

Dossier

El culto a los cerros en el mundo andino

El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso

Francisco M. GIL GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid
Dpto. Historia de América II (Antropología de América)
fmgilgar@ghis.ucm.es

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ

Universidad de Castilla-La Mancha
Gerardo.FJuarez@uclm.es

Recibido: 9 de noviembre de 2007
Aceptado: 15 de noviembre de 2007

No cabe duda de que el paisaje de los Andes está dominado por cerros y nevados, imponentes protagonistas del paisaje que han influido fuertemente en los modos de pensar andinos. *Apus*, *wamanis*, *awkillus*, *malkus*, *achachilas*, *machulas*, que así es como las gentes de los Andes se refieren a ellos según regiones, se constituyen en elementos de referencia cultural de primer orden. Desde época prehispánica hasta la actualidad han servido de base a las cosmologías y las mitologías, en torno a ellos se han generado creencias y se han desarrollado prácticas rituales, y a ellos se han ofrecido todo tipo de sacrificios, los más importantes, en vidas humanas. La arqueología, la etnohistoria y la etnografía dan buena cuenta de todo ello, aunque por regla general los trabajos sobre cerros o bien pecan de fijarse en localizaciones muy concretas y/o concentrarse en aspectos muy puntuales del culto a los mismos, o bien terminan por caer en una mixtura vaga e imprecisa de aspectos diversos sin realmente prestar a éstos la atención que se merecen en su contexto. Presentada esta acusación, sin embargo, hemos de confesar que en el presente dossier hemos preferido seguir cayendo en el pecado de lo local antes que sucumbir a la tentación de intentar plantear un estado de la cuestión chambón en torno al culto que a los cerros rindieron y siguen rindiendo las culturas indígenas de los Andes. Pese a ello, nos parece que los seis trabajos aquí reunidos, pese a su especificidad, bien pudieran servir al lector interesado como seis modelos de análisis aplicables a otros casos de estudio.

Ahora bien, ¿por qué los cerros? ¿Qué tienen de particular los cerros, referencias estáticas en el orden espacial andino, para despertar entre los habitantes de los Andes un interés mantenido a lo largo del tiempo y resistente a los cambios sociocultura-

les? La respuesta podría ser tan sencilla como que las montañas siempre se han constituido como uno de los escenarios más proclives tanto para la proyección de historias y mitos como para la práctica de ritos de diverso signo; entornos salvajes, potencialmente peligrosos, que diferentes pueblos, en diferentes puntos del Planeta y en diferentes períodos de la Historia han revestido de cierto halo de misterio y de sacralidad. En el caso que nos ocupa cabe sintetizar que para las gentes de los Andes los cerros fueron y son todavía lugares de origen, puntos de orientación direccional, destino de peregrinaciones, espacios económicos, escenarios para rituales y sacrificios, morada de alteridades más o menos extremas, entornos de aprendizaje ceremonial para los especialistas rituales. En este sentido, en su trabajo acerca de los dioses de los cerros en los Andes —hoy convertido en un clásico a veces injustamente olvidado—, G. Martínez (1983: 86-87) llama la atención sobre la «ambigüedad» que rodea a las ideas y prácticas en torno a los cerros, estableciendo así una clasificación según la cual éstos quedan asociados a (1) la provisión de ganados y riquezas minerales, (2) la fertilización de los sembradíos y (3) la protección de la vida, el bienestar de las gentes y la provisión de prosperidad. De este modo, Martínez resuelve que los cerros, o mejor dicho las entidades tutelares que en ellos se localizan, pueden ser a la vez buenas o malas, y se comportarán con mesura o exceso en correspondencia al trato que reciban de los humanos.

De cerros, mitos, ritos y sacrificios trataron prolijamente las fuentes coloniales, destacando en particular su papel como lugares de origen o como puntos sagrados en el paisaje. Lugares de origen de las divinidades, pero también lugares de origen de diferentes pueblos, incluso de humanidades pretéritas, quedando así los cerros ligados a las cuevas, puertas de un mundo subterráneo del que emergen protagonistas de diversa categoría. Cuevas, por ejemplo, como la de Tambo Toco, en el paraje de Pacaritambo, de donde salieron los hermanos Ayar, germen mitohistórico de la dinastía de los Incas, y que en su periplo hasta el Cusco fueron modelando el paisaje a su paso, haciendo prorrumpir a los cerros y abrirse a los valles y las quebradas, pues de los Incas se dice que además de civilizar a los pueblos culturizaron a la naturaleza ordenando sus paisajes (v. gr: Sarmiento de Gamboa 2001 [1572]: 51-61 [caps. XI-XIII]). Unos paisajes humanizados sobre los que se recrean mitos donde las pasiones mundanas se tornan en eje argumental, ciclos míticos protagonizados por Tunupa, Illimani, Illampu, Huayna Potosí, Sabaya, Sajama, los imponentes nevados y volcanes de las cordilleras andinas, titanes en lucha en un tiempo ancestral. Pero también paisajes humanizados en el entorno local, que contribuyen a configurar los límites del espacio social de las comunidades. Cerros que, apelando a relaciones metafóricas, pueden ser considerados como un trasunto de la propia comunidad, y por tanto dotados de un cuerpo humano y por ende social (Bastien 1996).

Asimismo, en tanto que puntos sagrados en el paisaje, los cerros constituyen tanto una de las categorías principales de *huacas* como el entorno más propicio para el establecimiento y adoración de las mismas (Astvaldsson 2000; Sánchez 1999). Una condición en virtud de la cual los cerros se convierten en escenarios para el ritual y el sacrificio, y por consiguiente en beneficiarios de ofrendas y pagos de distinta naturaleza. Cerros-huaca que el pensamiento local ordenará y jerarquizará (Morissette y Racine 1973) en función del poder atribuido a cada uno de ellos, esco-

giendo así a sus favoritos o principales; y es que los cerros se comportan al estilo de los humanos a los que tutelan, reproduciendo sus formas de ejercer la autoridad comunitaria, como sucede con el *Mallku Marani* («el dueño del año») entre los *achachilas* aymaras del altiplano boliviano (Kessel y Cutipa 1998).

Es a estos cerros de primer orden a los que acuden precisamente los especialistas rituales (*yatiris*, *jampiris*, *pacos*, *altomesayoc*, *pampamesayoc*, *ch'amakanis*) dentro de su período de formación, para recibir sus enseñanzas y las de aquellas entidades tutelares que los habitan, y reforzar así la efectividad de sus prácticas, ya sea para ejercer daño o para repararlo. Porque los cerros ejercen como celosos tutores del saber ceremonial; por eso no resulta extraño que sea en sus «calvarios» y cumbres donde los aprendices de «maestro» realizan su toma de posesión y son juramentados (Fernández 2004; Contreras 1985). Por esta razón los cerros son objeto de culto, por su pertinencia en los rituales terapéuticos y por su comportamiento ambiguo en la generación y la sanación de aflicciones y dolencias. Poderosos cerros que el especialista recorrerá figuradamente en sus ensalmos, siguiendo un orden riguroso que van a coincidir con esas titánicas altas cumbres nevadas antes aludidas (Fernández 1998a, 2004; Véricourt 1999).

En cualquier caso, cada comunidad sabe cuál es su cerro de referencia, los que tienen «mejor mano» según lo que vaya a solicitárseles, a los que se sabe cómo atender de la forma adecuada en las diferentes letanías ceremoniales y cómo mejor pagar con ofrendas y sacrificios para que las peticiones surtan efecto (Fernández 2002), aunque en ocasiones la titularidad ceremonial de los cerros está compartida por varias comunidades, y es a éstos adonde, de acuerdo con un mestizaje de antiguas tradiciones indígenas y creencias cristianas, se encaminan peregrinaciones que pueden durar incluso varios días —quizás la más conocida y estudiada de todas ellas la que asciende al Qoylluriti, en Cuzco, Perú (Molinié 1999)—.

Junto a este protagonismo en los paisajes imaginarios, los cerros también juegan un papel destacado dentro de los espacios económicos de las comunidades andinas. A excepción de las cotas más elevadas, donde la presencia de roca pelada y nieves y hielos perpetuos anulan o reducen al mínimo las posibilidades de vida animal y vegetal, lo cierto es que los cerros bullen de actividad agropastoril: sus faldas son aprovechadas para el cultivo de distintas variedades de *papa*, y a ellas se conduce también el ganado en busca de pastos y abrevaderos. Y es que a los cerros queda asociado un bien esencial para la vida: el agua; agua de manantial, agua proveniente del deshielo, agua de lluvia, una lluvia atraída o llamada por los cerros (Rösing 1995). Sin embargo, nada es gratis dentro de esa lógica del pensamiento andino basada en el concepto de reciprocidad, de ahí que los cerros constituyan un escenario idóneo para el ritual y el sacrificio, vehículo a través del cual *pagar* al cerro.

Los cerros andinos, en tanto que entidades vivas dentro del imaginario, tienen dueño; dueño del cerro y dueño de los animales que en él se crían, de las plantas que en él crecen y de los minerales que en su interior se atesoran. Un dueño encarnado en cualquiera de las múltiples entidades tutelares que moran en el cerro, y que como consecuencia de esa ambigüedad que caracteriza a las divinidades andinas pueden ser buenas y malas al mismo tiempo. El cerro, igual que da, puede quitar, porque es peligroso. A ellos hay que aproximarse con respeto, negociando una serie de pagos

y ofrendas que agraden a estas entidades tutelares que lo habitan, pero con precaución, pidiéndoles en la justa medida, sin caer víctima de la codicia, pues los cerros seducen, sí, pero también castigan (Bernand 1990).

En función de lo que se pida al cerro, así habrá que retribuirle, con alcohol, hoja de coca y cigarrillo —una tríada recurrente en el mundo andino—, pero también poniendo en práctica una lógica del don basada en relaciones metonímicas de la parte por el todo. Para que el cerro interceda en la multiplicación de los recursos agrícolas y ganaderos, base del sustento de las comunidades, habrá que alimentarlo dándole de comer y de beber (Abercrombie 1998; Gose 2001, 2004; Rösing 1995); maneras de mesa, comida ceremonial, ofrendas rituales (Fernández 1995, 1997), así es como las comunidades andinas establecen los criterios de relación que precisan para con los diferentes seres tutelares que pueblan los dominios del cerro. Sin embargo, para otros menesteres más delicados o peliagudos se requerirá de sacrificios mayores, sacrificios de sangre, prácticas idolátricas tal y como las vieron los curas y frailes de época colonial, y en cuya erradicación se aplicaron concienzudamente aunque con un éxito relativo a juzgar por su pervivencia actual, muchas veces mezclada con manifestaciones de catolicismo popular. Dentro de estos sacrificios, lo más habitual, hoy como ayer, resulta el ofrecimiento al cerro de una vida animal, si bien a veces las circunstancias exigen un pago mayor: una vida humana, a ser posible la de un niño o un adolescente; un ritual que en época de los incas recibía el nombre de *capacocha* (Duviols 1977).

Si bien el sacrificio humano a los cerros andinos es muy anterior a los incas —como prueban, por ejemplo, las representaciones plasmadas sobre cerámica de la cultura Moche (siglos I-VI d.C.) de la costa norte del Perú—, el consenso actual es considerar la *capacocha* como una práctica netamente inca relacionada con los llamados «santuarios de altura», complejos ceremoniales por encima de los 5.000 m.s.n.m., cuya evidencia arqueológica generalmente se ve reducida a exiguas estructuras arquitectónicas simples a las que están asociados restos óseos y leña (Reinhard 1983) y, sólo en contadas ocasiones, momias que saltan a la primera página de las publicaciones especializadas (Reinhard 2006; Reinhard y Ceruti 2005). El censo actual de este tipo de santuarios de altura supera con creces los 150 sitios repartidos entre Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, países éstos dos últimos en los que la conocida como arqueología de alta montaña se viene mostrando más prolífica (Ceruti 1997, 1999; Cornejo 2000; Schobinger 1986; Schobinger y Ceruti 2001), quizás también porque la situación política del extremo meridional del Tawantinsuyu exigió de este tipo de rituales más que en otros sectores. En este sentido, la *capacocha* es interpretada en relación con graves crisis político-económicas, teniendo para P. Duviols (1977: 40) un carácter expiatorio de las culpas del gobernante, considerado último responsable del curso de los acontecimientos; por ello las momias encontradas en cumbres del Ampato (Perú), del Cerro Plomo (Chile), del Llullaillaco, del Toro o del Aconcagua (Argentina) apuntan a que los sacrificados eran niños pertenecientes a la alta nobleza, víctimas inocentes entregadas a las divinidades para aplacar su ira contra los hombres, mensajeros encargados de redimir los errores de sus progenitores en representación de todo su pueblo.

Considerando estos términos, en los cerros confluyen dos extremos antagónicos: multiplicación, orden y conservación por un lado, y esterilidad, caos y destrucción por otro. De ahí la importancia que en el culto a los cerros ocupan las ofrendas y el sacrificio, pagos que las comunidades hacen a las entidades tutelares que en ellos habitan a fin de mantenerlos satisfechos, porque un cerro hambriento o un cerro furioso son difíciles de aplacar, pudiendo descargar su furia a través de lluvias a des-tiempo, inundaciones y granizos, o al contrario, bloqueando a las nubes de lluvia y originando pertinaces sequías, dando así lugar a épocas de escasez y hambruna. Por eso las sociedades andinas, campesinas y pastoriles, han puesto desde siempre tanto cuidado en estar a bien con los dueños de *sus* cerros.

Sin embargo, aun cuando todos los cerros son potencialmente peligrosos, algunos lo son más que otros, *cerros bravos*, y éstos son especialmente aquellos que albergan riquezas minerales en su interior; en ellos habita el *Tío*, el *Supay*, el *Muqui*, el *Anchanchu*, el diablo a fin de cuentas, una creencia que quizás derive de las políticas coloniales de extirpación de las idolatrías, o en la que cuando menos la conquista espiritual del mundo andino tuvo mucho que ver. Por eso las actividades mineras entrañan tantos riesgos, porque los cerros que horadan están custodiados por entidades tutelares hambrientas de hombres, que entregan plata a cambio de almas, aunque esta relación de los cerros con la minería en el altiplano andino, por su relevancia y sus múltiples implicaciones socioculturales, estaría necesitada de un dossier independiente (Absi 2005; Fernández 1998b; Nash 1993; Salazar-Soler 2006; Platt 1988).

Por último, tratando de redondear esta breve y sintética introducción al universo de los cerros andinos, cabe apuntar que junto con diferentes tipos de diablos que tientan a los incautos con riquezas minerales, los cerros se encuentran habitados por un sinfín de entidades tutelares peligrosas y burlonas. Por eso no se puede acudir al cerro sin guardar las precauciones adecuadas ni mostrar el respeto debido, porque a fin de cuentas se está penetrando un espacio salvaje en los márgenes de la civilización, la cultura e incluso la humanidad. Entre otros seres, en el cerro se encuentra la *Mama-Huaca* (Gutiérrez 1988), y amenaza el *Anchanchu*, con su miembro desproporcionado, habitante de los cerros despoblados y las cuevas del altiplano aymara, y que persigue especialmente a las pastoras, a las que hace enloquecer; en tiempo de agosto, es el temible *Kharisiri* el que busca recaudar grasa en los caminantes solitarios que de noche frecuentan cárcavas y quebradas (Fernández 2006; Spedding 2005).

* * *

El Culto a los Cerros en los Andes, una cuestión, como hemos tratado de ilustrar sucintamente, con múltiples variantes y heterogéneas implicaciones y consecuencias socioculturales. Por todo ello, en el dossier que aquí presentamos hemos preferido —como se ha avanzado en la primera de estas páginas— seguir cayendo en el pecado de lo local antes que sucumbir a la tentación de intentar plantear un estado de la cuestión chambón en torno al tema que nos ocupa, resultando de esta filosofía editorial un conjunto que quizás pueda parecer ecléctico. En efecto, no vamos a negar-

lo, pero por otra parte estamos convencidos de que sólo desde lo local, desde el estudio de casos contextualizados es posible llegar a penetrar la importancia real de los cerros para las culturas indígenas de los Andes.

Abre el dossier un trabajo de arqueoastronomía y arqueomusicología de Mónica Gudemos, «*Taqui Qosqo Sayhua*. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico», en el que estudia la parte alta del valle del Cuzco como un territorio sagrado para la elite inca, planteando un análisis de los calendarios y los circuitos ceremoniales implicados en la reactualización periódica de dicha sacralidad. Partiendo de la base de que los cerros andinos funcionaron como mojones naturales de los territorios administrados por los diferentes estamentos y como puntos de referencia para las observaciones astronómicas, esta autora plantea un concepto de «coreografías institucionales» según el cual, y en virtud de tales circuitos ceremoniales, los cerros estarían implicados en la contención y el aislamiento ritual de los espacios de la elite inca a través del sonido y el ritmo astronómico.

Luis Ramos Gómez desarrolla en su trabajo «La escena del ‘Brindis con el Sol’ en los queros o vasos de madera andinos de época colonial» un estudio iconográfico en el que repasa la interpretación que diferentes autores han hecho de la misma en función de su representación de dos sierras, una laguna, dos ríos divergentes y dos grupos enfrentados, interpretados de manera unánime como incas y collas. Analizando pormenorizadamente cada uno de estos elementos, plantea la hipótesis de que esta escena responde a una inteligente estrategia indígena de representar lo cotidiano camuflándolo bajo la capa de la Historia prehispánica, de manera que mientras la imagen inicial reprodujo un espacio y un episodio concreto de los enfrentamientos entre incas y collas, las versiones posteriores se ajustaron más a los tradicionales ritos andinos para la producción agrícola.

Considerando una perspectiva cruzada entre la arqueología, la etnohistoria y la etnografía, Carmen Bernand plantea en su trabajo «Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica» un intento de reconstrucción de las relaciones que las culturas prehispánicas de los Andes mantuvieron con el cosmos a partir especialmente de la sacralidad los cerros y las *huacas*. Así, haciendo cuenta de sus propios trabajos de campo en la sierra ecuatoriana, trata de revitalizar la importancia de los contextos históricos en la percepción de dichas relaciones cósmicas, rastreando una serie de continuidades ideológicas que hablan de los cerros como espacios peligrosos donde habitan diferentes formas de alteridad.

En «Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario», Juan Javier Rivera Andía ahonda precisamente en esta cuestión de los cerros andinos como espacios peligrosos habitados por alteridades extremas. Centrándose en la etnografía de comunidades pastoras del valle de Chancay (Lima, Perú), y considerando sus implicaciones espaciales, se analiza en primer lugar el ritual de la herraanza del ganado vacuno prestando atención al significado de los cerros en las relaciones establecidas entre hombres y reses, para seguidamente explorar la dimensión simbólica del *llakwash*, el habitante humano de las alturas sobre quien pesa el estereotipo del salvaje, peligroso e indómito como cualquiera de los demás seres fabulosos que moran en los cerros.

El trabajo de Francisco M. Gil García, «A la sombra de los *mallkus*. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)», presenta una etnografía de los cerros tutelares de una comunidad surandina prestando atención a su protagonismo en la tradición oral y en el ordenamiento del paisaje social de la misma. Se plantea así en primer término la cuestión de un «paisajismo mítico» desde el análisis de un conjunto de relatos que se refieren a un tiempo inmemorial en conflicto marcado por los enfrentamientos entre cerros convertidos en titanes, entre los cuales, y según versiones, irrumpe poniendo paz el Inca. A continuación, y considerando las implicaciones espaciales de dos rituales anuales, un Llamado de Lluvia y el culto al Señor de Quillacas, se apuntan diferentes líneas a partir de las cuales poder hablar de una «ritualidad paisajística» desplegada en torno a estos los cerros.

Cierra este dossier el trabajo de Gerardo Fernández Juárez y Xavier Albó Corrons, «Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca», en el que se describen las características etnográficas de este cerro y de sus altares ceremoniales, que hacen de él un lugar sagrado para las comunidades aymaras próximas a las riberas del lago Titicaca; un cerro sagrado en una doble vertiente: como centro de iniciación de los especialistas rituales aymaras (*yatiris*) y como lugar de peregrinación durante el mes de agosto, para el sacrificio de ofrendas en sus diferentes altares ceremoniales. Incidiendo sobre la acepción de los cerros andinos como escenario de sacrificios, se analiza también la ocupación simbólica que los «hermanos evangélicos» aymaras han hecho de este centro ceremonial, particularmente después de una serie de rumores extendidos en el altiplano respecto del ofrecimiento al cerro de un sacrificio humano.

Referencias bibliográficas

ABERCROMBIE, Thomas A.

1998 *Pathways of memory and power. Ethnography and History among and Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ABSI, Pascale

2005 *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD - IFEA - PIEB - Embajada de Francia.

ASTVALDSSON, Astvaldur

2000 *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde. Tomo 4. Las Voces de los Waka's* [1997]. Cuadernos de Investigación 54. La Paz: CIPCA.

BASTIEN, Joseph W.

1996 *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino* [1978]. La Paz: Hisbol.

BERNAND, Carmen

1990 «Seducción o Castigo: el poder de los cerros en la Sierra del Ecuador». *Folklore Americano* 50: 213-228. México.

CERUTI, M^a Constanza

1997 *Arqueología de alta montaña*. Salta: Ed. Milor.

- 1999 *Cumbres sagradas del Noroeste argentino: avances en arqueología de alta montaña y etnoarqueología de santuarios andinos*. Buenos Aires: Eudeba.
- CONTRERAS, Jesús
1985 *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*, Barcelona: Mitre
- CORNEJO, Luis E.
2000 «Rituales Inka en las altas cumbres andinas», en *Tras las huellas del Inka en Chile*, C. Aldunate ed., pp. 104-113. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- DUVIOLS, Pierre
1977 «La capacocho. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu». *Allpanchis* 9: 11-57. Cuzco.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
1995 *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL
1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
1998a *Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*. Colección Humanidades 23. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
1998b «Iqiqu y Anchanchu: Enanos, demonios y metales en el altiplano aymara» *Journal de la Société des Américanistes* 84 (1): 147-166. París,
2004 *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
2006 «Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia». *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 38 (1): 51-62. Arica.
- GOSE, Peter
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Editorial Mamahuaco.
2004 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino* [2001]. Quito: Abya-Yala. (Edición revisada y corregida.)
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
1988 «Hipótesis sobre la significación de la *mama huaca*», en *Mito y Ritual en América*, M. Gutiérrez comp., pp. 286-323. Madrid: Alhambra.
- KESSEL, Juan van y Guillermo CUTIPA
1998 *El Marani de Chipukuni*. Iquique: IECTA - CIDSa.
- MARTÍNEZ, Gabriel
1983 «Los dioses de los cerros en los Andes». *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. París.
- MOLINIÉ, Antoinette
1999 «Dos celebraciones 'salvajes' del Cuerpo de Dios (Los Andes y La Mancha)», en *Celebrando el Cuerpo de Dios*, A. Molinié, ed., pp. 245-282. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MORISSETTE, Jacques y Luc RACINE
1973 «La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua». *Recherches Amérindiennes au Québec* 3: 167-188. Québec.

NASH, June

- 1993 *We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines.* Nueva York: Columbia University Press.

PLATT, Tristan

- 1988 «Religión andina y conciencia proletaria». *Fe y Pueblo* 13: 31-35. La Paz.

REINHARD, Johan

- 1983 «Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de las ruinas en las altas cumbres andinas». *Cuadernos de Historia* 3: 27-62. Santiago de Chile.
- 2006 *The Ice Maiden: Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes*, 2ª edición revisada. Washington: National Geographic Society.

REINHARD, Johan y M^a Constanza CERUTI

- 2005 «Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice Among the Incas». *Archaeoastronomy* 19: 1-43. Austin.

RÖSING, Ina

- 1996 *Rituales para llamar la lluvia.* La Paz: Los Amigos del Libro.

SALAZAR-SOLER, Carmen

- 2006 *Supay Muqui, dios del socavón. Vidas y mentalidades mineras.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

- 1999 *Wakas y Apus de Pamparaquay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau – Apurímac.* Lima: Optimice Editores.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

- 2001 *Historia de los Incas* [1572], R. Alba, ed. Madrid: Miraguano Ediciones - Ediciones Polifemo.

SCHOBINGER, Juan

- 1986 «La red de Santuarios de Alta Montaña en el Contisuyu y el Collasuyu: evaluación general, problemas interpretativos», en *El imperio inka: actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnohistóricos*, R. Raffino, ed., pp. 297-317. Número especial de *Comechingonia*. Córdoba (Argentina).

SCHOBINGER, Juan y M^a Constanza CERUTI

- 2001 «Arqueología de alta montaña en los Andes argentinos», en *Historia argentina prehispánica*, E. Berberían y A. Nielsen, dirs., vol. II, pp. 523-559. Córdoba (Argentina): Editorial Brujas.

SPEDDING, Alison

- 2005 *Sueños kharisiris y curanderos.* La Paz: Editorial Mama Huaco.

VÉRICOURT, Virginie de

- 1999 *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes.* París: L'Harmatan.