



**HAL**  
open science

## La faceta icónica de la Tierra en el imaginario religioso de los runakuna de Ollantaytambo (Cuzco-Perú)

Daniela Di Salvia

► **To cite this version:**

Daniela Di Salvia. La faceta icónica de la Tierra en el imaginario religioso de los runakuna de Ollantaytambo (Cuzco-Perú). XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Nov 2012, Madrid, España. pp.229-237. halshs-00873746

**HAL Id: halshs-00873746**

**<https://shs.hal.science/halshs-00873746>**

Submitted on 16 Oct 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**Actas  
Congreso  
Internacional  
América  
Latina:  
La autonomía  
de una región**

**XV Encuentro de  
Latinoamericanistas  
Españoles**

Actas del Congreso Internacional “América Latina: La autonomía de una región”, organizado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos (CEEIB) y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), celebrado en Madrid el 29 y 30 de noviembre de 2012.

Editores:

Heriberto Cairo Carou, Almudena Cabezas González, Tomás Mallo Gutiérrez, Esther del Campo García y José Carpio Martín.

© Los autores, 2012

Diseño de portada: [tehura@tehura.es](mailto:tehura@tehura.es)  
Maquetación: Darío Barboza  
Realización editorial: Trama editorial  
[trama@tramaeditorial.es](mailto:trama@tramaeditorial.es)  
[www.tramaeditorial.es](http://www.tramaeditorial.es)  
ISBN-e: 978-84-92755-88-2

# LA FACETA ICÓNICA DE LA TIERRA EN EL IMAGINARIO RELIGIOSO DE LOS *RUNAKUNA* DE OLLANTAYTAMBO (CUZCO - PERÚ)

Daniela di Salvia

## Resumen

En esta comunicación se pretende esbozar un análisis de las representaciones icónico-metafóricas vinculadas a la Tierra y a su culto, tal como las ponen de manifiesto los *runakuna* de Willoq y Patakancha, dos comunidades campesinas quechuas ubicadas en las alturas serranas del distrito de Ollantaytambo (dep. Cuzco - Perú). Estas poblaciones de raíces indígenas, en cuanto que directas descendientes de la antigua realeza inca, conciben su territorio de vida no sólo como una realidad independiente y objetivamente sometida a ciclos de producción regenerativa, sino también y sobre todo como un medio que tiene vida precisamente en cuanto produce, y con el que es posible entablar una comunicación mediante la dimensión ritual, para finalidades abocadas al bienestar agro-pastoril. En este sentido, se aprecia de hecho cómo los *runakuna* hacen de la dialéctica ecológica que determina su cotidianeidad de vida y su sustento económico-productivo, el hilo conductor de fondo de su propio imaginario de lo telúrico, así como del conjunto de rituales con los que se aseguran el congraciamiento del numen ‘Tierra’ en favor de la continuidad vital en la sierra.

## 1. Notas introductorias: los *runakuna* “en” y “con” su medio

Engastado en la vertiente cordillerana del departamento del Cuzco, en Perú, se encuentra el valle interandino de Patakancha, un vaivén de quebradas empinadas que se abren camino en dirección suroeste-noreste de la así llamada Cordillera Oriental del distrito de Ollantaytambo, y que son atravesadas por el río homónimo del Patakancha; éste tiene su nacimiento en humedales cercanos al abra de Yaurikunka, situada a 4200 m.s.n.m., y concluye su zigzagueante recorrido como tributario del Vilcanota, con el que se funde para seguir su travesía hacia la exuberante selva del distrito urubambino de Machu Picchu.

En su austeridad orográfica, el valle de Patakancha alberga diversas poblaciones indígenas que se identifican a sí mismas como *runa* (*runakuna* al plural), es decir, como ‘conjunto de gente’ (lit. quechua) que comparte, entre otros, un mismo espacio geográfico, trasfondo socio-cultural e idioma nativo, el quechua, que sigue siendo el vehículo comunicativo predominante, más allá del conocimiento rudimental de la lengua castellana. Estas poblaciones están legislativamente recogidas, hoy en día, en ‘comunidades campesinas’, y reconocidas como tales por el Estado peruano, en cuanto preservan antiguas tradiciones culturales en estrecha relación con el entorno ambiental y con las actividades materiales típicas del sector agropecuario. En esta comunicación, se toman en análisis los núcleos comunitarios de Willoq y Patakancha<sup>1</sup> por la cercanía que los caracteriza en cuanto a ocupación etnogeográfica, por parte del primero, de una zona intermedia ubicada entre los 3300 y los 3780 m.s.n.m. (*puna baja*), y, por parte de ambos, de una zona más alta que va de los 3780 a los 4200 m.s.n.m. (*puna alta*), en pleno límite territorial del valle y del conjunto de sus cimas y sus abras (cf. Huaycochea Núñez de la Torre, 1994: 86).

La diversidad de los parámetros ecológicos a la que está sujeto el valle de Patakancha por su extensión y altimetría, determinan extremas condiciones ambientales que son típicas del clima que caracteriza las zonas de *gheswa* a *puna*, pero que constituyen un reto constante para los *runakuna* de Willoq y Patakancha. En particular, la alternancia de las estaciones a lo largo de un año son las que marcan el ritmo de desempeño de éstos en sus diversas actividades agropecuarias, pues siendo sus tierras esencialmente ubicadas en zonas de *puna alta* y *puna baja*, son cultivadas mediante un régimen en seco y su producción está sujeta a los cambios climáticos y a la disponibilidad de lluvias. Esto hace que la agricultura local revista una relevancia vital para ambas comunidades, ya que la observación del paso de las estaciones resulta imprescindible para la optimización de la producción alimenticia, que está formada, en su mayoría, por el cultivo de una amplia variedad de tubérculos, y, en el caso de Willoq, también por un cultivo adicional de maizales, debido a la explotación que esta comunidad alcanza a tener de las zonas limítrofes al piso ecológico *gheswa*. Además de esto, la gran mayoría de los habitantes de Willoq y Patakancha también se dedica a la crianza de animales menores, como cuyes, cerdos y aves de corral, que, más allá de proporcionar reservas de carne poco frecuentemente aprovechadas, si no es en ocasiones rituales festivas, constituyen una fuente de ahorro para las familias, susceptible de comercializarse cuando urge generar dinero para la atención de necesidades educativas o sanitarias, entre otras (di Salvia, 2012: 85).

<sup>1</sup> Los otros son los de Qelqanqa y Yanamayo, cuyos habitantes se reconocen, junto con los de Willoq y Patakancha, como una única “nación humana” cohesionada por los lazos familiares, sanguíneos y afectivos, así como culturales y espirituales (cf. di Salvia, 2012b: 10; 65-66).

De acuerdo con Robles Mendoza (2004: 28), «los campesinos encuentran en el modelo comunidad un recurso indispensable para mantener su vida colectiva», lo que quiere decir que entre tierra y comunidad existe un vínculo de unión y correspondencia, cuyos fundamentos se rigen en el arraigo que esta última manifiesta específicamente hacia su territorio. Debido a su vocación agro-pastoril y a su economía prevalentemente de subsistencia (cf. di Salvia y Espinoza Massit, 2012: 25-26), para los *runakuna* de Willoq y Patakancha la de ‘tierra’ se presenta, en este sentido, como una noción consustancial a su propia existencia como comunidades campesinas y colectividades humanas: su raigambre territorial adquiere importancia gravitante desde el momento en que se manifiesta bajo prácticas y experiencias, que responden a un conducta cultural integrada y cohesionada con respecto a la relación hombre-territorio de origen y pertenencia-comunidad; y es una raigambre que se alimenta, por otro lado, también del vínculo ecológico que los *runakuna* han establecido con su “territorio ancestral”, desde que hicieron del espacio andino su morada material, pero también su icono representativo por excelencia en el plano conceptual y espiritual. Sostiene Godelier (1976: 55) que «es necesario analizar cuidadosamente el sistema de representaciones que los individuos y los grupos, miembros de una sociedad determinada, se formulan de su medio, pues a partir de estas representaciones los individuos o los grupos actúan sobre ese medio». En el caso de los *runakuna*, el fuerte apego material que éstos manifiestan hacia su territorio de vida, como fuente principal de sustento alimenticio y pecuario, está en efecto condicionado por la percepción cultural que los mismos tienen de su medio: en otras palabras, su ecología es «subjettiva» (Vallée, 1971: 167), en la medida en que supone un modo integral de vivir, actuar y concebir que, al ‘cultivar’ esta región peculiar (Estermann, 1998: 51-52), los mismos vienen elaborando como expresión de la co-existencia con su medio natural. Una co-existencia por la que los *runakuna* no cesan de reafirmar su propio concepto de la naturaleza, así como de las categorías que la forman, también mediante la manifestación de creencias cosmológico-religiosas y prácticas rituales, fuertemente vinculadas a lo telúrico y a sus implicancias en la cotidianeidad y en el *ethos* de vida patakanchino.

## 2. Lo telúrico en la cosmovisión religiosa de los *runakuna*: imaginario icónico y ritual

### 2.1. La sacralización del espacio vital: el todo como ‘pacha’

230

Afirma Milla Villena (1983: 25) que la observación paciente y metódica del entorno ambiental es necesaria «para sobrevivir primero; para vivir, después; y para encontrar respuestas luego, cuando las necesidades más urgentes hayan sido ya cubiertas». Pues bien, tales respuestas son formuladas por los *runakuna* de Willoq y Patakancha bajo complejas concepciones, que toman cuerpo a raíz de la experimentación empírica de las leyes y principios biológicos intrínsecos a su ambiente de vida, forjando una visión del mundo, que, como también lo evidencia Contreras Hernández (1983: 197) para los chincheros,<sup>2</sup> se encuentra en estrecha relación con el mundo ecológico en el que los mismos están inmersos. En otras palabras, el medio ecológico, con sus ritmos y sus leyes, proporciona las herramientas empíricas básicas sobre las que se apoya otro nivel de orden, eminentemente cosmológico-religioso, en el que queda plasmado todo un acervo de concepciones destinadas a infundir esencia sagrada al ‘espacio vital’ en el que los quechuas patakanchinos se desempeñan (di Salvia, 2011a: 5). Tales concepciones tienen, en sí, un carácter sagrado en la medida en que, más allá de la necesaria cognición, suponen asimismo un involucramiento humano y una *cum*-participación de carácter emotivo, pues, como afirma Allen Wagner (1976: 209), «la tierra, cerros, valles, lagunas y pampas que componen el ambiente físico son los elementos más reales y eternos del mundo; [...] son presencias, cercana, íntima y continuamente sentidas».

El ambiente de vida en el que están inmersos los agropastores de Willoq y Patakancha es concebido por éstos como una realidad holística, a la que lingüísticamente denominan con una única y significativa palabra: *pacha*. Este término panandino identifica mucho más que la sola naturaleza geo-física, si se piensa en que «es significativo que no exista ningún vocablo quechua para ‘naturaleza’» y que los quechuahablantes definan a ésta mediante la paráfrasis «*tukuy hinantin pacha*: ‘todo como *pacha*’» (Estermann, 1998: 175). En el plano semántico, *pacha* desempeña en la lengua quechua una función polisémica en la que, sin embargo, algunas significaciones parecen destacar sobre las otras desde el momento en que se las contextualiza al caso patakanchino. En líneas generales, con *pacha* los quechuas entienden expresar, entre otras,<sup>3</sup> la noción de una realidad fundamentada en coordenadas paradigmáticas tan indivisibles y determinantes como las de ‘espacio’ y ‘tiempo’; en esta palabra queda englobado, por ende, también todo un conjunto de valores que va más allá del mero significado, para dar expresión a la peculiar visión que los quechuas mantienen acerca del cosmos. Manga Qespi (1994: 157) etiqueta *pacha* como una «difícil concepción que aglutina dos estados excluyentes: lo estático (espacios) y lo dinámico (tiempos)», estados que se

<sup>2</sup> Chinchero es el nombre de otro de los distritos de la provincia de Urubamba (dep. Cuzco), que alberga poblaciones quechuas asentadas entre los 3700 y los 3800 m.s.n.m. (Contreras Hernández, 1983: 195, nota 2).

<sup>3</sup> En la lengua quechua, *pacha* también desempeña función de adverbio (‘debajo’, ‘al instante’), adjetivo (‘bajo’, ‘interior’), preposición simple, y de elemento de posposición morfémica (véase al respecto Estermann, 1998: 144; Cusihamán Gutiérrez, 2001: 74; Ladrón de Guevara, 1998: 348).

compenetran y complementan, para formar «el todo existente en el universo, la ‘realidad’» (Estermann, 1998: 145), o, dicho de forma más concreta, el «conjunto de cosas que componen el universo» (Mejía Huamán, 2010: 144). No obstante, si efectivamente todo elemento del mundo sensible (seres humanos y animales, elementos vegetales y minerales, fenómenos celestes, etc.) está constantemente sujeto a categorías espacio-temporales, en tanto en cuanto siempre está regulando sus propios ritmos de vida y existencia dentro de un espacio cósmico y conforme a una escansión temporal imprescindible, también es cierto que el de ‘tiempo’ es un concepto sustancialmente abstracto, y cuya existencia se desprende en cuanto queda reflejada y visualizada en los cambios rítmicos y repetitivos que un cualquiera escenario o elemento espacial presenta desde un punto de vista estrictamente físico-biológico. En otras palabras, el tiempo se encuentra, de cierta manera, contenido en el espacio, según argumenta también Cassirer (1998, I: 166). Esto no equivale a afirmar que el espacio adquiera y mantenga una mayor preminencia con respecto al tiempo, pero sí que una de las implicaciones más significadoras de *pacha* estriba en que, como igualmente afirma Allen (2008: 343), esta noción es «inmediata, material, concreta como la tierra misma». Tal inmediatez, tal materialidad y tal concreción se manifiestan en toda su expresión en la severidad de una vida como la que se lleva en las altas sierras andinas, que resulta tanto más preciosa cuanto más determinante viene a ser el conseguir el sustento material necesario para su continuidad. Responden entonces plenamente a este imperativo la consideraciones de Kusch (1977: 114) sobre el hecho de que *pacha* identifica «un estado de cosas o hábitat, un aquí y un ahora vital, en el cual entra además el alimento». Y lo que, a raíz de ciertos ritmos cíclicos y a partir de espacios productivos dados, otorga alimento en la sierra andina es evidentemente la tierra, motivo por el cual ésta alcanza a tener un papel cardinal en el imaginario cultural y simbólico quechua, tanto en cuanto a correlaciones ecológicas, como, desde luego, religiosas.

La relevancia de éstas se manifiesta bajo las facetas de una tierra que, al tener la facultad de “criar”, manifiesta un poder numinoso, acentuado aún más por el hecho de que, como subraya Mejía Huamán (2010: 144), *pacha* identifica asimismo aquella tierra que recibe la fuerza transformadora del hombre, y que por esto ya no es sólo *hallpa*, es decir, pura «materia desmenuzable que constituye el suelo natural» (Cusihuamán Gutiérrez, 2001: 23), sino que se convierte en un *locus* de vida, siendo «más materna para el hombre andino en la medida en que éste transforma la naturaleza para producir bienes» (Mejía Huamán, 2010: 144), y hace de la tierra su morada, es decir, algo capaz de brindar amparo y bienestar (tanto material como espiritual), al igual que lo haría una madre con su prole. Así, más allá de delinear, entre otras, la simultaneidad presencial e indivisible del tiempo y del espacio en las dinámicas de vida cósmica, *pacha* brinda, en definitiva, un panorama conceptual que para los *runakuna* se relaciona predominantemente con lo telúrico, en su condición de elemento que sustenta de muchas maneras y que por esto tiene vida: una “vida” que confluye simultáneamente en la noción cosmológica de la existencia de un ser femenino numinoso, que es venerado en el plano ritual y religioso, por desempeñar el papel materno de dadora de alimentos: la Pachamama.

## 2.2. La maternización de la tierra: la noción holística de ‘Pachamama’

Así las cosas, la sacralización del elemento telúrico en su totalidad se debe a una efectividad concreta: la del suelo, que, por sus facultades de productividad alimenticia y regeneración vegetal, constituye un dato tan inmediato y tangible en la vida humana, que necesariamente ha de adquirir también un indudable valor religioso (Eliade, 1988: 249). Este valor religioso permea el mundo de las actitudes materiales y espirituales de los campesinos de Willoq y Patakancha, fundamentándose, en especial manera, en la relación de cuidado, respeto, cariño y veneración que éstos establecen con la tierra, en cuanto elemento natural omnipresente en sus vidas bajo múltiples semblantes tangibles: parafraseando a Alabí (1996: 53), la tierra es el elemento natural en el que se siembra y de donde nacen los frutos, es el recipiente que contiene, del que brota y por el que circula el agua, y de tierra se hacen las casas, los corrales y las tumbas. En este sentido, para los *runakuna*, la religión de la Tierra es una religión de la naturaleza en cuanto conjunto, orden y disposición de todo lo que compone el mundo sensible (y en parte aprovechable), y que, como afirma Estermann (1998: 175) es vivenciado de especial manera bajo «la realidad compleja y polifacética de la Pachamama».

En el imaginario simbólico-religioso patakanchino, la noción de *Pachamama* identifica a una entidad numinosa, generalmente etiquetada como ‘Madre Tierra’, pero cuya esencia totalizadora se desprende tan sólo de las propiedades holísticas expresadas por su propio apelativo de referencia, que abarca simultáneamente: un espacio (*pacha*) que es tangible e identificable con la «‘tierra’ como base de la vida» (Estermann, 1998: 144), esto es, con el conjunto biológico, bien silvestre y bien agrario, en el que moran y actúan, y del cual se alimentan, todos los seres; y un tiempo (*pacha*) cíclico, constante, y, en el caso específico, circunscrito a y escandido por los ritmos biológicos de nacimiento, crecimiento y regeneración de todos los elementos vegetales y agrícolas, de los que cada ser viviente también depende incesantemente. La misma noción mantiene, además, una esencia maternal (*mama*), siendo «fuente principal de vida» (Estermann, 1998: 176), en tanto que fautora de la perpetuación de los procesos de composición y

transformación típicos de la naturaleza, tan necesarios para la preservación vital de todo ser de la sierra andina.<sup>4</sup> En este sentido, entonces, lo que se define como *Pachamama* ha de traducirse paulatinamente no sólo como ‘Madre Tierra’ sino también, más en general, como ‘Madre (*mama*) del Espacio y del Tiempo (*pacha*)’, esto es de la totalidad de las situaciones posibles de la vida, en las que quedan cohesionados conceptos vivenciales como los de ‘mundo’, ‘naturaleza’, ‘entorno ambiental’, ‘lugares’, y los correspondientes de ‘intervalo’, ‘lapso temporal’, etc., vinculados al ciclo vital de éstos (di Salvia, 2011a: 8). Como decir que, por debajo de la relevancia agropecuaria que la *Pachamama* mantiene para los quechuas, descansa la evidencia de que el “locus paisajístico” andino, el que colma la vista humana con la multiplicidad de sus lugares y hasta lo inabarcable de sus horizontes físicos, y el que secuencia las estaciones de la vida humana al paso con aquéllas propias de la biología terrestre, es lo que viene a ser su primario icono representativo.<sup>5</sup>

### 2.3. La doble telurización de la tierra: de la ‘Pachamama’ a la ‘Pacha Tierra’

Cristalizadas en las diversas situaciones posibles de la vida, y vinculadas precisamente al ciclo vital de los elementos y seres orgánicos pertenecientes al mundo sensible, están, sin embargo, las dimensiones de la fertilidad y fecundidad, que delinear, en gran medida, la esencia del numen panandino de la *Pachamama*, proporcionando para éste todo un escenario de significados predominantemente relacionados con lo telúrico y, más en concreto con lo agrícola, lo que tiene su razón de ser, si se considera cuán determinante es, desde siempre, la producción alimenticia para la continuidad de la vida humana en los Andes.

Es interesante evidenciar que esta tendencia a la “telurización de la noción de *Pachamama*” establece cierta continuidad de fondo entre las antiguas creencias cosmológicas de los pueblos prehispánicos centro-andinos, por lo menos tal como éstas quedan reflejadas en las fuentes crónicas de la historiografía colonial peruana,<sup>6</sup> y aquéllas actuales de los quechuas de Willoq y Patakancha, en cuyo imaginario sigue repicando el eco de una concepción fuertemente terrícola de la *Pachamama*, por la inevitable relevancia agropecuaria que ésta ejerce. De hecho, dimensiones de vida cotidiana tan concretas y urgentes, como aquéllas agraria y pastoril de las que, como se ha visto, los campesinos del valle recaban recursos para el sustento y la comercialización, influyen y determinan la concepción de una visión de la *Pachamama* que se concatena inseparablemente a la relevancia que la tierra, en cuanto elemento productivo, adquiere para el sustento vital humano y animal en la sierra, motivo por el cual éstos se dirigen a la entidad invocándola a menudo también como *Pacha Tierra*. Ésta se identifica con un elemento que, como la tierra, tangiblemente exuda fertilidad y fecundidad, y por ende productividad, por todos lados; y la reiteración lingüístico-conceptual con la que cumple el préstamo español *tierra* al acompañarse a la voz quechua *pacha*, está precisamente destinada a poner de relieve esta función de abundancia productiva. Así en lo concreto, la *Pacha Tierra* es la más directa manifestación numinosa de un poder telúrico que dispensa riquezas naturales y alimenticias, cumpliendo con una función criadora y materna hacia los seres humanos y animales, tanto mediante la profusión de todo elemento vegetal que brota y crece en los parajes silvestres (pastos, etc.) y con el que pueden nutrirse los rebaños familiares, como de todo producto alimenticio con el que puede asimismo sustentarse la población humana (productos de cultivo, en especial manera).

Esta productividad da a los *runakuna* motivo para creer en la tierra como en un ser orgánico que, retomando a Dalle (1969: 146), «vive, piensa, reacciona como ser viviente y racional», lo que equivale a decir que es un ser animado, ya que guarda en sí algo más que una fuerza puramente físico-biológica, teniendo la facultad de actuar en la naturaleza de forma consciente y con un cierto grado de autonomía y arbitrariedad (di Salvia, 2011a: 6). En este sentido, el poder, la animación y la voluntad arbitraria que le derivan de su facultad de producción, se caracterizan entonces como cualidades intrínsecas a la propia esencia de esa Naturaleza Fértil, que, siguiendo a van der Leeuw (1964: 80), cuando éste afirma que «el poder que recibe voluntad también recibe una figura» y que «la voluntad y la figura juntas forman la ‘personalidad’», acaba siendo objeto de personificación, divinizada en cuanto tributaria de culto y veneración ritual-religiosos; y humanizada en cuanto asimilada a la realidad más familiar al ser humano, a fines de mayor control sobre su propio poder y albedrío.

<sup>4</sup> Alabí (1996: 53) define a la *Pachamama* como la «deidad principal y unipotencial en la que descansan los poderes que reglamentan a todas las fuerzas naturales».

<sup>5</sup> Igual opinión mantiene Mariscotti de Görlitz (1978: 31) acerca de la *Pachamama*, cuando afirma que «el paisaje [...] es su imagen misma».

<sup>6</sup> Por ejemplo, diversos cronistas españoles, desde Fernández de Oviedo a Molina ‘El Almagrista’, desde Cieza de León a Las Casas, profundizan en el conocimiento de los cultos y rituales tributados a la tierra en época prehispánica e incaica, empleando en sus crónicas terminologías tales como ‘tierra’, ‘tierra que es madre’ o, hecho muy singular, ‘tierra que tiene madre’ (sobre lo telúrico en éstas y otras crónicas, véase di Salvia, 2011b: 28-33; la autora también ha redactado un artículo que actualmente se encuentra en fase de análisis por la Revista Española de Antropología Americana).

#### 2.4. La antropomorfización de la tierra: alcance representativo del nombre Juana Puyka

Por sus facultades de producción, la tierra tiene, según la cosmología quechua patakanchina, una personalidad propia, un albedrío y una voluntad conscientes, que ejercería de manera analógica a la esfera humana, mediante comportamientos cuyas características, motivaciones e intenciones no serían sino las mismas de las que están facultados los seres humanos.<sup>7</sup> Y, ya que lo que tiene personalidad tiene asimismo una personificación, la tierra es identificada en la cosmovisión quechua con un ser individual que actuaría conscientemente en el mundo, y hecho a imagen y semejanza de lo que más familiar resulta a los ojos quechuas: la figura humana, femenina en cuanto materna, y asimilable al arquetipo de la mujer indígena andina.

Aquéllos indígenas son semblantes que donan rostro e iconicidad a una entidad numinosa que también tiene su propio apelativo personal, el que por lo menos en toda la zona noreste del departamento del Cuzco se conoce como Juana Puyka.<sup>8</sup> Este nombre resulta tanto más cautivador cuanto menos los *runakuna* de Willoq y Patakancha conocen dónde y cuándo tuvo origen, y por qué fue aplicado a la tierra para conformar su entidad personificada. Sin embargo, es interesante subrayar que la misma costumbre de personificación telúrica existe, por ejemplo, también entre los quechuas de la nación Q'ero, que viven al este del Cuzco, en la provincia de Paucartambo, en ásperas zonas de *puna* lo bastante alejadas de los centros poblados como para mantener a salvo el espíritu de conservación de sus tradiciones y conocimientos autóctonos. Ahí la tierra también es conocida con otros diversos apelativos, de origen igualmente ignoto, tales como Juana Saqapani, Juana Qonorani, María Wamantiqlla, o Doña Teresa Ñust'a.<sup>9</sup> En particular, este último término (*ñust'a*) designa en quechua 'princesa', pero también 'campesina con vestido nativo' (Cusihuamán Gutiérrez, 2001: 73), y en el sur del departamento del Cuzco es comúnmente asociado al vocablo *pacha*, para conformar una de las facetas de la tierra que «son todas una sola en Pachamama» (Gow y Condori, 1976: 10).<sup>10</sup> Sea lo que fuere, este acervo de terminologías personales hace patente cuán compleja sea la trama de creencias acerca de la figura atribuida a la tierra personificada, y cuán arduo sea desentrañar el por qué de ciertas atribuciones nominales, si bien una pista resolutive podría proceder de la veracidad histórica de la que tienen conocimiento los propios campesinos. En efecto, hoy en día en la nación Q'ero se tiene noticia de que, hasta el año 2009, vivió por esas tierras una tal Mama Martina, una anciana señora de más de cien años de edad y de tanto "poder" que, posteriormente a su muerte, el recuerdo de su figura fue asociado a la Pachamama.<sup>11</sup> Es ésta evidentemente una traslación de significados analógicos que se basan, entre otras cosas, en el papel que juega la 'ancestralidad' como fuente de sabiduría y nexos con la esfera sagrada, que son mediados por el testimonio vivo de los más ancianos de las comunidades quechuas. Pero, lo más interesante estriba en que una información como ésta permite plantear la posibilidad de que tal vez, en algún tiempo remoto, aquellos nombres como Juana Puyka, con los que los quechuas personifican la tierra, pudieron quizá pertenecer a alguna mujer, probablemente madre de familia y experta conocedora de la cultura tradicional, que hoy en día tan sólo revive en el *corpus* de la dialéctica cosmológica quechua como icono visual y conceptual, mientras que el gradual olvido de su veracidad histórica ha ido ya a formar parte integrante de los fundamentos míticos que alimentan la praxis religiosa de los quechuas.

No obstante, mas allá de la terminología que la caracteriza y de la historia que cimienta su mito, es de precisar que el proceso de personificación cosmológica que atañe a la tierra también tiene su razón de ser en virtud del poder que en el plano racional y cognitivo adquiere la dimensión onírica, o, mejor dicho, la «visión andina del sueño» (Andrade Ciudad, 2005: 157). El fenómeno del sueño es, de hecho, concebido por los quechuas como una auténtica visión que mantiene carácter de veracidad, más bien que como una representación estemporánea de sucesos imaginarios que se disipan al despertarse, estando en esto respaldado por la significatividad y expresividad que caracteriza a la propia lengua quechua: la voz 'sueño' se traduce a esa lengua como *mosqhoy* (Cusihuamán Gutiérrez, 2001: 69), cuya raíz lexical *mus-*, como bien indica Taylor (1999: 267, nota 6), «corresponde a la idea de la cognición inmediata, inspirada, transmitida a veces por una visión o un embrujamiento». De este modo, el sueño aparece como verídico a los ojos de los quechuas, pues lo soñado es pensado como algo (o alguien) proveniente "de fuera", de lo exterior de uno mismo, que prefigura «aspectos de la vida futura del soñante a través de símbolos convencionales del léxico onírico andino, o bien le indican al sujeto aquello que tiene que hacer en el futuro inmediato, por medio de "visitas" que pueden llegar del mundo de los muertos o del espacio sagrado a esta suerte de interfaz entre la mente, el cuerpo, la vida cotidiana y comunitaria, y las otras esferas de la realidad» (Andrade Ciudad, 2005: 154-155). Así

<sup>7</sup> Los *runakuna* le infunden, por ejemplo, sentimientos de capricho y enfado, y necesidades biológicas como las de hambre y sed.

<sup>8</sup> Ya en los años setenta el antropólogo peruano Núñez del Prado Béjar (1970: 74) había atestiguado la existencia de ese peculiar apelativo (junto con el de Mama-Puyka) entre los quechuas que habitan las montañas del distrito de P'isaq, en la provincia de Calca, colidante con la de Urubamba.

<sup>9</sup> Informaciones brindadas, en el curso de una conversación informal en Cuzco, en septiembre de 2011, por Marcelino Samata, quechua de 50 años de edad, residente en la comunidad de Kiko, uno de los cinco *ayllu* que conforman la nación Q'ero.

<sup>10</sup> Gow y Condori (1976: 10-12) documentan la creencia de los quechuas de Pinchimuro (distr. Ocongate, prov. Quispicanchi) en una *Pacha Tierra*, una *Pacha Ñust'a* y una *Pacha Virgen* que simbolizarían la unidad del tiempo y del espacio. Para más detalles véase también di Salvia (2011b: 208).

<sup>11</sup> Información brindada, en el curso de una entrevista semi-estructurada en Cuzco, en agosto de 2011, por Julio Ordoñez Flores, quechua de la nación Q'ero de 18 años de edad.



concretamente, los *runakuna* de Willoq y Patakancha relatan cómo, bajo semblantes icónicos de mujer indígena, la Pachamama/Pacha Tierra/Juana Puyka les pueda aparecer en sueños, para requerir “alimento” o para amonestarlos por haberse éstos olvidado de darle de comer; en tal caso, como se verá, urge disipar la gravedad de la falta cometida y el sentido de culpa humano con la realización de un ritual o una ceremonia de “pago” a la misma. En esto, es interesante evidenciar, como acierta el mismo Andrade Ciudad cuando habla de «otras esferas de la realidad», que la concepción del sueño como un aspecto más de una existencia individual en la que lo surreal, con su capacidad evocadora de imágenes y sugerencias profundamente vinculadas a las percepciones del espíritu humano, toma cuerpo en lo efectivo y material de la realidad externa, da a entender cómo la cosmovisión quechua nunca se aleja del plano *infra*-natural ni menos ecológico. Las convicciones y formulaciones conceptuales de los *runakuna* atestiguan esto, cuando, preguntados por la significatividad de Juana Puyka, estos últimos indican o tocan tierra, recordando las plegarias que dirigen a esta entidad en el momento de arar, sembrar o cosechar sus propias parcelas, lo cual denota por lo menos dos aspectos. En primer lugar, la asociación icónica tierra-mujer, que en sí es totalmente metafórica, es decir, comparativa y simbólica, es vivenciada por los patakanchinos como algo metonímico, es decir, intrínseco y contiguo; en consecuencia, la tierra personificada viene a constituir una faceta icónica más, perfectamente integrada en la realidad efectiva de los *runakuna*, y que sobre todo nunca se disocia de lo determinante que resulta ser para éstos la esfera ecológica, ya que la contigüidad se ejerce en el plano de la proximidad físico-biológica entre conceptos en principios distintos: la ‘tierra como Juana Puyka’ icónicamente identificada con la ‘tierra en cuanto tierra’, por su exudación de ‘fertilidad’, y por tanto de ‘fecundidad’, aspectos que, como se ha visto, garantizan el sustento primario para la vida en los Andes ollantaytambinos, motivo por el cual el elemento que lo dispensa se convierte en fuente de veneración ritual y religiosa.

## 2.5. Una mirada a los rituales de culto a la Tierra en Willoq y Patakancha

Recuerda Contreras Hernández (1983: 219) que la manera cómo los quechuas actúan ritual y simbólicamente sobre su entorno ambiental está «en función de las condiciones en las que se desarrolla su subsistencia», siendo su finalidad última «la obtención de los recursos necesarios para satisfacer sus necesidades». En este sentido, las manifestaciones de culto tributadas al entorno telúrico muestran la intencionalidad de “congraciar” a éste mediante ofrendas ceremoniales y acciones rituales, que, según creen firmemente los *runakuna*, tienen una eficacia real sobre el bienestar familiar humano y animal, en el momento en que aseguran, en última instancia, la consecución de logros de producción y consecuente consumo.

234

En Willoq y Patakancha se guarda, desde tiempos inmemoriales, todo un acervo de complejos ritos de dedicación votiva, que los *runakuna* tributan a la tierra bien para “rendirle pago” por los beneficios recibidos en términos de producción alimenticia y salubridad humana a lo largo del año, bien para propiciar y, en el caso, prolongar la benevolencia de ésta, a fin de que los beneficios recibidos puedan seguir garantizando una cierta calidad de subsistencia para los hombres y rebaños cordilleranos. Por lo general, la actuación de específicas prácticas gestuales que acompañan esos eventos también sigue una lógica eminentemente ritual, esto es, pautada, estandarizada e invariable, pero, sobre todo, tendida metonímicamente a “alcanzar” a la tierra. De hecho, algunos de tales ritos, de entre los más ordinarios y frecuentes, consisten, en su mayoría, en pequeñas ofrendas de hojas de coca (*k'intu*), que se echan al fogón doméstico (para que el aroma que emanan “alcance” las montañas, faceta masculina de la tierra según la cosmología quechua), o se entierran en las parcelas agrícolas de pertenencia (*chaqra*), en momentos culminantes del proceso agrícola anual, para que la tierra las “coma”, junto con la ofrenda de otros elementos, tales como sebo de llama, semillas de patatas, incienso, etc.; del mismo modo, los *runakuna* creen “alcanzar” la tierra y las montañas, cuando vierten al suelo (*t'inka*) o arrojan al aire (*ch'alla*) gotas de bebidas alcohólicas exclusivamente usadas para esos fines ceremoniales. Por otro lado, existen otras formas rituales, como el así llamado ‘despacho’ o ‘pago’ (*haywaku*,<sup>12</sup> en Willoq y Patakancha), que mantienen en cambio un alto grado de estandarización ceremonial e igualmente ritualizada, llevándose a cabo sólo durante determinados días o épocas del año, y para ocasiones y actividades preceptivas, es decir, prescritas y sentidas como imprescindibles para ser motivo u objeto de celebración, en virtud de toda una serie de finalidades agropecuarias, o también, en menor medida, relacionadas con la esfera de la salud humana y animal, pero que, por lo general, son siempre de tipo propiciatorio y congraciador (Contreras Hernández, 1983: 201; fig. 25).<sup>13</sup>

Alabí (1996: 59) señala que «la posición del oferente es siempre la de “deudor” con referencia a la fuerza superior», lo que efectivamente se desprende no sólo de las actitudes y posturas gestuales de quien dona cuerpo a tales dinámicas rituales, sino también de la propia terminología lingüística relacionadas con la delineación de la esencia de estas últimas: realizar un “pago” significa “rendir lo que es debido”, es decir, compensar de la manera adecuada, y tal como prescrito por la propia cultura religiosa, los provechos productivos recibidos por las entidades destinatarias de

<sup>12</sup> En la lengua quechua, *haywaku* significa literalmente ‘el hecho de alcanzar’ (del verbo quechua *hayway*, «alcanzar, dar algo a alguien», CusiHuamán Gutiérrez, 2001: 43).

<sup>13</sup> Desde luego, tales manifestaciones, de indudable carácter religioso y espiritual, integran elementos de evidente procedencia católica, y que hacen referencia, en líneas generales, a menciones del dios cristiano, así como a gestos e iconos simbólicos (como el de la cruz), que remiten a la parafernalia y a los conocimientos que los quechuas de Willoq y Patakancha tienen del catolicismo aprendido.

la ofrenda ceremonial; por otro lado, el *haywaku* expresa, como se ha visto, la acción de “alcanzar” a los espíritus telúricos bajo formas rituales que, mientras que en el plano *etic* son metafóricas, a los ojos *emic* de los *runakuna* aparecen como metonímicas. Y, en este sentido, es de subrayar que, en su expresividad lingüística, el *haywaku* en cuanto “acto de alcanzar” representa el instrumento más formalizado y completo para que los “deudores” puedan satisfacer, *in primis*, las necesidades de alimentación que, según ellos, la tierra manifestaría.

De hecho, este tipo de «ofrenda compleja» (Fernández Juárez, 1997: 47) engloba en su seno una multitud de secuencias rituales, y objetos y elementos icónicos de fuerte connotación simbólica, que, como se ha mencionado, incluyen entre otras cosas<sup>14</sup> una ingente cantidad de productos alimenticios: esto se debe a que los *runakuna* consideran que la tierra, como ente personalizado y personificado, necesita estar alimentada al igual que, y paralelamente a, cómo lo hacen los humanos, constituyendo en especial manera el ritual el único vehículo con que esta alimentación puede llegar a realizarse. Esta tarea sagrada de alimentación se da porque los quechuas creen que si no alimentan a la tierra, ésta no puede producir bien, llegando, como se ha visto, incluso a enfadarse y amonestarles en sueño por ello: así que su correcta y constante nutrición por parte del hombre es la que permite que ésta siga produciendo, y que, por tanto, la vida en la sierra siga prosperando. En este sentido, es llamativo el hecho de que las propias ofrendas comestibles estén constituidas, en su gran mayoría, por alimentos tanto más preciados cuanto menos comunes en la dieta humana andina (golosinas, cacahuets, diversos tipos de maíz, no todos cultivados en las tierras de *puna baja*, *kañiwa*, pasta, legumbres, arroz, azúcar, etc., fig. 26): en otras palabras, la optimización del provecho ecológico se convierte en un bien anhelado, que, aun enmascarado bajo la complejidad ritual y la estética ceremonial, persigue un beneficio nominal para los seres humanos, si bien es cierto que los quechuas de Willoq y Patakancha vivencian todo esto con una auténtica *cum*-participación emotiva y afectiva, y como una auténtica relación de cuidado y respeto hacia la tierra, no sin sentir un cierto temor reverente en el mantenimiento de una relación armónica con la misma. En efecto, el acto de ofrendar y la tipología misma de la ofrenda tienen la finalidad de establecer y hacer duradero, entre ambas esferas de lo humano y lo sagrado, un contrato de “reciprocidad ecológica”, basado en el hecho de que una da (alimento) para que la otra también le de (alimento), lo que resulta tanto más imperativo cuanto más próxima e inmediata es la entidad a la que hay que propiciar, esto es, la tierra, cuya relevancia productiva para la vida canaliza constantemente el rumbo de vida, tanto cotidiano como celebratorio, de los *runakuna* a lo largo de un año.

Un año en el que, como se ha mencionado, la necesidad de alimentar a la contraparte telúrica alcanza su clímax en ciertas épocas o momentos específicos, y concretamente en los meses de agosto y abril, cuando más juegan un papel determinante los respectivos procesos de sembrado y maduración de los productos, que siguen la andadura anual del ciclo estacional y la transformación gradual del suelo productivo. En términos de comparación religiosa, Fernández Juárez (1997: 117) traduce tales procesos con la afirmación de que «el comienzo del ciclo productivo y la regulación de su orden establece mediante los “pagos” y ofrendas de agosto una preparación ritual del proceso que está a punto de iniciarse con las labores de roturación y siembra. Por el contrario, Semana Santa coincide con la maduración de los productos y parte de la cosecha ya ha sido efectuada». Las fechas coincidentes con el mes de agosto, por un lado, y la Semana Santa, por otro, constituirían por tanto los hitos rituales de mayor prescripción y representatividad, y a tal respecto los campesinos de Willoq y Patakancha observan este intervalo de celebración ritual porque consideran que en esos dos períodos la tierra respectivamente se despierta con hambre, y alcanza un estado de muerte temporánea. En particular, este último aspecto denota el fuerte impacto de los eventos bíblicos en el imaginario cosmológico quechua preexistente, y los sentimientos de condolencia que tales eventos suscitan en el ánimo humano: como informan Gow y Condori (1976: 5) para el caso de los quechuas de Pinchimuro (distr. Ocongate, prov. Quispicanchi, dep. Cuzco), «una vez al año, durante la Semana Santa, la tierra muere», y esto «es un simbolismo del duelo por los sufrimientos de Cristo». Pues, los *runakuna* mantienen prácticamente las mismas concepciones cuando afirman relacionar, en el caso específico de la Semana Santa, su praxis de veneración telúrica con la muerte y la resurrección de Jesús: en tal caso la celebración que ellos hacen del ‘despacho’ el domingo de Pascua se debe a que ese día la tierra vuelve (metonímicamente) a la vida junto con el profeta judío, lo que en sí no es sino una rememoración metafórica de un evento sentido como real, pero transfigurado por medio de las tramas conceptuales del imaginario cosmológico nativo.

Sea lo que fuere, también queda fuerte e imperecedero el vínculo con lo ecológico, algo de lo que los campesinos de Willoq y Patakancha son evidentemente conscientes, sobre todo en el caso de asociar las ofrendas ceremoniales a la tierra en agosto con el principio de las labores agrícolas en los campos, cuyos retos productivos a punto de encaminarse son vistos como un preludio para que, en abril, se puedan cosechar tanto los bienes alimenticios que la tierra empieza a proporcionar (gracias al cuidado ritual humano), como los eventuales logros derivados de tales cosechas, en términos de mayor o menor rentabilidad de la producción y satisfacción general por la consecución del sustento necesario para afrontar los años venideros. Desde un punto de vista biológico, en agosto, el suelo empieza a guardar poco a poco el suficiente grado de calor interno para volver a regenerarse y producir, lo que metonímicamente se traduce en la creencia de los patakanchinos de que, al volver al despertarse (esto es, salir del

<sup>14</sup> Sobre las diferentes ofrendas que normalmente intervienen en un ‘despacho’ a la tierra, y sobre sus significados y finalidades esenciales, véase Casaverde Rojas (1970: 225-239), o, para el caso aymara, Fernández Juárez (1997: 43-69), e igualmente la síntesis analítica contenida en di Salvia (2011b: 80-87).

“letargo” causado por las duras condiciones climáticas del largo invierno que sacude la *puna* andina), la tierra está hambrienta y necesita recobrar una energía que éstos le han de proporcionar mediante la profusión (ritual) de alimentos (con *haywaku*) y bebidas (con *t'inka* y *ch'alla*).<sup>15</sup> Pero el que la tierra se despierte con hambre constituye en sí otra metáfora, por la comparación asociativa que se establece con necesidades biológicas que son meramente humanas, pese a que, en clave eminentemente religiosa, el darle de comer necesariamente sea algo que se lleva a cabo observando toda una serie de pautas rituales que denotan, entre otros, un incondicionado cuidado en la crianza personal de ese elemento. Una vez más, la conciencia ecológica permea el sentido y los significados religiosos, haciéndose patente en el hecho de que los *runakuna* consideran que deben satisfacer a la tierra en sus “antojos” alimenticios, cual medio privilegiado para asegurarse su benevolencia en favor de la producción agrícola presente y futura.

### 3. Balances y notas conclusivas

Se ha visto cómo en tierra patakanchina la ‘tierra’ viene a ser un elemento icónico de significaciones ecológicas y metafóricas entrañables, que atañen tanto al campo propio de la cultura material puesta en práctica por los *runakuna*, como también a la visión conceptual que los mismos forjan y perpetúan acerca del entorno territorial que los rodea. En cuanto recurso principal para la economía de los integrantes comunales, la noción de ‘tierra’ se podría definir, con las palabras de Diez Hurtado (2003: 73), como «una forma de adaptación específica de la propiedad vinculada a la producción y aprovechamiento de ella»; al mismo tiempo, en cuanto “espacio de la vida”, del que los *runakuna* deducen no sólo alimento, sino también amparo y bienestar (tanto material como espiritual), la noción de ‘tierra’ también alcanza una relevancia inmaterial, por la relación cosmológica, ritual y religiosa en general, que los *runakuna* mantienen con el medio territorial en el que viven.

No obstante, esta esencia material e inmaterial de lo telúrico pone de manifiesto la estrecha interdependencia que existe entre conocimientos y quehaceres ecológicos, por un lado, y conocimientos, prácticas y creencias cosmológico-religiosas, por otro lado; lo cual induce a pensar que las concepciones imaginíficas y rituales de culto sirvan, en última instancia, para canalizar el esfuerzo social e individual hacia objetivos comunes que miran a la conquista del bienestar comunitario y familiar, ya que se ha visto cómo el imaginario conceptual patakanchino es protagonizado por la tierra misma bajo diversas manifestaciones icónico-metafóricas (naturaleza y productividad; humanización, personalización y personificación), a las que se unen específicas ofrendas y cultos rituales que, sin embargo, ponen de manifiesto el temor a, y el deseo de aplacamiento de, la radicalidad manifestada por la austeridad típica del entorno alto-andino, así como por lo duro que supone el manejo y el mantenimiento de los recursos productivos, tanto agrícolas como pastoriles. De este modo, se concluye que imaginario icónico-metafórico y actuación ritual se presentan como vehiculos conceptuales e instrumentales para la propiciación imperecedera de la productividad terrestre.

### Bibliografía

- Alabí, Alberto (1996) “La tierra en la ciudad o ‘Pachamama, bendecime el auto’”, en: F. Guzmán et al. (eds.) *Entre el cielo y la pachamama*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 49-83.
- Allen, Catherine (2008) *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: CBC.
- Allen Wagner, Catherine (1976) “Coca y estructura cultural en los Andes peruanos”. *Allpanchis Phuturinga*, 9, 193-223. Cuzco, IPA.
- Andrade Ciudad, Luis (2005) *Agua turbias, agua cristalina: el mundo de los sueños en los Andes sur-centrales*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Casaverde Rojas, Juvenal (1970) “El mundo sobrenatural en una comunidad”. *Allpanchis Phuturinga*, 2, 121-243. Cuzco: IPA.
- Cassirer, Ernst (1998) *Filosofía de las formas simbólicas, I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Contreras Hernández, José (1983) “Subsistencia y ritual en Chinchero (Perú)”. *Boletín Americanista*, 33, 195-222. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Cusihuamán Gutiérrez, Antonio (2001) *Diccionario quechua Cuzco-Collao*. Cuzco: CBC.
- Dalle, Luis (1969) “El despacho”. *Allpanchis Phuturinga*, 1, 139-154. Cuzco: IPA.

<sup>15</sup> Etnografías clásicas sobre las dinámicas ceremoniales referentes a ‘despachos’ celebrados por campesinos del Cuzco y de Puno, tales como las de Casaverde Rojas (1970), Dalle (1969), Flores Ochoa (1998), Marzal (1971), o Núñez del Prado Béjar (1970), concuerdan en señalar que ésta en agosto se encuentra “hambrienta”.

Diez Hurtado, Alejandro (2003) "Interculturalidad y comunidades: propiedad colectiva y propiedad individual". *Debate Agrario: análisis y alternativas*, 36, 71-88. Lima: CEPES.

di Salvia, Daniela (2011a) "Para una dialéctica de la Naturaleza andina: aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama". *Gazeta de Antropología*, 27/1 [Puesto en línea en mayo de 2011. URL: [http://www.ugr.es/~pwlac/G27\\_13Daniela-di-Salvia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G27_13Daniela-di-Salvia.html). Consultado el 10 de septiembre de 2012].

di Salvia, Daniela (2011b) "*El hombre es tierra que anda*": *il culto alla Madre Terra sulle Ande del Cuzco (Perù)*. Italia: Società delle Lettere, delle Arti e delle Scienze.

di Salvia, Daniela y ESPINOZA MASSIT, Darío (2012) "El runa en su contexto socio-productivo: el caso de los ayllus de Willoq y Patakancha (Ollantaytambo)". *Pututu Boletín Cultural*, 50, 25-27. Ollantaytambo: Perú.

di Salvia, Daniela (2012) *El Runa y la Tierra. Fundamentos conceptuales de la ancestralidad territorial de los quechuas del Cuzco*. Alemania: Editorial Académica Española.

Eliade, Mircea (1988) *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Universale Scientifica Boringhieri.

Estermann, Joseph (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Fernández Juárez, Gerardo (1997) *Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: CBC.

Flores Ochoa, Jorge (1998) "La missa andina". *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, 99-115. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Godelier, Maurice (1976) *Antropología y biología: hacia una nueva cooperación*. Barcelona: Anagrama.

GOW, Rosalind y CONDORI, Bernabé (1976) *Kay Pacha*. Biblioteca de la Tradición Andina, 1. Cuzco: CBC.

Huaycochea Nuñez De La Torre, Flor de María (1994) *Qolqas: bancos de reserva andinos; almacenes inkas, arqueología de Qolqas*. Cuzco: UNSAAC.

Kusch, Rodolfo (1977) *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

Ladrón De Guevara, Laura (1998) *Diccionario quechua: inglés, quechua, español: español, quechua, inglés: quechua, inglés, español*. Lima: Brasa.

Manga Qespi, Atuq Eusebio (1994) "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo". *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155-189. Madrid: Ed. Complutense.

Mariscotti De Görlitz, Ana María (1978) *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Suplemento de la Revista Indiana, 8, 1-430. Berlin: Gerbrüder Mann Verlag.

Marzal, Manuel (1971) *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cuzco: IPA.

Mejía Huamán, Mario (2010) *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima.

Milla Villena, Carlos (1983) *Génesis de la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial CAP.

Núñez Del Prado Béjar, Juan Víctor (1970) "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba". *Allpanchis Phuturinga*, 2, 57-119. Cuzco: IPA.

Robles Mendoza, Román (2004) "Tradición y modernidad en las comunidades campesinas". *Investigaciones Sociales*, VIII, 12, 25-54. Lima: UNMSM/IIHS.

Taylor, Gerald (1999) *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA/Banco Central de Reserva del Perú/ Universidad Particular Ricardo Palma.

Vallée, Luis (1971) "La ecología subjetiva como elemento esencial de la verticalidad". *Revista del Museo Nacional*, 37, 167-173. Lima.

Van Der Leeuw, Gerardus (1964) *Fenomenología de la religión*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.