

EL FLUJO DE LA VIDA HUMANA: EL SIGNIFICADO DEL TÉRMINO- CONCEPTO DE *HUACA* EN LOS ANDES / Astvaldur Astvaldsson

La investigación presentada en este trabajo surge de un interés por la religión y cosmología andinas: muchos destacados andinistas han interpretado el concepto de *huaca* (*guaca*) como si representara genéricamente a lo sagrado y consideramos que hay razones para volver a examinar esa interpretación. De ahí que esa cuestión teórica sea el punto neurálgico de los materiales que presentamos más adelante y que dediquemos este estudio a un análisis detallado del uso y significado del término *huaca* y sus posibles relaciones con el concepto de lo sagrado.

Comenzaremos examinando brevemente las premisas teóricas que identifican el término *huaca* con el concepto de lo sagrado. Después, sobre la base de fuentes coloniales y estudios contemporáneos, analizaremos el uso y significado de *huaca* en las épocas precolombina y colonial temprana. Luego, tomaremos el concepto de *huaca* en relación con el significado de lo sagrado en la tradición judeocristiana y en las principales teorías sociológicas y antropológicas. Finalmente, a la luz de esos análisis y basándonos en nuestro trabajo de campo, daremos un breve vistazo al uso y significado contemporáneos del término aymara *wak'a*.

HUACA Y LO SAGRADO

Huaca constituye un importante término/concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el qhichwa (*waqa*) y el aymara (*wak'a*). En las crónicas y documentos jurídicos del período

colonial temprano se usó ampliamente para describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros. Además, se empleó como una categoría de parentesco, y tuvo un uso amplio para referirse a los antepasados lejanos y a los objetos y fenómenos extraños y/o extraordinarios.¹

Huaca, por tanto, es un término/concepto complejo y ocupa un lugar central en todas las descripciones coloniales de la religión y de las prácticas rituales andinas; pero el primer esfuerzo profundo por describir etnohistóricamente el concepto de *huaca* sólo lo ha emprendido en 1990 Guchte, quien dedica un capítulo de su tesis doctoral –según sus propias palabras– al acopio de “los testimonios etnohistóricos disponibles, con el propósito de articular el lugar del término *huaca* en el pensamiento clasificatorio peruano nativo”. Los anteriores análisis del término habían sido, en el mejor de los casos, bastante preliminares y limitados o, como los califica Guchte (1990: 237), “superficiales”.²

Para entender mejor las limitaciones anteriores, citaremos dos ejemplos. El primero es del historiador francés Duviols:

El término *huaca* –o *guaca*– tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación, como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designa una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera (Duviols 1977: 373).

El segundo es de la historiadora peruana Rostworowski, quien en su libro sobre la ideología religiosa y política andina afirma similarmente:

- ¹ Del uso del término *huaca* como categoría de parentesco no se tratará directamente aquí; para esta cuestión, ver Zuidema (1973).
- ² Harrison (1989) incluye una importante nota sobre la complejidad de *huaca* en su análisis “Traducción cultural de la tradición oral andina”. McCormack (1991) ofrece un análisis de las “ideas de lo sagrado”, centrado mayormente en la decisiva definición de Garcilaso de *huaca*, de que se hablará más adelante.

En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara. Este hecho no significa que no hubiera una multitud de dioses, incluso una jerarquía entre ellos. A las divinidades se les conocía por sus nombres propios, sin que existieran términos que las manifestaran como tales. Lo sagrado se expresaba con la voz *huaca* que contenía una variedad de significados (Rostworowski 1983: 9).

Aunque se reconoce debidamente el uso y significado múltiples que se hace del término *huaca* en la bibliografía colonial, no se entra en la gama real de significados. Cuando, en lugar de ello, los autores optan por identificar *huaca* con el concepto occidental de lo “sagrado”, no examinan la cuestión del exacto significado de lo sagrado; o sea si este término tiene realmente el mismo significado en contextos diferentes, por ejemplo, en la tradición judeocristiana, en las teorías sociológica y antropológica de la religión o en el contexto de la religión andina.³

HUACA EN LAS ÉPOCAS PRECOLOMBINA Y COLONIAL

Con su obra, Guchte ha hecho una importante y global contribución a la profundización y comprensión del concepto de *huaca*, que –como observa– es un “elemento clave del pensamiento religioso y de la práctica ritual incaicos [andinos]” (Guchte 1990: 237).

Por ello, y a causa del espacio limitado de que disponemos aquí, daré solamente un breve resumen del uso y significado del término/concepto *huaca* en las épocas precolombina y colonial, remitiéndonos al estudio de Guchte para un análisis detallado de la cuestión. Centraremos nuestro análisis en 1) la cuestión del significado general de *huaca* y 2) los aspectos que se relacionan especialmente con la cuestión de su presunta asociación con el concepto de lo sagrado.

³ En su análisis de las “ideas de lo sagrado“, MacCormack (1991: 337-338) afirma que Garcilaso de la Vega fue “la primera, y durante siglos la única, persona [para ser exacto, escritor] que se dio cuenta de que el concepto andino de lo sagrado se apartaba radicalmente del europeo y del cristiano”.

Sin embargo, tenemos ciertas reservas sobre el enfoque e interpretación de Guchte. Así, por ejemplo, aunque estudia en gran detalle los diversos usos y complejidades de *huaca*, en su análisis final muestra un sesgo bastante desorientador y acaso reductivo hacia la definición de lo que denomina significado literal del término (Guchte 1990: 237-238 y 270). Y aunque no afirma categóricamente que el término represente lo sagrado en la religión andina, califica a *huaca* de categoría sacralizada (Guchte 1990: 271) y, al igual que investigadores anteriores, no se ocupa de la cuestión clave, de qué se quiere decir con el concepto de lo sagrado aplicado a los Andes, con lo que parece dar acriticamente por buenos los postulados teóricos de Eliade (que enseguida examinaremos) sobre las denominadas *hierofanías* y la oposición de “lo sagrado y lo profano” (Guchte 1990: 332; Eliade 1967).

Entre los primeros españoles que escriben sobre el mundo andino podemos comprobar una tendencia a objetivar el significado del término *huaca*; es decir, a considerarlo un término que denota objetos materiales, lugares concretos, estructuras edificadas, etc. En cambio, hacia fines del siglo XVI y la primera mitad del XVII, cuando se intensificaron las campañas de extirpación y se publicó la obra de los primeros escritores indígenas y mestizos, el discurso cambia y se hace más evidente la complejidad del término.

El primer intento de definir su significado en español se encuentra en la crónica temprana de Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, escrita en 1551. Al usar por primera vez el término, Betanzos lo define de una forma más bien ambigua como “*guaca* adoratorio [o] ídolo”; y luego lo emplea para referirse a determinada montaña (Betanzos 1968: 10). De éste y otros textos tempranos se deduce que el término *huaca* se empleaba para describir lugares naturales, estructuras construidas y objetos especialmente designados, como por ejemplo, estatuas o ídolos de oro y piedra. Lo que estas cosas tienen al parecer en común es que todas ellas se relacionan de alguna forma con la presencia de un poder “divino” que la población autóctona adoraba/respetaba.

Esta noción abarcadora del significado del término *huaca* es la que sigue apareciendo en relatos posteriores, aunque las traducciones y definiciones varían ligeramente y se sigue ampliando la gama

de objetos, lugares y fenómenos que se incorporan en la designación de *huaca*. Encontramos, por ejemplo, que las estatuas y/o ídolos no eran sólo de oro y piedra, sino también de “palo o cosas que les parecía a ellos [los indios] que no era como las otras”, es decir que la categoría *huaca* incluía “cosas” de apariencia extraordinaria (Agustinos 1992: 15). Se nos informa sobre las cualidades oraculares asociadas al concepto de *huaca*, la íntima relación de determinadas *huacas* con los derechos de aguas, con los fenómenos meteorológicos en general, con los enterratorios y con los muertos, con el origen mítico de los grupos étnicos y, por fin, con un complejo culto a los antepasados.

LA COMPLEJIDAD Y LA GAMA SEMÁNTICA DE *HUACA*

El estudio y análisis del uso y significación múltiples de *huaca* es de gran importancia para cualquier intento de comprender la religión y cosmología andinas; y aquí reside la solidez del estudio de Guchte. Sin embargo, precisamente por esta multiplicidad, también es necesario examinar las implicaciones generales del término a fin de determinar si puede existir un común denominador. Probablemente, esta necesidad de aislar el significado general del término ha llevado a distinguidos investigadores a interpretar *huaca* como un concepto que representa lo sagrado en la religión andina. Nuestra dificultad con esta interpretación se debe a que el significado del concepto de lo sagrado, según aparece, tanto en la tradición judeocristiana⁴ como en las teorías

⁴ La tradición judeocristiana –con que nos referimos principalmente a la predominante teología eclesiástica– tiende ya sea a entender lo sagrado como un “espacio cerrado por un templo”, ya sea a definirlo como un “estado” permanente; en los Andes, en cambio, como lo argumentamos más adelante, uno se encuentra con “procesos” y “flujo” de comunicación. Frente a la teología eclesiástica, es más que probable que las tradiciones místicas del cristianismo también se hayan interesado por los “procesos” y el “flujo” de la divinidad y de las relaciones divino-humanas. Si uno se fija, por ejemplo, en lo que escritores como William James (por ejemplo, James 1960) dicen sobre la experiencia religiosa en el cristianismo, encuentra que hablan de “proceso”. Así, en lugar de tener una estricta confrontación andina/judeocristiana, probablemente estamos ante un problema teológico y sociológico de descripción y definición. Esta cuestión obviamente merece ser estudiada, aunque ello está fuera de los límites del presente trabajo.

sociológica y antropológica (que sin duda han recibido de la primera una gran cantidad de influencias e ideas), no corresponde con los principios fundamentales de la realidad andina (MacCormack 1991, Salomon 1991). Esta importante cuestión sólo se puede apreciar si nos fijamos en el significado general de *huaca* después de haber estudiado detalladamente el uso múltiple del término y las implicaciones de la noción de lo sagrado.

En un pasaje muy citado de los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega,⁵ se enumeraron los diferentes significados del término *huaca*. En realidad, el texto de Garcilaso se escribió como parte de su protesta contra lo que consideraba malinterpretación española de la religión incaica, que él consideraba consecuencia del hecho de que los españoles no comprendían los secretos de la lengua qhichwa:

por do vienen a escrevir muchos yerros, interpretándola mal, como dezir que los Incas y sus vassallos adoravan por dioses todas aquellas cosas que llaman *huaca*, como sabiendo las diversas significaciones que tiene (Garcilaso 1943 [1609]: libro II, cap. 5; I, 75).

Con todo, si prestamos atención al relato de Garcilaso hemos de tener en cuenta que divide la religión andina en dos eras, la anterior y la posterior a los Inkas. Así, cuando define *huaca* como un lugar sagrado (Garcilaso 1943 [1609]: II, cap. 3; I, 69) y afirma que su primer y primordial significado era ídolo (II, cap. 4; I, 72), esta definición se aplica a la era incaica, aceptando que en la anterior eran “unos indios... poco mejores que bestias mansas y otros, muchos peores que fieras bravas” (I, cap. 9; I, 29) y que, de hecho, creían y adoraban como a dioses a las diversas cosas que enumera y a muchas otras (II, cap. 4; I, 72-73).

A fin de examinar con mayor detalle la cuestión de la complejidad y significado general de *huaca*, emplearemos el relato de Garcilaso, porque da una buena idea de las características más importantes del uso y significado múltiples del término. En su presentación Garcilaso

5 Para mayor análisis de sus observaciones, ver, por ejemplo, Harrison (1989), McCormack (1991) y Salomon (1991).

distingue entre una serie de categorías y subcategorías. Empieza, por ejemplo, su enumeración dando una versión amplia del primer y principal significado que acababa de mencionar:

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablava, esto es, los ídolos, las peñas, piedras, grandes o árboles en que el enemigo entrava para hazerles creer que era dios (II, cap. 4; I, 72).

Entre las otras categorías principales del significado de *huaca* se incluían: (1) las cosas que los Inkas ofrecían al sol, tales como “figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo”; (2) “cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros– ... y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablava a los sacerdotes”, etc.; (3) “a aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie”; (4) “a las cosas muy feas y monstruosas”; (5) “a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la muger que pare dos de un vientre” y a los mellizos, a las llamas que tienen mellizos, a los huevos de dos yemas, “a los niños que nascen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o con cualquiera defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios... o visojo, que llaman señalado de naturaleza”; (6) “a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes”; y (7) “a la gran cordillera de la Sierra Nevada..., a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros”. Finalmente, Garcilaso subraya que los Inkas llamaron *huaca* a todas estas cosas, “no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hazían a las comunes” (II, cap. 4; I, 72-73).

¿Cómo hemos de tratar este uso y significado múltiples de *huaca* y, naturalmente, la interpretación del término por Garcilaso, quien establece la noción de “cosas sagradas”, es decir, aquéllas en las que el diablo hablaba; o sea, las cosas que tenían cualidades oraculares? Aunque Garcilaso bien manifiesta que la gente “incivilizada” de la primera era adoró todas las cosas que enumera, esta afirmación hay que manejarla con las debidas precauciones. Y la distinción que hace en el caso de los Inkas, no sólo resulta interesante, sino que es merecedora de toda atención cuando se aplica a la religión andina en general.

La categorización que Garcilaso introduce de los diversos significados de *huaca* no es estricta (por ejemplo, aparecen traslapos entre algunas de ellas, como en los casos de la primera y segunda); sin embargo, pensamos que en su clasificación podemos detectar algunas tendencias subyacentes que dan una idea sobre el significado general del término. La información complementaria sobre las ideas y prácticas actuales sirve para clarificar todavía más el tema. Así, en su sentido más amplio, podemos considerar que la “primera y principal” categoría, marcada por cualidades expresivas, designa a los seres de poder superior, que cabe llamar con derecho divinidades andinas. Estas divinidades con mucha frecuencia están representadas realmente por montañas altas, piedras, manantiales, etc.; y si observamos las comunidades andinas modernas, encontramos que siempre se considera que poseen cualidades expresivas, que pueden transmitirse a los seres humanos; además, determinados especialistas rituales las pueden “hacer hablar” (ver Astvaldsson 2000: capítulos 4-8). A las demás categorías (objetos, lugares y fenómenos) se las puede considerar asociadas en alguna manera a las divinidades, ya sea como indicaciones o manifestaciones de su presencia y poderes (así interpretamos los fenómenos que se mencionan en las categorías cuarta, quinta y sexta), ya sea como lugares especiales –naturales o contruidos– que se designaban/designan como sus moradas y lugares de adoración. De aceptarse esta sugerencia, resulta que el significado general del concepto de *huaca* se refiere a las divinidades andinas, a las que en muchos casos se denomina *huaca* y a las que se podría considerar los *huacas*. Cuando a la misma designación se incorporan otras cosas, esto sucede por su intrínseca asociación a las divinidades y a sus poderes.⁶ No obstante, como pone de manifiesto nuestro estudio (Astvaldsson 2000), también lo contrario puede ser verdad: se puede considerar a los diversos fenómenos que se designa

⁶ En nuestra opinión, no son convincentes ni la novedosa sugerencia de Guchte de que el significado literal de *huaca* podría ser “nariz partida” ni su “hipótesis de que la idea de ‘nariz partida’ se remonta en último término a... la costumbre de llegar a un estado de trance mediante la ingestión de alucinógenos por la nariz”. Consideramos –y así lo dejan entender los datos de campo (Astvaldsson 2000)– que este fenómeno se entiende mejor como otra “anormalidad”, interpretada como una manifestación de la presencia y poderes de las divinidades.

con el término *huaca* (por ejemplo, las “cosas” excepcionales) como el “material” con que se construye a las divinidades. En todo caso, ambas nociones son más complementarias que antitéticas.

Nuestra comprensión de la noción de *huaca* coincide, por tanto, con la que ha propuesto Salomon, basada especialmente en su “una *huaca* era cualquier cosa material que manifestaba lo sobrehumano” (Salomon 1991: 17); es decir, *huaca* significa tanto lo sobrehumano como la cosa material con que se asocia.⁷

Pero entonces, ¿por qué no dar un paso más y aceptar una definición de *huaca* que represente la noción de lo sagrado en la religión andina? No es difícil ver cómo ésta podría aparecer como la única conclusión lógica, congruente con la definición a que hemos llegado; pero la razón por la que hay que dar una respuesta negativa a aquella pregunta reside en una serie de incoherencias que se pueden mostrar entre las características fundamentales de los sobrehumanos andinos y sus poderes y, por otro lado, el significado del concepto de “sagrado”.

DIOS Y LO SAGRADO EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Como señala Rostworowski, en las épocas precolombina y colonial-temprana se conocía a las divinidades andinas por sus propios nombres (como sigue haciéndose en la actualidad) y en la cosmología indígena no existía ni la idea abstracta de dios ni un término que expresara esa idea. Como presupone también el estudio de Rostworowski, la cosmología andina abarcaba materia y espíritu en un mundo holístico; y la autora prosigue arguyendo que “la idea de *huaca* surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo” (Rostworowski 1983: 10). Esto muestra que la noción de la división del mundo en lo natural y lo sobrenatural es ajena al pensamiento andino. Desde una perspectiva parecida, al analizar el uso de la terminología andina en su

⁷ Enfatizamos, lo sobrehumano, no lo sobrenatural.

propio contexto y con especial referencia a los seres llamados *huaca*, Salomon señala que hay que tener cuidado, porque:

el dualismo de sustancias implicado en el uso cristiano de los términos “dios” y “divino” parece superfluo para la comprensión del culto andino. El mundo que imaginaban los Checas no parece estar compuesto de dos tipos de materiales –materia y espíritu– como el de los cristianos; las *huacas* están hechas de materia energizada, como todo lo demás, y actúan dentro de la naturaleza, no encima ni fuera de ella como los seres sobrenaturales occidentales (Salomon 1991: 19).

De ahí que la religión y cosmología andinas no se basen, como las cristianas, en abstracciones ni principios generales que se pueden divorciar del mundo natural, sino en conceptos relativos que toman en cuenta los poderes y las fuerzas de seres que forman parte integrante del medio natural y de la sociedad. Como afirma Salomon (1991: 19) “las *huacas* son evidentemente seres vivos, en realidad personas”. En realidad, las divinidades o sobrehumanidades andinas participan de la condición humana de muchas formas. Se las imagina como que han ingresado a una relación interdependiente, recíproca con los humanos; y sus atributos y poderes no sólo son circunscritos y, con frecuencia, disputables, sino que –a su vez– otras divinidades y aun seres humanos los pueden desafiar y vencer. Esto puede verse en el manuscrito de Waruchirí y en otros documentos y escritos coloniales, y los especialistas andinos han analizado en detalle algunos de estos aspectos (por ejemplo, Wachtel 1971, Salomon 1982 y 1991, Guchte 1990). Y actualmente persisten muchas nociones semejantes en los Andes (Astvaldsson 2000: capítulos 5-7).

Resulta difícil, por consiguiente, ver cómo se puede reconciliar el concepto andino de *huaca* con la noción judeocristiana de lo sagrado, inseparable de las connotaciones intrínsecas a las cualidades incuestionables, insondables y sobrenaturales del Omnipotente, cuya esencia, en último análisis, se considera totalmente apartada de la condición humana.

Y ¿qué sucede con las definiciones científicas de lo “sagrado”?

LO SAGRADO EN LA TEORÍA CIENTÍFICA

Aunque bastante anticuado, el texto más autorizado hasta hoy que trata del significado de lo sagrado es *Lo sagrado y lo profano. La naturaleza de la religión* de Mircea Eliade. Éste basó su análisis del tema parcialmente en la teoría religiosa de Émile Durkheim, quien, insatisfecho con las anteriores definiciones, fue el primero en definir la religión por lo sagrado.⁸ Durkheim había propuesto que:

todas las creencias religiosas, ya sean simples o complejas, presentan un rasgo común: implican una clasificación humana de las cosas –reales e ideales– en dos categorías o grupos opuestos, habitualmente designadas por dos términos diferentes, que encuentran su fiel expresión en las palabras *profano y sagrado* (Durkheim 1976: 37).⁹

Durkheim sostuvo también que la única forma de definir lo sagrado frente a lo profano era su heterogeneidad, que consideraba absoluta. De ahí que escriba:

el espíritu humano ha considerado siempre y por doquier lo sagrado y lo profano como géneros separados, como dos mundos que no tienen nada en común (Durkheim 1976: 38-39).

⁸ Aunque Eliade era más un historiador de las religiones que un antropólogo o sociólogo, no habría que subestimar la influencia que ha tenido en estas disciplinas, en particular cuando se trata de las definiciones de lo sagrado, por ejemplo, como Guchte (ver arriba), Salles-Reese (1997) lo cita acriticamente. Su teoría parece haberse librado del grado de críticas que cayó sobre su antecesor Durkheim, lo que acaso explique su persistente autoridad. Para una buena introducción general a las teorías de la religión, ver Morris (1987).

⁹ La teoría de la religión de Durkheim, en especial la rígida dicotomía entre “lo sagrado y lo profano”, con el tiempo, ha sido objeto de muchas críticas, en particular de parte de los antropólogos que han trabajado en Asia, Australia y África (por ejemplo, Goldenweiser 1917, Gennep 1920, Evans-Pritchard 1965, Douglas 1966; ver también Morris 1987). En cambio, parece que la conciencia de la importancia de este debate y de la problemática inherente al concepto de lo “sagrado” ha estado sólo precariamente presente en los estudios andinos, aunque quizás esto esté cambiando (por ejemplo, ver Salomon 1991 y MacCormack 1991; y el análisis de las páginas que siguen).

Adoptando la terminología y el enfoque de Durkheim, Eliade vinculó la religión a lo sagrado (ámbito opuesto a la vida profana), definiéndola –con Rudolf Otto– como una experiencia esencialmente numinosa de lo sobrenatural y como un sentimiento no racional de espanto y misterio ante lo “totalmente diferente” (*ganz andere*). Eliade (1967: 17-25) habla de lo sagrado y lo profano como “dos modalidades de estar en el mundo”, insistiendo también en que un “abismo” separa a estas dos modalidades de experiencia:’

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se *manifiesta*, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano... [como] la manifestación de algo “completamente diferente”, de *una realidad que no pertenece a nuestro mundo* (mi énfasis).

Así, lo sagrado se puede manifestar “en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’”, por ejemplo, en piedras y árboles; pero Eliade sostiene que a esos objetos no se los venera en cuanto piedra o árbol, sino “por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de ‘mostrar’ algo que no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*”. Todo acto y objeto religiosos se relacionan, por definición, con esta realidad *metaempírica*, “lo sagrado”.

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra *sagrada* sigue siendo una *piedra*; aparentemente (con más exactitud, desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras.

Esta definición lleva a Eliade a suponer que la persona premoderna “vive en un Cosmos sacralizado” y tiene una actitud esencialmente sacralizada ante el mundo. El autor piensa que las culturas occidentales contemporáneas comportan, por el contrario, una actitud completamente profana ante el mundo y dice del hombre moderno que vive en un “mundo desacralizado”.

¿Es sostenible esta definición principal del significado del concepto de lo sagrado cuando se aplica a la realidad y a las ideas andinas?

¿Puede sostenerse empíricamente tal dicotomía, que abre una grieta total entre lo sagrado y lo profano, en el caso de las sociedades andinas nativas, precolombinas o modernas?¹⁰

En su importante estudio pionero de la reacción indoamericana a la conquista española, el etnohistoriador francés Wachtel (1971: 55) afirma:

De hecho, al llegar los españoles, las sociedades indígenas de América son de tal naturaleza, que la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas.

Y como observa más adelante el mismo autor:

el sistema económico del Tawantinsuyu se prolongaba en una representación religiosa y cosmológica, que –a su vez– le daba sentido (p. 153).

De ahí que en el contexto andino se pueda considerar a la religión como un hecho social y, como indicamos antes, las divinidades andinas no representan un mundo aparte, sino que se considera que forman parte de la naturaleza y de la sociedad; y su condición y existencia dependen de que la sociedad cumpla sus obligaciones para con ellas. El bien y el mal no están representados por entidades opuestas, sino entendidas como atributos relativos de cada divinidad.

Entonces, se piensa que las transgresiones morales y el descuido de los deberes para con las divinidades, que son al mismo tiempo

¹⁰ En una abierta crítica de la teoría de Durkheim, Evans-Pritchard (1965: 64ss) prefiere fundamentar “el sustanciamiento de la causa en la prueba etnográfica”, preguntándose si ésta justifica la rígida dicotomía que Durkheim establece entre lo sagrado y lo profano. Su respuesta es inequívoca. Basándose en la serie de los ejemplos que cita y señalando algunos graves errores en los datos de Durkheim, puede afirmar que: “Sin duda, lo que él [Durkheim] llama ‘sagrado’ y ‘profano’ se encuentran en el mismo nivel de experiencia y, lejos de estar separados entre sí, aparecen tan íntimamente imbricados que resultan inseparables”. La información andina no deja mejor paradas las teorías de Durkheim o de Eliade. Para una crítica más amplia de la rígida dicotomía entre “lo sagrado y lo profano”, ver Morris (1987).

delitos contra la comunidad, ocasionan el castigo de los individuos y de su comunidad, que suele tomar la forma de helada, sequía, enfermedad, etc. Y a las divinidades que se considera que no cumplan con sus obligaciones para con la sociedad, se las puede degradar e incluso se puede prescindir de ellas (por ejemplo, ver los capítulos 23 y 31 del manuscrito de Waruchiri). Por consiguiente, en el mundo andino los hechos físicos, morales y espirituales con frecuencia conformaban y siguen conformando una experiencia unitaria, siendo sumamente difícil distinguir de una forma absoluta entre lo profano y lo sagrado. Por otro lado, postular que gente premoderna vive en un cosmos sacralizado resulta desorientador, pues, como indica Morris (1987: 179), “hay una dimensión pragmática y material en la vida humana y lo ‘sagrado’ nunca es total”.

Un problema esencial en la definición de lo sagrado de Eliade se refiere a la noción de las *hierofanías*. En su análisis de lo sagrado y lo profano, Eliade incurre en una importante ruptura con las categorías de Durkheim de “clasificación por el hombre” y “diferencias imaginarias”, optando en su lugar por el uso de un discurso que implica un respaldo apriorístico de lo sagrado como “una realidad que no pertenece a nuestro mundo”, pero de la que “el hombre entra en conocimiento... porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo”. Si bien este tipo de formulaciones puede reflejar la *fe* cristiana (y otras) en lo sobrenatural, es difícil ver cómo pueda ayudar a comprender la realidad andina. Sugerir, por ejemplo, que los diversos lugares naturales y objetos materiales que representan a las divinidades andinas no son adorados como piedras, montañas, etc., porque manifiestan “algo diferente” equivale a comprender mal y a socavar la complejidad de la religión andina. Se adora a estos lugares y objetos como entidades individuales *porque* se considera que poseen cualidades y poderes específicos y *no porque* se piense que manifiestan algo diferente por completo, lo sagrado o lo sobrenatural. Y se considera que son poderosos precisamente porque esos lugares y objetos se diferencian de otros lugares y objetos. Las cualidades que los distinguen de “cosas similares” pueden ser reales y/o imaginarias (rasgos visuales, relatos míticos, textura, etc.), pero siempre tienen una base en la percepción real (por ejemplo, ver Astvaldsson 2000: capítulo 5).

PROCESOS RITUALES Y SACRALIZACIÓN

Nuestra conclusión tiene que ser que el concepto de lo sagrado, tanto en el sentido judeo-cristiano como en las teorías científicas, no contribuye a nuestra comprensión ni del concepto andino de *huaca* ni de la religión andina en general. Más que iluminar, oscurece y confunde. Pero esto nos deja con preguntas sobre cómo tratar y definir a los lugares y objetos que en la religión andina se denominan *huaca*.

En lugar de tratar de comprender a la religión andina dentro de una absoluta división entre lo sagrado y lo profano, proponemos que se debe analizar tomando en cuenta todo el ambiente sociocultural del que surge, los procesos rituales por los que se honra y adora a las divinidades, y los discursos –incluyendo a los mitos y relatos– empleados por la gente para dar un sentido a su mundo. Este enfoque rechaza cualquier aceptación apriorística de lo sagrado como una realidad metaempírica *dada*, que se manifiesta en objetos profanos. Por el contrario, destaca el papel esencial que juegan los permanentes procesos socioculturales en la configuración de la historia, siempre definiendo, modificando, obstruyendo y legitimando los cambios.¹¹

El impulso y los argumentos principales de este enfoque han surgido de nuestro estudio de la religión y cosmología andinas, primero con la lectura y luego con la realización del trabajo de campo, del análisis de las notas de campo y de la redacción de un libro (Astvaldsson 2000); pero nuestra formulación es también deudora en grado considerable de la teoría sociocientífica de la religión de Mol (1976), lo que hace necesario mencionar brevemente algunas de sus premisas básicas.

¹¹ Esto, por supuesto, no es una propuesta nueva, en las últimas décadas muchos antropólogos –incluidos los que tratan el mundo andino– han enfatizado la importancia de los “procesos”. No obstante, es probable que la antropología todavía siga llena de categorías definidas, en lugar de interesarse por los “procesos”, porque ha tendido a ser una disciplina objetiva de “la observación externa”. Uno de los objetivos de nuestro trabajo ha sido aportar a este debate. Hemos aspirado a trabajar con hablantes nativos sobre sus propias prácticas (es decir, procesos de adquisición de conocimiento, de poder sagrado, etc.). Este tipo de enfoque, en lugar de imponer categorías objetivas a la práctica viviente, exige estudiar, analizar y comprender las ideas y conceptos nativos.

Mol considera que la distinción sagrado/profano es una categorización anticuada (Mol 1976: IX) y define a la “religión”, en un sentido amplio, como la “sacralización de la identidad”. Se considera que la de identidad es una de las necesidades fundamentales de todas las especies; y que si entre los animales generalmente está situada en el territorio y en la jerarquía, la identidad humana también se puede situar simbólicamente en éstas y en una gran variedad de otras formas, por ejemplo, Cristo, Alá, maoísmo, drogas, sexo, etc. (pp. 1-2).¹² Al convertir a la necesidad y a la búsqueda de identidad personal, grupal y social en el centro de su teoría, Mol puede trascender las anteriores definiciones de la religión (centradas en lo sobrenatural, el pavor, etc.) e incluir en sus observaciones materiales y procesos que han quedado marginados de otros debates sobre religión. Como subraya Mol (1976: 3), su definición:

no significa que una denominación religiosa no pueda ser centro identitario; por el contrario, lo es a menudo. Pero los estilos de vida y valores de la clase media pueden ser hoy más centro de identidad que una determinada fe religiosa.

El autor también considera que los procesos y cambios históricos son importantes para la religión y una dialéctica fundamental entre diferenciación/integración o adaptación/identidad es básica para su teoría. De ahí que observe que:

la religión siempre parece modificar o estabilizar las diferenciaciones que no ha podido impedir. Y es todavía más importante que la futura *diferenciación* parece girar en torno a la línea divisoria de la identidad existente y de la garantía de la identidad futura.

Se define a la sacralización (cuyos mecanismos incluyen la objetivación, el compromiso, el ritual y el mito) como el proceso por el

¹² En la definición de *identidad* de Mol, la “conciencia” y el “conocimiento” son menos céntricas que el concepto de “límites” (1976: 65).

cual –en el marco de los sistemas simbólicos– ciertos rasgos adquieren las calidades de lo presupuesto, estable, eterno. Entonces:

sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda a la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos. La sacralización protege a la identidad, a un sistema de significados o a una definición de la realidad, modificando, obstruyendo o –en caso de necesidad– legitimando el cambio (pp. 5-6).

No entraremos aquí en los diferentes pero sobrepuestos mecanismos de sacralización que analiza Mol. La importancia de su teoría para nuestro estudio reside en que su concepto de sacralización se aparta significativamente de lo que Durkheim y Eliade llamaron lo sagrado. El hincapié de Mol “es en el proceso, en la transición fluida de lo profano a lo sagrado” y habla de su entreveramiento e interdependencia; también declara su deseo de sacar a luz “esta relación, conflictiva pero complementaria, entre lo sagrado y lo profano... utilizando la ‘sacralización’ (el proceso de llegar a ser y de hacer sagrado) más que ‘lo sagrado’ (ser sagrado)”. Aclara además que “el proceso de sacralización, más que un estado de sacralidad, es el que con mayor facilidad canaliza la aparición dialéctica del complemento integrador”.

Sin embargo, el principal interés de Mol (1976: 6) es la religión moderna y en su crítica de Durkheim y Evans-Pritchard reconoce que “ambos tuvieron en cuenta sobre todo culturas primitivas, donde las normas de sacralización eran maduras y no embrionarias”, y que, “como los investigadores que se ocupan del pasado y de las sociedades primitivas (sic) han llevado la batuta en el análisis de lo sagrado, se ha aceptado con bastante falta de sentido crítico sus definiciones sobre su forma ideal o madura”. El presupuesto implícito en la aceptación que –aparentemente de mala gana– hace Mol de la presencia de un “verdadero estado” de sacralidad en sociedades pasadas y “primitivas”, es que en estas sociedades uno puede encontrar situaciones inmóviles o estancadas: habla, por ejemplo, de “la cristalización de normas... concretas...

intactas durante generaciones”. En nuestra opinión, se trata de una concesión que, si se generaliza, resulta totalmente indebida. Aunque no negamos que se pueden encontrar situaciones concretas, existe una abundancia de pruebas para demostrar que también lo contrario es verdad: así, hay muchos ejemplos –como el andino– que muestran que sociedades pasadas y “primitivas” han experimentado permanentes procesos de transformación durante siglos de disensiones internas y turbulencias sociales. En todo caso, ¿cómo explicar los ritos periódicos, sacrificios, ritos de paso, etc., a menos de suponer que su intención central era (y es) reforzar o reproducir lazos “sagrados”, modificar, obstruir y legitimar los cambios?

HUACA EN LA ACTUALIDAD

A la luz de los análisis precedentes, y antes de llegar a nuestras conclusiones, daremos un breve vistazo al uso y significado contemporáneos del término aymara *wak'a* en Bolivia. La literatura sobre el mundo nativo boliviano parece proponer que, aunque se usa todavía, ha habido una transformación fundamental del término *huaca* (*wak'a* en aymara) desde la época colonial. Así, se dice frecuentemente que el término *achachila* (*wamani*, *awkillu*, *machula* en qhichwa), que significa abuelo y bisabuelo, es el que hoy se usa con mayor frecuencia para referirse a los “espíritus” de las montañas; y que *wak'a* ahora significa principalmente “demonio”, aunque este término tiene significados diferentes para la gente andina y para los europeos y sus descendientes criollos. Por ejemplo, Bouysse-Cassagne y Harris (1987: 36) escriben:

Hasta hoy día no se ha perdido del todo el sentido antiguo de las *huaccas* que Bertonio definía como: “Idolo en forma de hombre, carnero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad”. El vocablo más comúnmente usado en los Andes para designar al diablo tal vez es *supay* (en aymara *supaya*); ...*Wak'a*, *supaya*: en ambos casos la derivación lingüística sugiere que se trata de una política religiosa

para extirpar los antiguos cultos. Identificarlos con Satanás no tuvo el efecto de erradicarlos totalmente, sino el de reubicarlos en un contexto clandestino e interior, donde el diablo cristiano cambió radicalmente de carácter.¹³

Entonces, aunque se dice que estos diablos del mundo inferior difieren de las definiciones clásicas de los teólogos, que el término *wak'a* no ha perdido totalmente su significado antiguo, y que las ideas nativas acerca de los poderes de las *wak'as* no han quedado totalmente erradicadas, se presupone que las campañas de extirpación han tenido unos efectos sumamente radicales en el uso y significado del concepto de *huaca*. Por eso, al empezar nuestro trabajo de campo en Bolivia, pensábamos que donde seguía empleándose el término *wak'a* designaba a los “espíritus” locales menores, y siempre a las divinidades más ambiguas y menos poderosas, mientras a los “espíritus” de las montañas, los Principales y más poderosos, ahora se llamaban *achachila*.

No cabe duda de que lo que dicen Bouysse-Cassagne y Harris es correcto para determinadas regiones y culturas locales; pero la información con que nos topamos durante nuestro trabajo de campo confirma que todavía se encuentran “deidades” llamadas *wak'a* que no están íntimamente ligadas al diablo.¹⁴ Y cuando preguntamos sobre la relación que hay entre *wak'a* y *achachila*, las respuestas que recibimos sugirieron que los dos términos significan prácticamente lo mismo, aunque mayores averiguaciones revelaron que hay diferencias sutiles

¹³ Parece que *supaya* siempre ha tenido connotaciones malévolas o estado más íntimamente relacionado con poderes ambivalentes que *wak'a*. Bertonio, por ejemplo, da *supaya* como sinónimo de diablo/demonio, mientras que traduce *wak'a* como ídolos y montañas que los nativos adoraban como divinidades. Queda claro que *supaya* nunca equivalió al diablo en sentido cristiano; pero parece que *wak'a* ha tenido connotaciones más positivas y no resulta imposible pensar que se empleara *supaya* para describir el carácter de determinados *wak'a*. Taylor (1980) dice que originariamente *supaya* significaba el espíritu del muerto.

¹⁴ La comunidad en la cual hicimos más trabajo se llama Sullka Titi Titiri y forma parte del Cantón de Jesús de Machaca, ubicado al suroeste del lago Titicaca. Encontramos información similar en todo Machaca y en otras comunidades en el Departamento de La Paz, y en una que visitamos en el Departamento de Oruro.

entre ambas.¹⁵ Entonces, tras nuestras conversaciones con numerosos miembros ancianos de la comunidad, descubrimos que emplean indistintamente ambos términos para designar a las divinidades regionales y locales; a las más y a las menos poderosas; a los altos nevados (como al famoso Illimani y al Sajama); y a las piedras, a las lomas, a las cumbres locales; etc. A la luz de lo discutido arriba, esto significa que los procesos de sacralización, desde la época colonial hasta hoy día, han modificado de una manera distinta el significado de *huaca*, según las circunstancias variables de las diferentes regiones y localidades de los Andes.

CONCLUSIONES

Para concluir, notamos que en la literatura antropológica y etnohistórica más reciente se suele rechazar el uso de términos como “primitivo”, “preliterario”, etc.,¹⁶ que indican que hubo alguna vez sociedades en las cuales la gente fue incapaz de registrar y, consecuentemente, “leer” (interpretar) sus tradiciones y principios. Al contrario, se ha mostrado que la idea convencional de la “escritura” como “discurso visual” es limitada y una nueva definición, que comprende todos los

¹⁵ La diferencia esencial era que se empleaba *achachila* para designar a los antepasados masculinos reales y a los seres de poder superior que la gente denomina *wak'a*, mientras nunca se reconoció abiertamente que se puede usar *wak'a* para referirse a los antepasados reales: en el discurso ritual hay ciertas divergencias al respecto (Astvaldsson: capítulos 7 y 8). Con todo, se ve que el significado del término *achachila* es algo ambiguo. Se usa *wak'a* para seres de poder superior; nunca para los antepasados reales, aunque a las divinidades locales y regionales con frecuencia se las denomina *wak'a achachila*. Esto quizá sugiera que se usa el término *wak'a* para calificar a *achachila* y en este contexto acaso haya que reconocerle algunas cualidades adjetivadoras (para mayores detalles, ver Astvaldsson 2000: capítulos 2, 5, 7 y 8).

¹⁶ En vez de usar este tipo de términos, es mejor hablar de lo *no-moderno*, que no es algo totalmente divorciado de la modernidad, o exclusivamente relacionado con el pasado. Más bien, es un fenómeno complejo que sigue conviviendo con y desarrollándose con relación a lo moderno. David Lloyd (1999: 2) da una definición útil de lo no-moderno como: “un espacio en el cual lo alterativo sobrevive, en el sentido más amplio de la palabra, no como una reserva, o algo exterior [un domino político-cultural rarificado y incomunicado], sino como un conjunto inconmensurable de formaciones culturales, históricamente ocluidos, pero en realidad nunca desacoplados, de la modernidad”.

sistemas de registrar significado gráficamente, ha sido sugerida (Boone 1994). Pero se puede mantener que esta definición también es limitada, porque no abarca todos los medios que tiene el ser humano para preservar conocimiento y significado. Conocimiento y significado se conservan y transmiten en tradiciones orales, que usan sus propios sistemas de referencia para los cuales los lugares y objetos simbólicos son sumamente importantes. Los significados de estos objetos y lugares son invariablemente inscripciones creadas por seres humanos y, como tales, están sujetos a una interpretación o “lectura”. Entonces, incitados por nuevos debates sobre la escritura y la textualidad (por ejemplo, ver Rappaport 1985, 1988, 1990, 1992; Brotherston 1997; Platt 1992; Arnold 1997; Boone y Mignolo 1994, Basso 1996, Howard-Malverde 1997; Astvaldsson 1998), en un trabajo reciente (Astvaldsson, en prensa) examinamos algunos aspectos teóricos generales con respecto a los objetos y paisajes simbólicos como depósitos de conocimiento y significado, manteniendo que los objetos y lugares simbólicos pueden considerarse como textos cuyo significado depende de una interpretación continua. Entonces, mediante una investigación de las implicaciones amplias del concepto de “lectura”, se muestra que se pueden dejar atrás las definiciones restringidas de “escritura”. Recurriendo a varias fuentes, se examinan en detalle las implicaciones de los conceptos de “texto” y “lectura”. Se mantiene que, admitiendo que lo que se puede leer (interpretar) tiene que haber sido escrito (es significado inscrito), por fin comenzamos a ver un panorama epistemológico ampliado que verdaderamente permite la incorporación de todos los sistemas notacionales y que considera, en su totalidad, la variedad de las experiencias humanas.

Tomando todo esto en consideración, nos damos cuenta de que los procesos de sacralización son esencialmente procesos de “escritura” y “lectura” de “textos” culturales, y que su función central es la de reforzar y reproducir una serie de lazos “sagrados”; en otras palabras, modificar, obstruir y legitimar continuidades y cambios sociales, culturales y políticos. Entonces, enfatizamos que la idea de Mol (1976: 7) de que una “razón para subrayar más el proceso de sacralización que la alteridad de lo sagrado es que el lenguaje del ‘cambio’ y del ‘proceso’

resulta más apto para el análisis de situaciones ‘mutantes’” vale lo mismo para el mundo andino –pasado y presente– que para la situación fluida de las sociedades occidentales, pues nunca es probable que las transiciones de lo profano a lo sagrado sean completas ni permanentes.

BIBLIOGRAFÍA

Arnold, Denise, “Using Ethnography to Unravel Different Kinds of Knowledge in the Andes”. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 6.1. (1997), 33-50.

Astvaldsson, Astvaldur, “Las deidades llamadas wak’a en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización”. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, Genève, Nos. 59-60 (1995-1996), 91-95.

Astvaldsson, Astvaldur, “The Powers of Hard Rock: Meaning, Transformation and Continuity in Cultural Symbols in the Andes”. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 7.2. (1998), 203-223.

Astvaldsson, Astvaldur, *Las voces de los wak’a: fuentes principales del poder político aymara*. Volumen 4 de la serie *Jesús de Machaca: La marka rebelde*. La Paz: CIPCA, 2000.

Astvaldsson, Astvaldur, “Reading without Words: Landscapes and Symbolic Objects as Repositories of Knowledge and Meaning”. *British Archaeological Reports*, en prensa.

Augustinos, Relación de los Agustinos de Huamachuco [1561?]. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Basso, Keith, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of Mexico Press, 1996.

Betanzos, Juan de, “Suma y narración de los Incas” [1551], en F. Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles, CCIX), Madrid: Atlas, 1968.

Boone, Elizabeth H., “Introduction: Writing and Recording Knowledge”, en Boone & Mignolo (eds.), 1994, 3-26.

Boone, Elizabeth H. & Walter D. Mignolo (eds.), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham and London: Duke University Press, 1994.

- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en *Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara*. La Paz: Hisbol, 1987.
- Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life* [1915]. Londres: George Allen & Unwin, 1976.
- Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)* [1971]. México: UNAM, 1977.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano* [1957]. Madrid: Guadarrama, 1967.
- Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios Reales de los Incas* [1609], I-II. Buenos Aires: Emecé, 1943.
- Gennep, Arnold van, *L'État actuel du problème totémique*. París, 1920.
- Goldenweiser, A. A., “Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim’s Theory of the Origin and Nature of Religion”. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, XII, 1917.
- Guchte, Maarten J.D. van de, *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*. Tesis doctoral, Universidad de Illinois, Urbana-Champaign, 1990.
- Harrison, Regina, *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press, 1989.
- Howard-Malverde, Rosaleen (ed.), *Creating Context in Andean Cultures*. Oxford: University of Oxford Press, 1997.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Londres: The Fontana Library, 1960.
- Lloyd, David, *Ireland After History*. Cork: Cork University Press and Field Day, 1999.
- McCormack, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. 1991.
- Mol, Hans, *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Blackwell, 1976.

Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Platt, Tristan, "Writing, Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala". *History Workshop Journal*, 34 (1992), 132-147.

Rappaport, Joanna, "History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia". *American Ethnologist*, 12. 1 (1985), 27-45.

Rappaport, Joanna, "History and Everyday Life in the Colombian Andes". *Man* (N. S.), 23 (1988), 718-39.

Rappaport, Joanna, *Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Rappaport, Joanna, "Textos legales e interpretación histórica: una etnografía andina de la lectura". *Iberoamericana* 16. 3/4 (47/48) (1992), 67-81.

Rostworowski de Díez Canseco, María, *Estructuras andinas de poder: Ideología religiosa y política*. Lima: IEP, 1983.

Salles-Reese, Verónica, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press, 1997.

Salomon, Frank, "Chronicles of Impossible: Notes on the three Peruvian Indigenous Historians", en: Rolena Adorno, ed., *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. New York: Syracuse University, 1982.

Salomon, Frank, "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript", en: F. Salomon y G. L. Urioste, *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

Taylor, Gerald, "Supay". *Amerindia* (París) 5 (1980), 47-63.

Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. París: Gallimard, 1971. [Traducción española: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570*: Madrid: Alianza, 1976].

Zuidema, R.T., "Kinship and Ancestor Cult in Three Peruvian Communities. Hernández Príncipe's Account of 1662". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima), II/1 (1973), 16-33.