en la intensidad de la fiesta, cuyo perfil católico se asemeja mejor a la peregrinación a santuarios celebrada en homenaje a la Virgen, sino en un ritual paralelo que se realiza en la misma fecha y que tiene una intencionalidad claramente andina: recordar y dialogar con las piedras del *Urk'upiña*. A manera de complemento de los varios ejemplos que mencioné previamente, lo más interesante en *Urk'upiña*, si de andino se trata, es la memoria de la sacralidad de esas piedras.

En la entrada a la iglesia de Quillaqullu existe una cruz de madera de mediano tamaño, con una inscripción que dice: "500 Años de Evangelización". Una observación más cercana revela que el comportamiento religioso de la comunidad devota ha sido arrastrada al campo de las significaciones andinas de la presencia quechua en el lugar. Después de todo *urq'upiña* y *quillaqullu* son dos fonemas profundamente telúricos, además de sacros, en varias dimensiones, puesto que los cerros y la Luna son dioses tutelares andinos como nos avisa Condori en

su reflexión sobre lo aymara. Luego, la inscripción de la cruz sólo representa un significado onomástico, alejado de los sentimientos verdaderos de los devotos del P'iña Orq'u.

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

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

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

Luego del año ritual, es decir, el próximo agosto, en una peregrinación similar a la previa, el individuo regresará llevando la piedra consigo para retornarla –después de haber obtenido las concesiones del cerro– llevándole *k'arak'u*, *i.e.* alimentos o libaciones que el cerro gusta para apaciguar su furia. Jesús Urbano, santero y caminante andino en el Perú, reflexionando sobre las deidades andinas expresa una noción similar a la anterior:

"El cerro protege esos animales como a sus hijos y sólo puedes tomarlos cuando le haces pedido al Apu Orcco y le has hecho un pagapu; pero no de vicio porque el cerro se molesta. Si vas de viaje y tienes hambre le pides al Apu Orcco y allí nomás encontrarás huevos de perdiz a montones, pero si por tu gusto estás buscando los nidos y matando las aves, el cerro te castiga feo" (Macera, 1992).

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

*Urk'upiña* también representa una especie de límite andino-amazónico, y por ello es un dios de unidad (y separación) que tiene un rostro dual como es característico de los dioses andinos; me refiero al cerro. También es el espacio que posibilita la presencia de diversas narrativas que confluyen en los litos sacros. Si para los andinos el cerro se muestra *p'iña* = enojado, para los de tierras bajas, el cerro es un dios sediento. Los del lado de la Amazonía llegan a *Urk'upiña* pero no necesariamente extraen piedras para reforzar el don de la reciprocidad humano-téica, sino que utilizan la ocasión como la celebración de un *rite de passage* cuyo *telos* tiene que ver con el rechazo de la contaminación profana. Varias personas llegadas de Santa Cruz de la Sierra y alrededores aprovechan la ocasión para bañarse en chicha, cerveza o trago hecho con alcohol de caña, producto que proviene de esos cálidos lugares. El alcohol, en su explicación, penetra hasta el mismo ser del cerro, y puesto que es ocasión de reciprocidad, los de la Amazonía hacen que este dios se relaje de su enojo; para amainarle le sirven tragos, chicha, y cerveza, purificándose –juntos, humanos y numen– cíclicamente en ese ritual. He aquí que al cerro-dios se le ha atribuido un rol redefinido por el ir y venir de los desplazamientos humanos.

Si anteriormente la trashumancia se encargó de fijar las *wak'as* andinas sobre un amplio territorio, cada una con su propia definición e identidad, hasta las que había que llegar

para darles de beber y alimentarlas y así ser capaz uno mismo de este fenómeno, es decir, de la vida y la muerte, los desplazamientos culturales de hoy en día trasladan a dios la intención, redefiniendo sobre el camino el rol y el símbolo que jugarán para las nuevas generaciones. Pero, así como los dioses pétreos preexisten a los nacionalismos, y preexisten a las campañas evangelizadoras de la Iglesia, es de subrayar que, en los Andes, los dioses son perennes y estables en sus respuestas hacia la incertidumbre de la vida y las interrogantes más vitales de individuos aislados; y son, asimismo, elementos unificadores en las comunidades. Escribe un observador de los Andes:

"Va de por sí que el hombre [y también la mujer] andino considera los fenómenos naturales y como todos los elementos de su paisaje natural y cultural como personas vivas, merecedoras de respeto, que actúan de acuerdo a su propio carácter y destino y que reciprocán con los humanos, con la *sallqa* (=medio natural), con los cerros y las otras *buacas*, que están alternativamente beneficiando, castigando y respetando al agricultor, esperando un trato respetuoso y correcto de la comunidad humana" (van Kessel, 1994: 72).

Es cierto, no obstante, que la dualidad de la naturaleza de los dioses andinos, pueden trastocar su *telos* en cuanto dioses. De ahí que los dioses siempre tienen dos caras, complementarias unas veces y opuestas otras.

## 9. Conclusión

Mi intención original fue reflexionar en torno a la naturaleza de los dioses pétreos andinos. Para ilustrar la intensa presencia de esos dioses, a saber: el *jamp'atu*, la boca de Katari, la piedra

de Llallawa, el monolito de Jesús de Machaqa, el Tata Lagunata y las piedras de Urk'upaña, me propuse dilucidar un *telos* cuyas raíces quisiera ubicar en el *illo tempore*, puesto que los dioses andinos sobrevivieron el impacto de la presencia *post-colón-ial* entre estertores de muerte y recuperaciones de distinta intensidad. Las prácticas rituales que llevan a efecto los devotos de las piedras andinas poseen una actualidad tal, que al explicarlos revelan una serie de multidimensiones (desde el diálogo y la memoria) que ocurren simultáneamente. Una tiene que ver con el debate sobre la subalternidad, y el otro con los temas de las manifestaciones contrahegemónicas. La suya no es una relación religiosa sólo del temor (aunque tiene vestigios de ello) sino también de la celebración, de la restauración y de la recomposición de los mismos miembros de una cultura en cuanto recíprocos, en cuanto entes que se establecen desde una interrelación de mutua existencia (y comunicación fluida a través del alcohol) con el numen pétreo.

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

La intención de este trabajo no fue el de aproximarse a los datos arqueológicos, ni de la historia o etnohistoria, sino de replantear la actualidad vivencial y etnográfica de los dioses

pétreos en cuestión. Sin embargo, es importante subrayar que llama la atención que en un libro de importancia histórica, que cubre un período definitorio del impacto de estos dioses sobre la religión andina, no existiese mención sino fortuita, y mínima, de los dioses pétreos (MacCormack, 1992) que fueron, precisamente, la manzana de la discordia; fueron tercetos para lograr sobrevivir con intencionalidades enraizadas en el pasado, y a pesar de la brutalidad del desentendimiento que coartó por mucho tiempo la relación humana-numen en los Andes.

Mientras exista un grupo (reducido o no) de practicantes para quienes tenga sentido una religión andina y natural, la presencia de los dioses pétreos y los espacios sagrados donde se hallan éstos, tendrá la relevancia que tienen las lenguas indígenas en los Andes. No sólo eso, es importante observar, siguiendo las ideas de María Eugenia Choque, la visible *retoma* de los espacios geográficos por los aymaras de La Paz. Esta *retoma* no sólo es ocupar, sino resignificar o reinstaurar el *telos* con el que la comunidad andina aymara ve el territorio de sus ancestros, no el de La Paz, sino el de Chuquiawu. La comunicación de esa comunidad tiene que ver con la supervivencia de los dioses que habitan la geografía sagrada andina, puesto que muertos los dioses, muerta también la cultura, la lengua. Por ello existe una lengua incluso sacra (ritual), y los especialistas que aún logran hablar a las piedras, y sentir emanar de ellas ese elan vital del que hacíamos referencia, continúan *reciclando*, en la compleja libación comunitaria e individual, los secretos de la misma comunicación.

Luego, nacionalismo o no, manipulación o no, síncretismo o no, mientras existan individuos intensamente penetrados de sus dioses, la práctica de hablar a las piedras continuará como continúa la vida. Su convicción subvierte la subalternidad. La actualidad de los litos hace referencia a otra historia y a otras narrativas, y por ello es contrahegemónico. Lo opuesto sería la

extinción cultural, el irremediable mestizaje, la fragmentación cognoscitiva, la ausencia de la identidad étnica. No es tiempo para predecir, porque las lenguas andinas, así como sus expresiones religiosas, son como el agua –y como el agua que arde–. Ya que el agua también tiene poderes téicos, a veces puede desbordarse, y otras puede fluir en un caudal perenne; la religión andina, y la presencia viva de los dioses (y sus devotos), parecen tener las mismas cualidades del líquido elemento.

## Bibliografía

- Abercombrie, Tomás "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad, y nacionalismo en la danza folklórica. En: *Revista Andina*, vol. 10 (2) 1992, pp. 279-325.
- Arnold, Denise, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol, 1992.
- Azcuy, Eduardo A. "Mandalas de piedra y centros sagrados". En: *Arquetipos y símbolos celestes*. Buenos Aires: Talleres Americalee, 1971.
- Brinkerhoff, M.B. y R.W. Bibby "Circulation of the Saints in South America: A Comparative Study". En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, 1985: 39-55.
- Cardoso, Ruth C.L. "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". En: *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986, pp. 95-125.
- Clifford, James "Notes on (Field)notes". En: Sanjek, Roger (ed) *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University, 1990, pp. 47-70.

- Crouch, D. y A. Colin      Rocks, Righths and Rituals. En: *Geographical Magazine* (junio) 1992, pp. 14-19.
- Choque Quispe,  
María Eugenia      "Religión aymara: Illimani Achachila, un wak'a mayor". Trabajo presentado en la Reunión Anual de Etnología (La Paz, Bolivia). Manuscrito no publicado, 1987.
- Delgado P., Guillermo      "El concepto quechua del poder. Notas sobre los principios jerárquicos andinos". En: *Lienzo* 15. Lima: U. de Lima, 1994, pp. 163-187
- "Kuntur: Lithic-Shrine of the Andean Plateau" En: *Journal of Latin American Lore*, vol. 18, 1992, pp. 189-209.
- "Un rito mítico indígena". Tesis de Licenciatura. Dr. Antonio Bentué, catedrático-director. Santiago: Universidad Católica de Chile. Sin publicar, 1975.
- Eade, J. y M. Sallnow  
(eds)      *Contesting the Sacred*. London: Routledge, 1991.
- Jackson, R.H. y R. Henrie      "Perception of Sacred Space". *Journal of Cultural Geography*, vol. 3, 1983, pp. 94-107.
- Kuznar, Lawrence A.      *Awatmarka. The Ethnoarchaeology of an Andean Herding Community*. Forthworth: Harcourt Brace, 1995, pp. 82-85.

- Linger, Daniel "The Hegemony of Discontent". *American Ethnologist* 20 (1) 1993: 3-24.
- Macera, Pablo (compilador) *Santero y Caminante. Testimonio de Jesús Urbano Rojas recogido por Pablo Macera*. Lima: Ed. Apoyo, 1992.
- Martínez Soto-Aguilar, Gabriel *Humor y sacralidad en el mundo autóctono andino*. Universidad de Chile (sede Iquique). Publicación 5, diciembre, 1974.
- MacCormack, Sabine *Religion in the Andes*. New Jersey: Princeton, 1991.
- Poppe, René *Cuentos mineros*. La Paz: Editorial Isla, 1985.
- , *Interior Mina. Testimonio*. La Paz: Khana Cruz, 1986.
- Reinhard, Johan "Sacred Mountains: An Ethno-Archaeological Study of High Andean Ruins". *En: Mountain Research and Development*, 5 (4) 1985, pp. 299-317.
- Robles, Román "La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino". En: Koth de Paredes, Amalia y Amalia Castelli (comps.). *Etno-historia y Antropología Andina*. Lima: CPC, 1978, pp. 225-236.
- Salazar-Soler, Carmen El Tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los

- mineros de Julcani, Huancavelica, Perú. En: *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LXXIII (Paris), 1987, pp. 193-217.
- Taller de Historia Oral Andina, THOA, y Tomas Huanca (compiladores) *Jilirinaksan Amuyupa Lup'inñataki*. La Paz: THOA Aruwiyiri, 1991, p. 56.
- Tomoeda, Hirayasu "Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cuzco contemporáneo". En: *Senri Ethnological Studies*. Osaka: 33, 1992, pp. 183-189.
- Urzagasti, Jesús *En el país del silencio*. La Paz: Hisbol, 1987.
- van Kessel, J.J. M.M. "Granizo, viento y helada. El manejo del clima en el agro andino". En: *Revista Unitas*, vol. 13-14 (junio) La Paz: 1994, pp. 72-93.
- Wachtel, Nathan *Dieux et Vampires. Retour à Chípaya*. Paris: Seuil, 1992, pp. 95-114.
- Zavaleta Mercado, René "El estupor de los siglos". En: *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1987, pp. 180-262.
- Zuidema, R.T. y U. Quispe "A Visit to God: The Account and Interpretation of a Religious Experience in the Community of Choquehuarcaya. In D. Gross. En: *Peoples and Cultures of Native South America*. NY: Natural History Press/Doubleday, 1973, pp. 358-374.