«Hiço unas rayas en la dicha piedra»: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c. 1590-1621)

« Hiço unas rayas en la dicha piedra » : *un rite de soin andin et son contexte culturel (Yauyos, c. 1590-1621)*

«Hiço unas rayas en la dicha piedra»: *an andean curative ritual and its cultural context (Yauyos, c. 1590-1621)*

Luis Arana Bustamante

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/2686>

DOI: 10.4000/bifea.2686

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 agosto 2009

Paginación: 289-305

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Luis Arana Bustamante, « «Hiço unas rayas en la dicha piedra»: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c. 1590-1621) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 38 (2) | 2009, Publicado el 01 febrero 2010, consultado el 18 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/2686> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.2686>

Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

«Hiço unas rayas en la dicha piedra»: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c. 1590-1621)

Luis Arana Bustamante*

Resumen

Un documento de 1621 de la serie «Extirpación de Idolatrías» del Archivo Arzobispal de Lima permite integrar mejor, dentro del sistema religioso nativo, los significados de un ritual curativo empleado por los encausados. Empleamos en el análisis el conocimiento alcanzado por la antropología andinista sobre los esquemas nativos de organización social y pensamiento clasificatorio y religioso en los Andes.

Palabras clave: *religión andina, medicina tradicional andina, rituales curativos, extirpación de la idolatría*

« Hiço unas rayas en la dicha piedra » : un rite de soin andin et son contexte culturel (Yauyos, c. 1590-1621)

Résumé

Un document de 1621 provenant de la série «Extirpation d'Idolâtries» des archives de l'Archevêché de Lima permet d'établir le contexte religieux d'un rituel curatif utilisé par les accusés d'un procès. L'analyse du document s'appuie sur la connaissance anthropologique provenant des sociétés contemporaines andines concernant l'organisation sociale ainsi que la pensée classificatoire et religieuse.

Mots clés : *religion andine, médecine traditionnelle andine, rituels curatifs, extirpation de l'idolâtrie*

---

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Sociales, Ciudad Universitaria de San Marcos (Lima). E-mail: laranab@unmsm.edu.pe

«*Hiço unas rayas en la dicha piedra*»: an andean curative ritual and its cultural context (Yauyos, c. 1590-1621)

Abstract

This study offers an interpretation of a curative ritual performed by caused Andean priests in an early document of «extirpation of idolatry» trials in the Seventeenth Century archbishopric of Lima. The analysis is based in modern anthropological knowledge about Andean systems of classification and thought.

Key words: *andean religion, andean traditional medicine, health rituals, extirpation of idolatry*

En 1653, escribiendo sobre el Cuzco inka y basándose en papeles, mucho más tempranos, de testigos de los primeros tiempos de la ciudad española, el padre Bernabé Cobo escribió:

«Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de sus falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios [...] unos entendían en la guarda y ministerio de las guacas [...] Lo más común era... que los sacerdotes eran juntamente confesores, médicos y hechiceros» (1956 [1653]: 224-225).

Ahora bien, en uno de los estudios relativamente más recientes acerca de la información histórica colonial sobre los especialistas religiosos andinos de la sierra central, K. Mills advierte que, hacia la misma época en que escribía Cobo, para observadores coloniales como el entonces arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, se había convertido ya en lugar común dividir en dos clases las prácticas religiosas andinas. La primera era una «idolatría formal» o falsa religión, más peligrosa y semejante al culto de los *wakas* en Cuzco (tal como lo observaron los primeros testigos), y la segunda una combinación de «superstición y error» remanentes, a las que se hacía referencia generalmente como hechicería, y que estaba situada aún por debajo de esa falsa religión (Mills, 1997: 101-102)¹.

Este autor señala que tales prácticas consideradas secundarias —derivadas en realidad de las concepciones andinas sobre la salud, la enfermedad, la naturaleza humana, la realidad circundante y su sentido de la causalidad— así como las conexiones de ellas con el comportamiento colectivo social y religioso, fueron reducidas a lo que por largo tiempo se conoció como prácticas mágicas. De esa manera, «era en vano [en esa época] pensar y no pudo nunca haber sido pensado que mucho de [esa] estructura ritual formara parte coherente de una religión» (Mills, 1997: 102). Así, las prácticas de las llamadas hechicerías y brujerías en los pueblos de indios habían ya adquirido para mediados del siglo XVII una «... dudosa reputación como un ensamblaje revuelto de remanentes culturales y retorcidas tradiciones de proveniencia mixta andina y europea» (Mills, 1997: 104).

¹ Me refiero al capítulo IV, *Specialists*, del libro citado, basado en un examen de los documentos más abundantes posteriores a 1650 de la sección de idolatrías y hechicerías del Archivo Arzobispal de Lima. Otro tratamiento específico del tema se encuentra en los capítulos II y III de Griffiths (1996).

Mills concluye que, si bien la religión andina estaba en un activo proceso de transformación y readaptación colonial, en muchos casos es posible reintegrar también la lógica cultural general en el caso de estas prácticas «menores», inclusive en los documentos de la época que él aborda. En efecto, los especialistas andinos en estas prácticas formaban en las sociedades locales y regionales una

«asociación altamente diferenciada de personas llevando a cabo funciones que eran tan importantes en la vida local y regional como las de los ministros de los dioses. [Y] los ministros de las huacas, chancas y malquis frecuentemente desempeñaban éstos y otros ejercicios adicionalmente a administrar a los dioses» (1997: 106; traducción mía).

Inclusive, en algunas ocasiones, la más escasa y temprana documentación de este tipo, por su propio carácter, puede dar más luces sobre aspectos de la cultura andina tradicional, entonces menos transformada. Hay que señalar aquí, sin embargo, la dificultad para los estudiosos en reintegrar el sentido de mucha de la información de las fuentes coloniales tratando estos temas. Además de las dificultades heurísticas, esto se debe en gran parte a que —a diferencia de los aspectos económicos y de organización social— la antropología andinista, en realidad, no ha alcanzado aún del todo una visión sintética sobre el pensamiento religioso y cosmológico nativo andino, la cual permitiría organizar una consulta y comparación más sistemática entre los documentos tempranos y la bibliografía etnográfica.

Además de la necesidad de una doble aproximación antropológica e histórica, esta ausencia de una reconstrucción teórica completa del «primer piso» sobre el cual operó la transformación religiosa, resulta arduo para los estudiosos —y quizás prematuro— desenredar la complejidad de ese proceso, del que los documentos relacionados a la llamada extirpación de las idolatrías son testigos excepcionales. De hecho, Mills concluye que la investigación sobre estos materiales está, a pesar de todo lo avanzado, todavía en un estado inicial (1997: 11)².

En esta oportunidad quisiera tratar sobre la información, bastante delimitada, contenida en un documento de 1621 proveniente del fondo documental ya mencionado. Se trata de una corta causa de idolatrías perteneciente al final de la primera ola (1608- c.1622) de la institucionalizada «Nueva Extirpación», como la calificó recientemente Duviols (2003: 25). Además de los rituales motivos de las acusaciones, el documento trata suficientemente bien el contexto religioso general como para intentar reintegrar la práctica curativa en la que me enfocaré —y los otros dos rituales que me servirán de apoyo en la interpretación— en los términos más amplios y conocidos del sistema religioso y de pensamiento implicado. El citado testimonio proporciona una descripción relativamente temprana de un procedimiento bastante frecuente en el llamado «curanderismo nativo» en los

---

² Una buena introducción sobre la historia y métodos desarrollados por la antropología histórica —concebida más como un campo de confluencia que como una rama de cualquiera de ambas disciplinas— puede ser revisada en el libro de Viazso (2003), recientemente editado en nuestro medio. Discuto algo más estos aspectos metodológicos en el acápite 7.

Andes y América, en general, tal como se ha observado etnográficamente: la «limpia» o frotación del cuerpo empleando diversos objetos (Polia, 1996: 582). Sin embargo, aquí se emplea una piedra marcada con metal, en un ejemplo no documentado de una práctica semejante en la documentación andina colonial, lo cual atrajo mi interés, pues el ejemplo parece tener más relación con prácticas nativas originales³.

1. EL DOCUMENTO

El documento se conserva, incompleto, entre los expedientes de la mencionada sección del Archivo Arzobispal de Lima⁴. La causa fue seguida por fray Lázaro Sánchez en el pueblo de San Agustín de Guaquis, corregimiento de Yauyos, a Cristóbal Curis Ananpa, anciano «sacerdote» y «hechicero» andino, y luego implica a Domingo Parian, otro anciano «sacerdote» y a Inés Cancho Molloc, hermana de este último. El personal visitador estuvo formado por fray Lázaro, un notario, Jusephe de Valderas y un «lengua» o traductor indígena, don Felipe Colque Vilca. No se menciona lengua o traductor indígena en ninguna ocasión.

El juicio no tiene o conserva la llamada «cabeza de proceso» con la acusación inicial, sino que empieza directamente como «la dicha ynformacion que ba proçediendo contra Cristoval Curis Anampa» (1r) con el testimonio del primer testigo, un don Gerónimo Porrez, del pueblo de Vitis —que bien podría ser un gobernador o funcionario indio—. Es el único acusador que porta el título, y cuyo testimonio podría ser considerado lo que queda de la acusación inicial, que en estos procesos finalmente solía ser una delación por otro indígena.

Luego desfilan dieciséis testimonios breves de diversos testigos, todos indios. Por sus contestaciones se deduce que están siendo interrogados específicamente sobre las prácticas curativas a las que han sido sometidos por Curis —pero una de ellos, Magdalena Tunqui, implica también a Domingo Parian, y menciona otra clase de ritos—. Estas contestaciones han sido, en general, la principal fuente de nuestra información sobre la práctica principal objeto de estudio, efectuada sobre todo por Curis para ganarse la vida, pero también, como veremos, por Parian.

³ Uso para fines comparativos información de documentos posteriores al mismo fondo. Por otro lado, M. Polia, que ha realizado un prolongado estudio antropológico de este tipo de prácticas en la sierra de Piura —y ha compulsado exhaustivamente el contenido etnohistórico de las *cartas annuas* jesuitas que ha publicado con las demás fuentes de este tipo (1999)—, menciona haber hallado solo una referencia documental de una práctica semejante usando piedras, en Polo Ondegardo (Polia, 1996: 582). Pero la referencia, aunque menciona «sobas», no especifica piedras usadas para la frotación, sino «pedrezuelas» entre otras cosas extraídas al final del cuerpo. Su estudio de 1996 ofrece, en cambio, varios ejemplos etnográficos actuales de las mencionadas «limpias» empleando piedras en la «soba», que emplearé más adelante.

⁴ Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías y Hechicerías: Legajo 1, expediente 16 [Yauyos] (1621); ver Gutiérrez Arbulú (1995: 108). Ha sido mencionado brevemente en los estudios de Cock (1992) y Mills (1997). Hay algunos datos sobre el pueblo de Guaquis a la llegada de los inkas y luego de los españoles en el documento de 1592 publicado en Espinoza (1981).

En el f.11r se inicia una «Ynformación» contra Domingo Parian y su hermana Inés Cancho. Dos testigos más confirman y dan más detalles de las prácticas con el *chanca* señaladas por Magdalena Tunqui. Más adelante, en el f.12v fray Lázaro ordena la captura de los tres acusados, como «sacerdotes de la ydolatria», manda a Felipe Ancos, fiscal o auxiliar de la doctrina, que los encierre en prisión, y allí mismo se nombra a don Cristóbal Caroa [Carhua] Ñaupá, *kuraka* segunda persona del pueblo, como procurador de los tres acusados. Enseguida se les toma confesión, y les interroga directamente sobre los cargos que el visitador ha colectado de los testigos anteriores. La confesión de los dos principales acusados trae muchos datos sobre su culto al *chanca* (véase más adelante), que preocupaba bastante a los extirpadores —no me he detenido mucho en esta información, conectada pero en realidad distinta—.

Nuestro documento tiene las ventajas de su fecha relativamente temprana (1621), siendo los dos principales procesados ya ancianos al momento de la causa —se les juzga allí como sacerdotes y hechiceros—. Dada la naturaleza del interrogatorio inicial, el documento enfoca, como veremos, de manera casi etnográfica en la principal práctica curativa descrita, y aborda también otras dos de tipo más ritual usando «aras» o altares de piedra en contexto de culto tanto al *chanca* como a los dioses-montañas. Se observa en el testimonio que la «transculturación» de los procesados —por emplear provisionalmente un término— es todavía escasa, consistiendo, como se ha podido observar en las primeras etapas de los contactos entre las culturas tradicionales y Occidente, sobre todo en una asimilación de algunas prácticas europeas a los propios patrones culturales⁵.

2. CRISTÓBAL CURIS Y DOMINGO PARIAN, SACERDOTES DE RASU YACOLCA

El personaje principal del proceso es Cristóbal Curis Ananpa, que tenía al momento del interrogatorio «más de sesenta años» y era «çiego ynpedido de los [ojos]» (13r). Se declaró natural del pueblo de Guañe [San Cristóbal de Huañec] —cerca a Huarochirí— y era casado con María Yanas, del pueblo de Guancaya (10r), de la doctrina de Laraos, donde «vive tiempo de siete años» (10r). Pertenecía allí al ayllu de Chiquián (1r) y tenía una estancia, llamada Tampucocha, donde criaba «treinta cabeças de pacos... dedicados al ydolo llamado Guaman Yaco» (13r)⁶. Declaró que en la visita de Francisco de Ávila fue ocultado por los *kurakas* de su ayllu y no fue «encartado» (anotado en la lista de Ávila) como sacerdote, pero esta vez, dada la naturaleza de las denuncias, sí fue directamente acusado de «sacerdotiço» (1r)⁷.

⁵ Dado lo novedoso de la información —y que muchas veces el tipo de lectura atrae interés sobre un documento— considero pertinente su publicación en un futuro próximo, ya que esta vez el tratamiento analítico es lo que prima.

⁶ Una testigo dijo después que, comparado con ella, Curis «... hera rico y tenía llamas» (f. 4v). Las referencias documentales sin otra indicación aluden al expediente mencionado, y se incorporan algunas aclaraciones entre corchetes a las citas textuales del mismo.

⁷ La mencionada visita de Ávila comenzó a principios de 1610, y en 1615 declaró haber visitado Huarochirí, Yauyos y una parte de Jauja. La lista elaborada en esa ocasión no ha sido ubicada (Duviols, 1966: 225-226).

Su coacusado, Domingo Parian, declaró en el interrogatorio tener más de setenta años y era también ciego. Fue encartado y castigado por Ávila en la mencionada ocasión (14v), y declaró tener en su poder seis *pacos* y «dos guacays»⁸ del ídolo «Raso Llacolca» (14v). Su hermana Inés Cancho Molloc fue también castigada y «encartada» por Ávila «por saçerdotisa» y dijo que «a buuelto a reinsidir en lo propio de antes mochando a los ydolos Raso Llacolca y a la Chanca» (16r).

En efecto, ambos ancianos eran aún sacerdotes del dios-montaña Rasu Yacolca, al cual Parian llamó también Guaman Yaco e identificó, quizá tanto geográficamente como en términos religiosos, como un «çerro cubierto de niebe que está junto a Pariacaca...» (15r)⁹. Curis declaró específicamente en el interrogatorio que «[hace] más de treinta años que usa el dicho ofiçio porque sus padres lo u/saron y ansimismo sus abuelos» (13r-v). Dos testigos precisaron más detalles. En una primera declaración, Magdalena Tunqui dijo haber visto llegar a Curis de casa de Domingo Parian, pues

«por estar enojado el ydolo Nina Curi [*literalmente* rayo de fuego]... le avía quemado todo el cuerpo al dicho Domingo Parian y ansi le avía pedido el sacrificio por él para que el dicho Nina Curi se desenojase» (4v).

Luego de realizar un ritual —que describimos en el acápite 3— Curis

«dando un soplo hacia las piedras [usadas en el ritual] ynbocaba al cerro llamado Rasu Yacolca que era ydolo deste sacerdote con yntento de que aplacase al dios Nina Curi y acabado este sacrificio hiço otro con una llama pequeña...» (4v).

Más adelante, Catalina Tunsu Yana, testigo más cristianizada, declaró que en una ocasión Cristóbal Curis

«le dijo que por qué no tenía cuydado de sus llamas que todas se le morían y ella le respondió que no se le daba nada por las llamas y que Dios hiçiese lo que fuera servido» (6r).

Pero Curis le volvió a decir que «... le trujese chicha papas y coca para ofrecerlo todo al çerro llamado Raso Llacolca» (6v) y aunque Catalina declaró que no quería, Curis le dijo entonces (con toda precisión):

«que no balia nada Dios sino el ydolo Rasu Yacolca y asi esta declarante persuadida deste dicho saçerdote le llebó la coca chicha y papas y con ello hiço sacrificio y mochó con él juntamente al idolo Rasu Yacolca» (6v).

Por su parte, Domingo Parian dijo que

⁸ Aparentemente llamas destinadas a los ritos; ver referencias en Santo Tomás (1951 [1560]: 279, *guacallama*; 306, *llama*) y Guaman Poma (1980 [c.1615]: 839 [909], 837 [906]) sobre un tributo propuesto para su posesión, más alto que para los *pacos* [alpaca].

⁹ Los dos nombres con los que se refieren a la montaña son virtualmente sinónimos, queriendo decir «dios-montaña agua» y «dios-montaña colca (depósito) de agua». La Carta Nacional a 1:100 000 no registra con este nombre ninguna montaña o glaciar. Rasu Yacolca es probablemente uno de los glaciares de la cordillera de Pariacaca (zona de intersección de las hojas 24K, 25K, 24I y 25I). Agradezco a Maritza Ñuñonca Lupo su ayuda con el significado de los nombres de los glaciares.

«cada mes haçia sacrificio ordinario al çerro Guaman Yaco [...] para el aumento de sus llamas y conserbaçion de vida y para que le diese vista y este ordinario sacrificio lo haçia con chicha coca molloc y con çanco que es maçamorra de mayz» (15r).

Luego, Inés Cancho declaró que «de dos a dos meses haçian este sacrificio al ydolo Raso Llacolca por su salud y aumento de sus llamas» (16r) y que Inés Asto, del ayllu Ychoca, le había *mingado* «para que hiçiese sacrificio al ydolo para aumento de sus llamas» (16r). Inés Cancho Molloc, la hermana de Parian, parece ser la única sucesora en el culto, y no aparecen datos ni acusaciones sobre otros sucesores. Curis y Parian eran ancianos y tullidos, y se tenían que mantener también como curanderos —no aparecen datos en el documento sobre que se les haga *minga* como sacerdotes— pero podremos ver en este caso la conexión entre ambas funciones en términos de la ideología religiosa subyacente.

3. «HIÇO UNAS RAYAS...»: EL RITUAL CURATIVO DE CRISTÓBAL CURIS

Aunque el cargo más grave del juicio es la condición de «sacerdotiços» de Rasu Yacolca de Curis, Parian e Inés Cancho, buena parte de las declaraciones iniciales de los testigos incriminando a Cristóbal Curis aluden, en realidad, a una aparentemente simple práctica curativa. En efecto, el primer denunciante, «un yndio que dixo llamarse don Geronimo Porres» (1r), acusa a Curis de haber llegado a casa de su hermano «... con decir de querelle curar usando de sus ceremonias» (1r), y que luego de ingresar a donde estaba el enfermo, quien «no sabía el mal que tenía mas de que se sentía con gran flaqueza y que se yba secando» (1r), llegó a él

«y le tomó las piernas juntas hambas a dos se las enpeço a tantear y bajándose por una piedra que alli estaba que la [ha]ví traydo una hermana de este declarante y tomando un topo [*prendedor*] de plata que pidio a la hermana del susodicho enpeço a hazer unas señales y rayas con el dicho topo en la dicha piedra *que es la ceremonia que ellos usan*» (1r; énfasis nuestro).

«Hechas estas rayas...», luego

«tomó unos ajos y untando la dicha [*piedra*] con los dichos ajos... le refregó el cuerpo a este dicho declarante todo el cuerpo con ella y... hechó la dicha piedra dentro de un mate de agua la qual mandó / luego berter el dicho ydólatra y antes de bertella hiço una demostraçion de que deçia la oraçion de Padrenuestro por dalles a entender que lo que haçia era cosa liçita y buena no sabiendo como no sabe reçar de ninguna manera y... les dijo estaria al punto bueno» (1r-v).

Una segunda testigo acusa a Curis de haber llegado a buscarla estando «enferma en la cama de dolores de barriga» y

«que pidio le trujase una piedra pequeña y unos ajos... y que asimismo le tomo un topo de plata pequeño y haçiendo con él unas rayas en la dicha

piedra y luego la untó con ajos y estando untada hiço el susodicho la señal de la cruz y luego... le untó todo el cuerpo con ella haçiendola desnudar de sus bestidos» (2r).

Luego tomó otras dos piedras, «las quales estaban ya rayadas con el topo», y le mandó «las quemase y hechase dentro de un puño o mate de agua y que le mandó bebiese de aquella agua» (2r). Volvió a visitarla en algunos días y «por estar presente algunos yndios con ella no le dijo cosa alguna» (2r).

Después, Magdalena Chumbi declara haber llevado a su pequeña hija muy enferma donde Curis por propia voluntad, el cual, tras efectuar la misma ceremonia con dos piedras y un topo, le dijo que «sin duda se avia de morir la dicha su yja» (3r). A Martín Sulca, a quien «dolía el coraçon» y «bino muy enfermo de Lima» (5v) le pidió igualmente una piedra y unos ajos y

«pidiendole alguna cosa de plata para haçer la çeremonia sacó este declarante medio real y se le dio con el qual hiço unas rayas en la dicha piedra y untó con los dichos ajos» (5v).

Le untó pies y manos con la piedra y la echó en un mate de agua, con la cual lo roció «haciendo que reçaba... y hecho esto bertio el agua con la dicha piedra y que le dijo que estaria bueno» (5v). Luego de curar a la hija de Catalina Ranti Chumbi, le pidió que echase la piedra al río, pues «en ella yba toda la enfermedad» (9v).

Otros dos testimonios ofrecen variaciones significativas. Pedro Llacolca narra que Curis llegó a su casa a cobrar dos reales que le debía su padre. Pero halló a Pedro enfermo, y

«bisto que le bió mandó al dicho su padre que le trajesen una piedra y un poco de cobre de un candelero y unos ajos y que le curaria y traydo que se lo trajeron hiço unas rayas con el cobre en la dicha piedra y untandola con los ajos untó a este declarante y le sobó todo el cuerpo y que luego le roció con un poco de agua a modo de agua bendita diciendo que lo era y dijo que él haçía curas del dicho modo a los españoles y que se lo pagaban muy bien...» (3v).

Es posible que el metal de menor valor escogido en este caso tuviera que ver con la deuda —en reales de plata— que le tenía el padre de Pedro a Curis. En efecto, a Ana Tasca Chumpi, Curis le pidió las piedras, ajos y tres patacones (pesos de a ocho reales) «porque los españoles le pagaban así» (7r) y al responderle ella que no los tenía por ser pobre, tomó la piedra «sin señalarla como a otras avía hecho y untandola con los ajos le untó con ella...» (7r). Finalmente, a Diego Parian, enfermo hace más de un año de una rodilla, le curó luego del procedimiento expuesto tocándole la rodilla con la piedra, más untarle con la «yerba de la Chilca y altamisa» (9r)¹⁰. Mencionemos ahora que entre las cosas que tenía Curis «para

¹⁰ La Dra. Carmen Beatriz Loza me proporcionó gentilmente datos etnobotánicos de estas dos plantas, que obtuvo en Bolivia. La primera, *chilca*, es la *Baccharis prostrata* y la segunda es la *Ambrosia peruviana*. Refiere haber consultado sobre su uso a curanderos kallawayas que le dijeron que eran plantas de naturaleza caliente y aptas para el reumatismo articular y la inflamación. Sugirieron que debieron usarse a modo de una compresa o parche de hojas frescas.

sus supestejiones [sic] y mal oficio» en su estancia y sobre una sepultura en «unas dos bolsillas de paño azul» estaban «... dos reales de plata y un pedacito de oro para tocar» (13v)¹¹.

4. ALGUNAS COMPARACIONES ÚTILES

De este modo, el ritual curativo de Curis, que también usa Parian —y el documento dice que era, como vimos, «la ceremonia que ellos usan»—, consistía en frotar el cuerpo o las partes afectadas del paciente con una piedra untada con ajos a la que previamente se habían hecho ciertas rayas con una pieza de metal (en la mayor parte de casos, plata) y arrojarla luego «con el mal» al agua de un mate que se vierte con este propósito al suelo o a un río.

Al respecto, en el trabajo mencionado al principio, M. Polia señala que la finalidad de la «limpia» actual es liberar a la persona de «contagios» adquiridos mediante el traslado del ente patógeno inmaterial del cuerpo del paciente a los objetos curanderiles que tienen la propiedad de absorberlo. Luego de un restriego o frotación del cuerpo con diversas clases de objetos —llamados «artes» en el área de la sierra de Piura estudiada por él— se produce la expulsión del «contagio» por medio de la operación ritual del «despacho» o «botada» (1996: 566).

Polia relata asimismo varias «limpias» presenciadas por él, incluyendo algunas empleando piedras. En una de ellas, en que se cura una rodilla, se usa «una piedra oscura, de forma ovalada» —que es denominada «huaca curandera»— y al final de la operación, se arrojan las hojas de tabaco usadas para la cura en dirección a la cordillera, en un procedimiento análogo a una de las curas mencionadas de nuestro documento¹². Sin embargo, las piedras mencionadas en los rituales de Curis y Parian parecen ser piedras corrientes, recogidas en ese momento y más bien consagradas en ese instante con las rayas de metal, aspecto que trataremos más adelante.

Para comparación agregamos ahora la mención a una práctica conectada a la descrita en una causa de idolatrías de 1660 en Huarochirí¹³. En ella, uno de los testigos acusó *in articulo mortis* al «hechicero» Lorenzo Yacja Yauri de haberles efectuado hacía siete meses, a él y su familia, una «soba» con un cuy blanco, que hizo luego arrojar hacia el río en una quebrada (9r). Luego:

---

¹¹ «Tocar» en este contexto se refiere a uno de los procedimientos que en la época usaban los españoles para determinar la ley de los metales preciosos. Consistía en rayar el metal con la piedra de toque y calcular dicha ley por comparación con el color de otras rayas hechas con pequeños trozos de metal de ley conocida. Aquí se usa para describir el uso del pedacito de oro de Curis en el procedimiento ritual descrito, uso análogo al «toque» para los observadores españoles.

¹² Se citan otros ejemplos de «limpias» con piedras, incluyendo las invocaciones usadas, en las páginas 577-578. En relación a la práctica de arrojar la piedra a un mate de agua y vaciarla al suelo o a un río, podemos citar la siguiente: «... males que se vayan [váyanse] al mar y no regresen donde su dueño».

¹³ Ver los datos de este documento en la sección final de referencias citadas (AAL, *Idolatrías y Hechicerías*: leg. 3, exp. 16 [Huarochirí]).

«le pidió a este declarante una piedra que es la que manifiesta [*trajo a los extirpadores*] i ella [*¿él?*] con la coca mascada señaló la piedra y con las chaquiras y el topo de su muger y con el recado [*pequeño paquete*] que traya hizo en secreto otras cosas que no la[s] vido este declarante i le dixo que guardase la dicha piedra en su casa seis meses y la dicha piedra tenia señales de rayas con cosa de plata y de otra[s] piedras y manchas verdes de color de coca...» (9v).

En este caso de Huarochirí, la «soba», absorción y arrojo o «despacho» de la enfermedad se efectuó con el cuy, mientras la piedra con las rayas de metal, de coca y de «otras piedras» —aunque líneas adelante, como se ve, el documento hace referencia más bien a *chaquiras*— debía conservarse al cuidado del paciente por un tiempo.

5. RITUALES CONECTADOS EMPLEANDO PIEDRAS PLANAS RAYADAS Y LA «CHANCA»

Volviendo a nuestro documento de Yauyos, señalaré que en él figuran dos rituales que emplean elementos comunes al ya descrito —y uno de ellos al poco documentado «ídolo chanca»—. No me extenderé sobre ellos, sino solo en lo que puedan servir para ayudar a dilucidar el sentido del ritual curativo descrito. Recordemos brevemente que el *chanca* o *marco* era un ídolo de piedra al cual los extirpadores describieron como equivalente a los lares y penates romanos (Arriaga, 1999 [1621]: 35; Avendaño [1617] in: Duviols, 2003: 716), y que era descrito como «ynterprete del ydolo mayor [*waka*]» (*Annua* de 1571 in: Polia, 1999: 199). Era poseído por el grupo parental del adorador, se guardaba en su casa y aparentemente se heredaba de una generación a otra¹⁴. Una característica importante de su función era la de ser un oráculo intermediario a través del cual se podía interrogar a los dioses mayores, y la consulta involucraba en varios casos arrojarla y observar su caída¹⁵.

En nuestro proceso, ambos encausados principales adoraban al *chanca* en un contexto todavía bastante nativo. Curis escondía en las mencionadas bolsillas de paño azul, «una piedra ques idolo llamada Chanca o Marco untada con sangre y

¹⁴ Ver el resumen de F. Salomon del tema dentro de un estudio etnográfico publicado recientemente en esta revista (2002), con un repaso de las fuentes coloniales y la descripción y análisis de una práctica contemporánea conectada, pero usando grandes dados de madera. Hay otro tratamiento de los chancas a partir de los documentos coloniales de la idolatría en el capítulo III del mencionado libro de Mills (1999). La «illa ganadera» grande exhibida por un campesino en Cerro La Cruz, Samanga (Polia, 1996, t. 2: foto 25) parece más próxima a las descripciones tempranas coloniales de los *chancas*.

¹⁵ «... esta piedra tiene vna señal en la una parte. y despues que adoran. al ydolo mayor q. se //lama guaca echan. esta piedra. como quien echa dados y si sale la señal dizen q. se les conçeden lo que piden. y si no [...] enpieçan allorar y entonzes hazen. sacrificios para aplacar al ydolo...» (*Annua* de 1571 [Huarochirí] in: Polia, 1999: 199). Otra referencia breve es la mencionada relación de Avendaño [1617] in: Duviols, 2003: 715.

molloc» (13v) y dijo que era «ydolo al qual en su casa haçia sacrificio» y que «echó las suertes» con él «diciendo que dijese a su alma que estuviere buena y que le trujese a su casa con salud» (13v). Un testigo narró que, en una anterior ocasión, Leonor Maybay Chumbi, hija de Curis, llegó a la casa de su padre con una llama pequeña y un cántaro de chicha, y pidió específicamente que el sacrificio se hiciese al «ídolo Chanca o Marco que es una piedra pequeña» «... para el multiplico de sus llamas» (6v). Domingo Parian da más detalles sobre el contexto parental y las formas del culto y consulta al *chanca*, que no examinaremos aquí.

Unos rituales que sí nos interesan involucran, como veremos, otro tipo de piedras, lajas planas, «a manera de ara», sobre las que también se trazan rayas. El primer ritual de este tipo se describe cuando Juan Yauli acusa a Parian de haber llegado a su estancia y observado «como estaba tan pobre que ni tenia multiplico de llamas ni mayz ni otras cosas y que su hijo se le habia muerto» y que le dice que «procurase haçer sacrificio a la Chanca y tendría hacienda y muchos bienes» (11r). Le mandó traer «el mollo y un cántaro de chicha» (11r) y

«sacó la Chanca el dicho Domingo Parian y poniendola ençima de otra piedra mayor a manera de ara [la *laja*] hiço unas rayas en la dicha piedra grande con un pedaço de plata corriente puesta ençima la dicha Chanca y ansimismo tocando¹⁶ en la dicha piedra con el dicho molloc» (11v).

En este caso las rayas son simples trazos con el metal o el *mullu*, similares a las mencionadas en el ritual curativo. Luego Parian:

«tomando en la mano la dicha piedra rayada y tocada sopló ofreciendo con el sopro aquello al dicho ydolo y Chanca y dijo que luego derramó la dicha chicha en el suelo debajo de la dicha piedra y Chanca ofreciendoselo» (11v).

También Ynes Cancho Molloc lo «persuadió muchas veces» de hacer esta ceremonia. Un ritual conectado, mencionado parcialmente más arriba —finalmente es el mismo— está a cargo de Curis y se dirige directamente a la deidad mayor, Rasu Yacolca, sin el intermediario *chanca*. En él, como vimos, Curis pedía a su dios-montaña que intercediese ante el dios-rayo Nina Curi, que había quemado a Domingo Parian. Lo hizo

«cogiendo unas piedras pequeñas al modo de aras en las cuales hiço unas rayas con plata corriente coca y molloc que es una concha del mar dando un sopro haçia las piedras ynbocaba al cerro llamado Rasu Yacolca que hera ydolo deste saçerdote»¹⁷ (4v).

Luego hizo otro sacrificio con una llama pequeña (4v). Aquí, a juzgar por los datos etnográficos que mencionaremos más adelante, las «rayas» parecen haber estado hechas más bien con trozos de metal, hojas de coca y polvo de *mullu*. Por tanto, tenemos dos rituales utilizando piedras planas como aras o altares, donde

¹⁶ Ver nota 12 sobre el significado de «tocar» en este contexto.

¹⁷ En otra sección el documento precisa que Curis tiene escondidas en unas bolsas «tres piedras a modo de aras sobre las que haçian el sacrificio» (13v).

se hacen «rayas» con metal, *mullu* y en el segundo caso, hojas de coca. En el primer caso se coloca al chanca como objeto sagrado a recibir las ofrendas y en el segundo se orientan las 'rayas' con las ofrendas hacia el dios-montaña y se las sopla hacia él¹⁸⁻¹⁹.

6. UNA INTERPRETACIÓN DE LOS RITUALES DESCRITOS

Utilizaremos en la discusión de los rituales descritos algunos datos de etnografías que incluyen material relacionado al culto a los dioses-montaña en los Andes²⁰. Quizá debamos empezar por los rituales descritos al final, involucrando pequeños altares de piedra. Los ritos allí efectuados lo son, o bien de la montaña misma, o, aparentemente, de su «representante», el chanca familiar. La significación de ellos se aclara con la observación de Ulpiano Quispe de altares semejantes plenamente funcionales y sucesivamente más complejos en la región del río Pampas en Ayacucho. Las más conectadas resultan ser las mesas-altares de piedra en el suelo, con estructuras conexas en una pared donde se colocan los objetos de adoración (1969: figs. en pp. 65, 72, 82). De tamaño cada vez mayor y estructura sucesivamente más compleja, Quispe las describe primero en una casa en Choque-Huarcaya, luego en los «altares» de las estancias en Huancasancos (figs. en pp. 65 y 72) y también en la casa comunal de Caracha (fig. en p. 82), en contextos de adoración a los *wamani* durante los rituales de la herraña²¹.

¹⁸ Los rituales están dirigidos a la deidad principal o a lo que en realidad parece representar su versión portátil: el ídolo *chanca* que se conservaba en casa. En ese sentido, hay que recordar la observación clásica de Evans-Pritchard (1956) respecto a que el «encajamiento» o inclusión sucesiva de las unidades sociales en la sociedades tradicionales segmentarias también se refleja en las representaciones religiosas, con los sectores menores adorando sus particulares versiones protectoras de la divinidad mayor. En el caso de los *chancas*, tal jerarquización religiosa parece explícita en un pasaje del manuscrito de Huarochirí. En él, la hermana de Pariacaca, la diosa regional mayor Chaupiñamca —en realidad, sus cinco avatares— se dirige/n a sus adoradores preguntándoles si habían seguido el orden de preeminencia: «... si venían según las instrucciones de su conchuri [término para el chanca en Huarochirí], de su padre o de su antepasado. Si respondían que no, les decían que volvieran y que consultaran primero a sus conchuris» (Taylor, 1987: 236-237).

¹⁹ Siguiendo esta lógica, la «peaña» propiamente dicha de la ceremonia de la «huayrona» en el pueblo de Pacota (Salomon, 2002) representa probablemente a la montaña sagrada, mientras los dos grandes «dados» de madera parecerían ser sustituciones de origen colonial de *chancas* originales de piedra representando las deidades de las mitades del pueblo (ver la forma de los dados españoles excavados en el Fundo Pando expuestos en el Museo Arqueológico «Josefina Ramos de Cox» en Lima).

²⁰ Tempranamente H. Favre señaló, a partir de datos etnográficos de Moya, en Huancavelica, la existencia de lo que llamó un *complexe wamanique* andino (1967: 138). Numerosas etnografías posteriores, como Quispe (1969), Palomino (1984 [1972]), Isbell (1978), Bastien (1996 [1978]), Arroyo (1987), Allen (1988), Flannery et al. (1989) y Fernández Juárez (1997) lo han establecido e incluyen abundante información sobre el asunto, al tratar temas de religión, cosmología y ritos en los Andes. Pero, hasta donde conozco, ninguna etnografía se ha centrado específicamente en el tema. Solo los trabajos de Martínez (1983; 1989a; 1989b) se han enfocado, de manera preferencial, en las montañas andinas como sistemas clasificatorios.

²¹ Los ejemplos más complejos ofrecidos por Quispe son obviamente sincréticos, pero hay que añadir que la forma más básica de este complejo «mesa-altar» es comúnmente observable en habitaciones arqueológicas, especialmente en las más conservadas habitaciones de piedra inkas, en que suelen conservarse tanto la mesa de piedra del suelo como la pared con sus hornacinas.

Otra correspondencia bastante clara, aunque involucra más bien una mesa textil, aporta el significado de las rayas. Se encuentra en la descripción de una herranza en Chuschi por Isbell, aparentemente representando a la tierra y sus surcos. Sobre sus líneas tejidas se trazaron también rayas con *llampu* —un polvo de arcilla roja o blanca mezclada con harina de maíz— y se colocaron hojas de coca y trozos de oro y plata crudos en las líneas antes de iniciar una oración dirigida a los *wamani*. Se señaló además al ganado a marcar con tres rayas de *llampu* (Isbell, 1978: 159-161; ver fotografía en la lámina 12). Otro elemento, el de «niveles», resulta evidente de un pasaje de la etnografía de la comunidad de Kaata, en Bolivia, enfocada en sus relaciones con su montaña, estudiado por Bastien (1996 [1978]). Allí se dibuja la mesa altar que representa físicamente, en una transformación moderna, la montaña sagrada de la comunidad durante la fiesta de los muertos, una mesa occidental propiamente dicha con tres niveles y un ápice con una cruz y naranjas simbolizando «el cielo de los santos y el sol» (Bastien, 1996 [1978]: 216)²².

El sentido que deducimos de unir estos conceptos de adoración a los dioses-montaña, superficies planas con rayas y representación de «niveles» del cosmos en lo que se refiere a nuestro documento de 1621 es que —para empezar con los rituales más complejos señalados en el apartado 3— al dibujar las rayas en las piedras planas como aras, se habrían trazado representaciones esquemáticas de niveles del mundo o de la montaña misma; estando la divinidad en el ápice, sea el *chanca* en un caso o figurativamente la montaña misma en el otro.

Sería interesante poder decir algo de la probable significación de las sustancias empleadas como ofrenda y para simbolizar cada uno de los niveles en nuestro documento —y aparentemente también en el de Huarochirí—. Posiblemente, la coca esté asociada al nivel más bajo de la montaña, primordial y del agua del subsuelo, mientras que los metales, especialmente plata, pero también oro, estén asociados al nivel medio, el interior de la montaña, como en los mitos y leyendas contemporáneas. El *mullu*, alimento de los dioses, probablemente esté asociado sobre todo al nivel superior, al agua de las lagunas y glaciares de la parte más alta de la montaña (origen del agua de los ríos).

De esto resulta, directamente, el posible significado del detalle, aparentemente trivial, de las rayas simples de metal en las piedras usadas en el ritual curativo en que me he enfocado. De lo expuesto anteriormente en el caso de los dos rituales más complejos podemos desprender que las rayas de metal le daban el carácter de fragmento de la montaña sagrada o de la montaña misma a la piedra empleada en la curación, que así adquiría el poder de la montaña y se empleaba para frotar al enfermo y sanarle. Inclusive se observa claramente en el documento que los metales empleados por Curis eran elegidos clasificatoriamente entre oro, plata o cobre, de acuerdo al rango de la persona y a lo dado a cambio de sus servicios²³.

²² En el conocido artículo de Zuidema & Quispe (1989 [1967]) tratando etnográficamente el sueño descrito de una informante de Sarhua, la señora Chaqiri, ella incluso describe detalladamente cinco niveles antes de llegar al cielo y poder ver allí a Dios.

²³ Esta interpretación se vio reforzada cuando tomé conocimiento de que subsistía la práctica de frotar con piedras talladas en forma de cerros, en ceremonias curativas contemporáneas efectuadas por maestros sanadores norteños en Lima. Agradezco las referencias precisas, que merecen exploración aparte, al Mag. Sabino Arroyo y a Elizabeth Caviedes Torres.

7. ALGUNAS ANOTACIONES METODOLÓGICAS

De esta manera, he tratado de restituir parte de su significado a las prácticas registradas por los extirpadores en este documento de 1621, encontrando que, en general, se inscriben bastante bien en el cuadro del culto a las montañas en los Andes, tal como lo describe la literatura etnográfica citada. Mi intención no ha sido, obviamente, embarcarme en un estudio extensivo del tema del curanderismo nativo colonial²⁴ ni extender demasiado las comparaciones con datos etnográficos, sino hacer uso más bien de conceptos generales que ya se pueden considerar bien establecidos a partir de las abundantes etnografías y el tratamiento teórico de los temas de cosmovisión y ritual andinos —a pesar de estar, como señalé antes, todavía incompleto—. En este caso usé como tales patrones generales el culto a las montañas y algunos de sus rasgos, y la concepción de la división del universo en niveles con sus representaciones particulares asociadas —propia, además, del pensamiento nativo americano en general—. Como patrones algo más particulares, usé las representaciones en piedra de las deidades en sí, tan propias de los Andes, y el dibujo del concepto de niveles en una variedad de soportes planos, de los que aquí usé «altares» de piedra semejantes a los del documento y mesas textiles, todos observados y descritos etnográficamente.

Así, este estudio solo debe considerarse como un ensayo metodológico que trata de mostrar, en un ejemplo muy circunscrito, cómo los notables avances de las últimas décadas en el conocimiento de patrones sociales —y, en este caso, de representaciones— de la cultura andina, nos ponen hoy en mejor situación para aumentar las posibilidades de interpretación de la evidencia a veces bastante fragmentaria proveniente de información etnohistórica de este tipo, que muy difícilmente hablará por sí misma. En este sentido, creo que los problemas de interpretación, más que documentales en el sentido clásico, son teóricos, y las posibilidades de uso pueden en ocasiones aumentar dramáticamente conjugando las aproximaciones histórica con las de la ciencia social.

Respecto a la redacción, he seguido aproximativamente el modo empleado por E. Le Roy Ladurie en su clásico *Montaillou...* (1975) en el sentido de agrupar la información respecto a temas y transcribir bastante pasajes de las declaraciones en el expediente para acceder en lo posible a la voz original de los actores —aunque sepamos bien que nos llega, en este caso, a través de los filtros del notario y del propio sesgo del visitador²⁵—.

²⁴ A este respecto, además de los tratamientos más recientes mencionados en la nota 1, hay que citar los anteriores de Cock (1980) y Gareis (1987).

²⁵ Una discusión respecto a la crítica suscitada, en general, sobre este uso de materiales inquisitoriales o equivalentes, en el mencionado libro de Viazzo (2003: 205-239; especialmente: 231-239).

8. EPÍLOGO. «COMPRENDIENDO AL OTRO» PARA LA SUPERVIVENCIA

A pesar de que practicaban el culto en forma todavía bastante nativa, los ancianos Curis y Parian habían integrado elementos culturales europeos a sus prácticas. Como vimos, Curis empleaba ajos —y no la probable original grasa de camélido— en su ritual curativo. En su caso, las palabras sueltas del Padre Nuestro o el fingir que rociaba con agua bendita a su paciente son evidentemente solo estrategias para disimular ante los más jóvenes —que a veces mostraban resistencia a sus procedimientos y que luego manifestaron arrepentimiento al visitador—, pero su actitud ya evidencia comprensión de que las creencias de las generaciones más jóvenes son otras. Un aspecto interesante es que él afirmó que los españoles también eran sus clientes, y que le pagaban bien por sus servicios —tenía incluso, como se vio, la tarifa especial de tres pesos de a ocho para ellos (7r)—.

Significativas resultan también las muestras de buena comprensión de los ancianos de las diferencias, semejanzas y hasta equivalencias entre ambos sistemas religiosos, que coexistían ya buen tiempo para entonces. Curis, aunque había declarado abiertamente en una ocasión que «no balia nada Dios sino el ydolo Rasu Yacolca» (6v), no lo mencionó más ni fue preguntado de esto. En cambio Domingo Parian, que era diez años mayor y dio más detalles de sus creencias indígenas en el interrogatorio, admitió que en público disimulaba sus prácticas con decir «por la señal de la sancta cruz» y el Padrenuestro. Miembro de una generación que no sabía aún callar determinados asuntos, en un momento intentó justificarse en términos de los españoles, diciendo que efectuaba tales prácticas incitado «... por el çopay que es el diablo» (15v).

Intentando entonces cogerle como adorador del demonio, fray Lázaro Sánchez le preguntó si en todas las ocasiones que idolatraba «ynbocaba al demonio çopay y si le llamaba o habló con él alguna bez» (15v). Pero Parian salió rápidamente del paso, aclarando, sin dar su brazo a torcer —e intentando ingenuamente «traducir culturalmente» su creencia a sus interrogadores— que él «nunca jamás habló al demonio en ninguna destas ocasiones sino que solo decía “a Dios a Dios” y que a las guacas tenía por dios»²⁶ (15v).

---

²⁶ Este artículo está basado en el informe final del proyecto 031501085 presentado al Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Referencias citadas

Fuentes primarias

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA, Sección *Idolatrías y Hechicerías*:

Legajo 1, expediente 16 [Yauyos]: 1621. Laraos. Causa criminal de hechicero de oficio seguida contra Cristóbal Curis Anampa, indio ciego, natural de Huañec. 21 ff.

Legajo 3, expediente 16 [Huarochirí]: 1660. Quinti. Causa criminal fecha de oficio de hechiceros contra Lorenzo Jacja Yauri y su muger Juana Tanta Mallao, indios del pueblo de San Lorenzo de Quinti, del ayllu Llaquas. 16 ff.

Fuentes secundarias

ALLEN, C. J., 1988 – *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, 283 pp.; Washington/London: Smithsonian Institution Press.

ARRIAGA, P., 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (H. Urbano, ed.): CXXXI + 199 pp.; Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.

ARROYO, S., 1987 – *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*, 169 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BASTIEN, J., 1996 [1978] – *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, 253 pp.; La Paz: Hisbol.

COBO, B., 1956 [1653] – Historia del Nuevo Mundo. In: *Obras de P. Bernabé Cobo* (F. Mateos, ed.): 2 t.; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 91 y 92.

COCK, G., 1980 – El sacerdote andino y los bienes de las divinidades en los siglos XVII y XVIII. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de bachiller.

COCK, G., 1992 – Sacerdotes o chamanes en el mundo andino. *Historia y Cultura*, **16**: 135-146; Lima.

DUVIOLS, P., 1966 – Estudio biobibliográfico. Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría. In: *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)* (José María Arguedas, ed.): 218-229; Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.

DUVIOLS, P., 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, 882 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESPINOZA, W., 1981 – El fundamento territorial del ayllu serrano. In: *Etnohistoria y Antropología Andina* (A. Castelli, M. Koth de Paredes & M. Mould de Pease, eds.): 93-130; Lima: Museo Nacional de Historia, Comisión para Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia.

EVANS-PRITCHARD, E. E., 1956 – *Nuer Religion*, XI + 356 pp.; Oxford: Clarendon Press.

FAVRE, H., 1967 – Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. *Nouvelle Série*, **61**: 121-140; Aix-en-Provence: Annales de la Faculté des Lettres.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., 1997 – *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*, 250 pp.; Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.

FLANNERY, K. V., MARCUS, J. & REYNOLDS, R. G., 1989 – *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*; San Diego: Academic Press.

- GAREIS, I., 1987 – *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*; Hohenschaften: Klaus Renner Verlag.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 [c.1615] – *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (J. V. Murra & R. Adorno, eds.), 3 t.: XLVI + 1177 pp.; México D.F.: Siglo XXI.
- GRIFFITHS, N., 1996 – *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, XII + 355 pp.; Norman-London: University of Oklahoma Press.
- GUTIÉRREZ ARBULÚ, L., 1995 – Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. In: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII* (G. Ramos & H. Urbano, eds.): 105-136; Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- ISELL, B. J., 1978 – *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, 288 pp.; Austin: The University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies.
- LE ROY LADOURIE, E., 1981 [1975] – *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, 612 pp.; Madrid: Taurus.
- MARTÍNEZ, G., 1983 – Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, **69**: 85-115; París.
- MARTÍNEZ, G., 1989a – El sistema de los uywiris en Isluga. In: *Espacio y pensamiento* (G. Martínez), t. 1: Andes meridionales: 13-108; La Paz: Hisbol.
- MARTÍNEZ, G., 1989b – Estructuras binarias y ternarias en pueblo Isluga. In: *Espacio y pensamiento* (G. Martínez), t. 1: Andes meridionales: 109-146; La Paz: Hisbol.
- MILLS, K., 1997 – *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation (1640-1750)*, 336 pp.; Princeton: Princeton University Press.
- PALOMINO, S., 1984 [1972] – *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, 119 pp.; Lima: Pueblo Indio.
- POLIA, M., 1996 – *Despierta, remedio, cuenta: adivinos y médicos del Ande*, 2 t., 893 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- POLIA, M., 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, 628 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUISPE, U., 1969 – *La Herranza en Choque-Huarcaya y Huancasancos (Ayacucho)*, 119 pp.; Lima: Instituto Indigenista Peruano, Unidad de Investigación y Programación. Serie Monográfica n.º 20.
- SALOMON, F., 2002 – «Huayra huayra pichcamanta»: Augurio, risa y regeneración en la política tradicional (Pacota, Huarochirí). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **31(1)**: 1-22; Lima.
- SANTO TOMÁS, D., 1951 [1560] – *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú. Por el Maestro Fray Domingo de Santo Tomás* (R. Porras Barrenechea, ed.), XXXII + 375 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TAYLOR, G., 1987 – *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- VIAZZO, P., 2003 – *Introducción a la antropología histórica*, 338 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica, Instituto Italiano de Cultura.
- ZUIDEMA, R. T. & QUISPE, U., 1989 [1967] – Un viaje al encuentro de Dios. Narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarcaya. In: *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (R. T. Zuidema): 33-53; Lima: FOMCIENCIAS.