



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Torres Lezama, Vicente

Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú

Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 29, 2020, -Junio, pp. 135-179

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211062850029>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEI
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú

Uywanakuy. Ritual and mutual upbringing between humans and non-humans in Southern Andean Peru

Fecha de recepción: 20/09/2019

Fecha de aceptación: 29/01/2020

Vicente Torres Lezama*

vtorreslezama@gmail.com

Doctor en Antropología social

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Perú

Resumen

El objetivo del presente artículo es mostrar cómo se produce la crianza mutua entre no humanos y humanos, animales y humanos, plantas y humanos, en un territorio vivo y cohabitado por otras entidades que interactúan activamente con los humanos. Esta investigación se sustenta en prácticas compartidas, entrevistas y diálogos con pobladores y peregrinos de diferentes provincias del Cuzco, realizados del 2012 al 2018. A partir de los datos obtenidos, se propone que la interacción social no se reduce a lo humano, sino que se extiende a los no humanos, como los *Apu*, la *Pachamama*, los animales y las plantas. En este contexto, el ritual juega un rol importante en la relación de interdependencia mediante la crianza mutua, pues tiene como propósito la alimentación o provisión de fuerza o *kallpa* a los *Apu* y a la *Pachamama* en retribución a la alimentación que éstos brindan a los humanos.

* Antropólogo quechua; maestro y doctor en Antropología social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad México. Profesor de pre y posgrado en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Sus investigaciones están orientadas al estudio de fiestas, peregrinaciones y rituales en el sur andino de Perú. Coordinó los libros *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México* (2017), con Víctor Anguiano, y *Comunidades de América Latina. Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena* (2015), con Lurgio Gavilán.

Palabras clave

Ritual, sacrificio, crianza mutua, Andes, Pachamama, Apu.

Abstract

The objective of this article is to show how mutual upbringing occurs between non-humans and humans, animals and humans, plants and humans, in a living territory cohabited by other entities that actively interact with humans. This research is based on shared practices, interviews and dialogues with residents and pilgrims from different provinces of Cuzco from 2012 to 2018. Based on the data, it is proposed that social interaction is not reduced to the human, but it extends to non-humans like the Apu, the Pachamama, the animals, and plants. In this context, the ritual plays an important role in the relationship of interdependence through mutual upbringing, as its purpose is to feed or providence force or kallpa to the Apu and Pachamama in reciprocity to the food they provided to humans.

Keywords

Ritual, sacrifice, mutual upbringing, Andes, Pachamama, Apu.

Introducción

Estoy familiarizado, desde mi infancia, con el tema que trato en este artículo; sin embargo, comencé a registrar sus diversas prácticas hasta 2003, cuando estudié antropología. Del 2012 hasta el 2018, como parte de mi investigación de posgrado —enfocado en la peregrinación, la mayordomía, la danza y los rituales conexos—, visité distintas provincias del Cuzco, Perú: Paucartambo (comunidad de Hapu y Marcachea), Quispicanchi (distrito de Ocongate), Canchis y Anta. Este trabajo de campo, contrastado con mis vivencias, es la base de los argumentos vertidos en este artículo.

Las contribuciones de Catharine Good (2014, 2004) y Roger Magazine (2018) a la antropología mexicana son primordiales para comprender las relaciones de interdependencia entre humanos y no humanos; este hecho se muestra claramente en las prácticas rituales y los sacrificios humanos que los autores abordan en sus textos. Asimismo, el estudio de Paul Nadasdy (2007) permite comprender las relaciones sociales que existen más allá de lo humano. A ello se suman los aportes de Verónica Lema (2013), Lema y Francisco Pazzarelli (2015), Denise Y. Arnold (2016) y Alejandro Haber (2007), que analizan el *uyway* (la crianza mutua) entre plantas, animales

y lugares en el contexto argentino. Existen, además, diversas etnografías andinas realizadas en el sur peruano sobre el *uyway*. Por último, la propuesta de Eduardo Viveiros de Castro (2004) respecto al multinaturalismo es fundamental para comprender la capacidad de intencionalidad de acción consciente de los *Apu* y la *Pachamama* en la interacción social entre humanos y no humanos. A partir de estos textos, abordaré cómo se produce la crianza mutua entre no humanos y humanos, animales y humanos, plantas y humanos, en un territorio vivo y cohabitado por otras entidades que interactúan activamente con los humanos.

Dada mi identidad cuzqueña, conozco las costumbres de este pueblo; así aprendí que las relaciones sociales no se limitan a lo humano, sino que se extienden a otras entidades no humanas, como los *Apu*, la *Pachamama*, los animales y las plantas. Nadie vive con independencia, sino en constante reciprocidad; por ello, los pobladores repiten constantemente que *aynillan imapas*, “todo es de mutua correspondencia”. Esta red de reciprocidad no es exclusiva de la vida humana; se aplica también a otras entidades como las montañas (*Apu*), la Madre Tierra (*Pachamama*), los animales y las plantas. Así, las personas, la *Pachamama*, los *Apu*, los animales y las plantas participan en un proceso de *uywanakuy* o “crianza mutua”; es decir, que todos necesitamos de todos; por eso es fundamental “saber hacerse querer”, *munachikuytan yachana*.

En este contexto, el ritual juega un rol importante en la relación de interdependencia de crianza mutua: el ritual conocido como *haywakuy* —también llamado “alcance”, “despacho”, “pago”, *pagapu*, “ofrenda”, “servir”— consiste en la preparación de un potaje con diferentes productos y elementos, cuyo propósito es la alimentación o provisión de fuerza (*kallpa*) a los *Apu* y a la *Pachamama* en correspondencia a la alimentación que éstos brindan a los humanos.

Para abordar el tema, he organizado este artículo en seis apartados: primero, explico qué es la crianza mutua y cómo humanos y no humanos trabajan en conjunto; luego, me refiero al espíritu antropomórfico de *Apu* y *Pachamama* para discutir la capacidad de intención del territorio andino; después, expongo que los *Apu* y la *Pachamama* son tan hábiles en la crianza de animales y plantas como los humanos; posteriormente, analizo la alimentación del *Apu* y la *Pachamama*, y hago hincapié en la preparación del “despacho” para las montañas y lugares; tras esto, estudio la fuerza vital humana y los sacrificios, y abordo el trabajo y la protección que éstos

desempeñan en la conservación de obras públicas; finalmente, me enfoco en el territorio vivo, cohabitado por otros seres. Cabe señalar que el tema de los *Apu* y la *Pachamama* es mucho más amplio y complejo de lo consignado aquí.

Trabajar juntos y crianza mutua

En este primer apartado, me centraré en la noción de “crianza mutua” (practicada en los Andes peruanos) y en el sentido de “trabajar juntos” (característico de Mesoamérica) que evidencian la relación entre humanos y no humanos. De acuerdo con Good (2014),

los difuntos, los cerros, el agua, los aires, los santos y un sinfín de entes naturales y sobrenaturales son poderosos aliados de los humanos, pero también dependen de la comunidad viva y se fortalecen conforme reciben ofrendas y atención constante. Por eso, los ritos son ejecutivos, no acciones de petición frente a un dios todopoderoso por parte de seres inferiores. La concepción de que todos trabajan juntos subyace en las relaciones de reciprocidad que se expresan en las constantes ofrendas y fiestas; es la manera en que los humanos intervienen con estos entes para que ellos, a su vez, estimulen la producción, la reproducción, la prosperidad y el bienestar (p. 82).

Lo que describe Good para el contexto mesoamericano es similar a lo que ocurre en los Andes, específicamente en el sur andino de Perú: hay una relación de mutua necesidad entre las entidades no humanas y humanas.¹ Así, ambas pueden trabajar juntas para producir los alimentos, cuidar a los animales, brindar oportunidades laborales a los trabajadores ciudadanos que hacen su *haywakuy*. El bienestar de los pobladores se debe al bienestar de las montañas y viceversa; el bienestar se produce trabajando juntos. Esta interdependencia entre humanos y no humanos se puede entender a través de la “crianza mutua”, concepto que expongo a continuación.

1 Comúnmente, los *haywakuy* se han interpretado como ofrendas a las divinidades o dioses andinos; sin embargo, cabe aclarar que no hay ninguna palabra que haga referencia a “Dios” como creador todopoderoso. Aunque los cronistas han tratado de equiparar sus hallazgos con el cristianismo, es evidente que estas crónicas se han realizado desde una perspectiva colonialista y cristiana. No estoy invalidando su aporte; sólo indico que debemos tener cuidado a la hora de dar por sentados sus argumentos.

Las palabras *uyway* (“criar”), *uywanakuyku* (“nos criamos”) y sus variantes se registran en diccionarios de distintas épocas. El *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás (2003), publicado originalmente en 1560, consigna *oyuani* (primera persona) y *ayuangui* (segunda persona) como “criar niño”, y *oyuac* como “criador assi”² (p. 92). El *Vocabulario* quechua de Diego González Holguín (1989), publicado en 1608, registra *huyhuaccuna* como “todas maneras de crías, de aves, de animales, y de arboleda criada a mano, o en casa, e hijos y mujeres, y todos los alimentados” (p. 205). El diccionario aymara de Ludovico Bertonio (2011), publicado en 1612, traduce *uywaña* como “criar los hijos y cualesquiera animales” (p. 503). De este modo, la palabra *uyway* (“criar”) abarca tanto el cuidado que se le da a un niño o a los padres como el que se dedica a los animales y plantas; es decir, todos los que son alimentados. *Apu* y *Pachamama* también se alimentan; por ende, forman parte de la crianza mutua en la que fluyen las fuerzas.

Estudios recientes abordan esta relación de crianza mutua en los Andes. Haber (2007) sostiene que no se trata de una relación de tipo causal, sino de crianza; es decir, que un ser es criador de una criatura al mismo tiempo que es criatura en otro tiempo y espacio. Gabriel Martínez (1989) menciona que la palabra aymara *uywaña* “hace referencia a la crianza, al cuidado, al cariño, al respeto, al amor, las relaciones entre padres e hijos, entre pastores y sus llamas, y entre los seres vivos y los seres antiguos” (Arnold, 2016, p. 132; Haber, 2007, p. 26). Justo Oxa (2005) apunta que el verbo *uyway* es un “concepto’ que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la *Pachamama* nos cría, el *Apu* nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos... y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas y ellos también nos crían” (Cadena, 2009, p. 161). En ese mismo sentido, “la crianza implica conversación, diálogo, entendimiento, pactos, negociaciones, reciprocidades, intercambios y acuerdos entre entes humanos y no humanos” (Lema, 2013, p. 4). Así, la crianza envuelve el flujo constante de fuerzas, sentimientos, amor, cariño y respeto entre humanos, no humanos, antepasados, animales y plantas.

Un ejemplo sobre estos acuerdos entre humanos y animales puede ayudar a la comprensión del concepto. Víctor Quiso Choque (1994) des-

2 *Uyway* se entiende como el que cría o “cría así”, tal como lo traduce el *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás.

cribe que los pastores no ven al cóndor y al zorro como una amenaza para su rebaño; al contrario, consideran que, si les permiten comer del mismo, estos animales del *Apu* (se detallará más adelante) interceden en la petición de que el rebaño se incremente. Así, los pastores cuentan que, si el cóndor atrapa una cría de alpaca o de cualquier otro animal, no hacen nada para impedirlo y lo dejan comer, pues, si le quitan la presa, el ganado dejará de procrear. En el entendimiento de los pastores, el cóndor es agradecido porque, después de comer la cría, va a su hábitat en los roquedales y hace invocaciones mientras repite “*mira, mira, mira*” (“multiplíquense, multiplíquense, multiplíquense”); así, el rebaño se incrementa. Por el contrario, si los pastores le quitan la presa, hará plegarias para que el rebaño se extinga: “*tuku, tuku, tuku*” (“que se termine, que se termine, que se termine”). Éste es un acuerdo de mutua correspondencia entre los pastores y los animales del *Apu*.

Ahora bien, en lo referente a la crianza entre animales y humanos, Quiso (1994) dice: “si el pastor dialoga y trata con bastante cariño y respeto, las alpacas aceptarán convivir y no les abandonarán de por vida, se criarán mutuamente hasta cansarse”; luego añade: “la relación entre el hombre y sus animales es la de un padre a sus hijos. Las alpacas y llamas son concebidas como los hijos a quienes se debe cuidar y proteger; en otro momento es concebida como la madre que nutre a sus hijos mediante su lana, carne, cuerpo y otros productos del intercambio. Esta es la crianza mutua o recíproca” (pp. 253-254). De esta cita resalto el *ser criado* y el *criar*: los pastores crían a los camélidos con cariño; al mismo tiempo, los camélidos crían a los pastores en la misma medida que ellos son criados.

En cuanto a la crianza entre humanos y plantas en los Andes, el estudio de Lema (2013) revela que ésta es similar a la crianza entre humanos y animales: la autora sostiene que las plantas son entidades incompletas, al igual que los humanos, por lo que necesitan ser criadas. Un testimonio recopilado por PRATEC (1999) esclarece este hecho: “hay que darle de vestir, que consiste en dar tierra a las plantas, cuidar su salud. Así criamos con mucho cariño y respeto, igual ellas también nos criarán. La Ispalla es la propia mujer, es la misma madre que nos cría y la criamos también” (Lema, 2013, p. 8).

Durante mi investigación, observé otro ejemplo: el pantalón de un varón casado se usa para golpear los frutales que no dan frutos, mientras se les regaña en voz alta: “*qella imanaqtin mana rurunkichu*” (“flojo, ¿por qué

no das frutos?”); así, se logra fertilizar la planta. Otro evento relacionado es el cuidado que las personas deben tener al momento de aporcar o cubrir con tierra la planta sembrada: el dueño de la *chakra* o parcela advierte a sus *ayni* o colaboradores (con quienes intercambia flujos de fuerza) que deben cuidar las plantas que no han crecido en el surco; el dueño se refiere a este hecho como criar: “*uywayapankichis chay kallinpi wiñaqkunataqa*” (“críenmelos a éstos que crecieron en el hondo del surco”). Esta advertencia también se hace para cuidar otras plantas que crecen en el surco: las *k'ita* (las semillas que quedaron de la anterior cosecha) y la mala hierba deben quitarse; aunque, a veces, las *k'ita* requieren cuidados porque se espera cosechar su fruto. Aquí debo hacer una observación respecto al uso del término *k'ita*: cuando viajé a Qhanqawani, lugar de peregrinación, formé parte de la danza *wayri ch'unchu*; sin embargo, como abandoné la comparsa en varios momentos para tomar fotografías, me apodaron *k'ita wayri*; esto muestra que *k'ita* no sólo se refiere a las plantas, sino también a los humanos que andan por su cuenta en vez de estar dentro del grupo para cumplir con su deber.

Lema (2013) expone que las plantas pueden ser criadas por humanos y viceversa; también pueden ser criadas por los *Apu* y los animales. Algunos ejemplos que conozco sobre las plantas de los animales son: *atoqpa papan* o la papa del zorro, *atoqpa lisanin* o el olluco (tubérculo) del zorro, *hamp'atuk papan* o la papa del sapo, y *lluthuk papan* o la papa de perdiz. Así pues, “las plantas son criadas por humanos y no humanos, crían a los primeros y a los animales y también a sus hijos y a otras plantas. Pero son caminadoras, sensibles a la desatención y pueden abandonar las relaciones de crianza si lo desean” (Lema, 2013, p. 8). Por ejemplo, el *achanqaray* o planta del *Apu* (la begonia), entre otras, no debe arrancarse porque provocaría un insoportable granizo que destruiría el cultivo; por eso se prohíbe a los niños arrancar estas plantas.

Ahora bien, muchos seres son capaces de mantener esta sociabilidad de crianza mutua, en la que la condición de criador y criado se da al mismo tiempo. No obstante, cabe resaltar que las relaciones de crianza difieren entre uno y otro actor (humano o no humano) porque cada uno de ellos tiene un dispendio específico de potencia; lo que equivale a decir que tienen distintas capacidades productivas —o fértiles— y destructivas (Lema y Pazzarelli, 2015, p. 11). Por ejemplo, una madre cría a un hijo dándole pecho y enseñándole los quehaceres; al envejecer, esta madre es criada por su

hijo, aunque no de la misma manera; además, la madre ayuda a la crianza del nieto. Así, las acciones de ser criado y criar se dan al mismo tiempo, pero de modos y situaciones distintas y específicas.

Otra característica importante es que ser criador se gana ejerciendo la acción:

No existe posibilidad lógica de criadores por fuera del espacio práctico, pues todos ellos deben ser “activos”: las relaciones de crianza son internas a la condición de criador y no externas a ella. Y aunque pueden definirse muchos criadores potenciales (humanos y no humanos) ello no significa que lo sean *a priori*, es decir antes de la relación: es necesario involucrarse en la relación para devenir criador. Y este involucramiento es constante. Esa renovación diaria y ritual de los pactos entre personas y otros seres, sitios arqueológicos entre ellos, es lo que permite seguir formando parte de la red (Lema y Paz-zarelli, 2015, p. 12).

Así, estos autores aseveran que las familias que no participan en la comunidad y en los circuitos de crianza son “olvidadas”, como también ocurre con lugares arqueológicos y la memoria sobre éstos.

En esta misma línea, Good (2004) se refiere a “trabajar juntos” o “trabajar como uno” cuando habla del flujo de trabajo o fuerza que fluye entre los miembros nahuas de un grupo doméstico, una red social, una comunidad o una región que coopera en proyectos comunitarios. Este “trabajar juntos” —o la circulación del trabajo y la fuerza— no se limita a lo humano; también participan otras entidades como las plantas, los animales, la tierra, los cerros, las cuevas, los manantiales y las formaciones rocosas; todos ellos dan y reciben trabajo, fuerza o energía vital. Dentro de este intercambio de fuerzas también entran los cuerpos celestes, los santos y los muertos. Así, amar y respetar entre los nahuas implica dar el trabajo y la fuerza a otros.

En consecuencia, los conceptos “trabajar juntos” y “crianza mutua” se refieren a situaciones similares de flujos de fuerza y energía vital entre humanos, plantas, animales y no humanos para producir vida. Esto demuestra la mutua dependencia que existe entre unos y otros, y el deber de participar activamente para no ser olvidados. En los Andes, este flujo de fuerza de trabajo entre humanos se llama *ayni*. En el intercambio también entran

los animales que trabajan a favor de sus dueños (burros, caballos, bueyes, por ejemplo): el *runa* o persona usa su fuerza para alimentar al animal, y éste retribuye a su dueño con su fuerza de trabajo. Así, la frase “*aynillan imapas*” (“lo que sea es de mutua correspondencia”) expresa la interdependencia de la vida.

Esta frase se usa en varios contextos.³ Por ejemplo, cuando alguien de la comunidad muere, la gente colabora con la familia del finado para cavar el hoyo y pedir dinero para celebrar su octava. Los que ayudan a la familia con esta colecta van de casa en casa dando la noticia y explicando lo acontecido; para convencer a los demás, dicen: “*ayniykuwaya, aynillan riki imapas*” (“apóyame, ayúdame, colabórame, sabes que todo es mutuo”). Además, asistir al sepelio es *ayni* porque se espera que acompañen al finado; la gente que participa activamente entra en una red de *ayni* donde se da el flujo de “compañía” y sentimientos. Frecuentemente, se dice “*wañuktaq karusqa, aynirakamusaq mana chaypachaqa manan noqatapas ayni-kuwankumanchu*” (“hubo muerto, voy a participar en el entierro porque no pueden asistir al mío”). Saben que quien no participe quedará en el olvido, y su sepelio tendrá poca presencia de pobladores; la cantidad de asistentes a un entierro muestra la vida activa o poco activa que tuvo una persona en el pueblo.

En este contexto de flujos de fuerza entre entidades humanas y no humanas, los sacrificios humanos (conocidos como *capacocha*), de fetos humanos y de fetos de animales, acompañados de alimentos, se llevan a cabo para dar fuerza a los *Apu* y a la *Pachamama*. Respecto a los sacrificios humanos y el flujo de fuerzas, Magazine (2018) registra que el entierro de niños en las estructuras de puentes y obras públicas se relaciona con la fuerza requerida para sostener dichas estructuras y garantizar su durabilidad. De acuerdo con el autor, los niños deben ser enterrados vivos; aunque en el proceso pueden morir, seguirán siendo sujetos activos dentro de las estructuras, se mantendrán vivos y trabajarán, utilizando su propia fuerza, para asegurar la durabilidad de éstas (p. 111-118).

Para comprender mejor cómo se desarrollan estas propuestas de “crianza mutua” y “trabajar juntos” entre humanos y no humanos, es in-

3 Algunas veces, se usa para demostrar enfado ante la negativa de otros; es un recordatorio de que, en algún momento, estarán en la misma situación.

dispensable conocer la noción que tienen los pobladores andinos de *Apu* y *Pachamama*, y cómo se vinculan con ellos a través de las ofrendas.

La noción de *Apu* y *Pachamama*

En los Andes peruanos es muy común hablar de *Apu*, *Wamani*, *Achachila*, *Auki* (“nevado”, “montaña”, “cerro”) y *Pachamama* (“Madre Tierra”). Diversos estudios antropológicos muestran detalladamente lo que significa *Apu* y *Pachamama* para los pobladores; con frecuencia los han ubicado dentro de la categoría de “cosmovisión andina y seres sobrenaturales” (Casaverde, 1970; Núñez del Prado, 1970; Tomoeda, 1992; Rozas, 1992; Valderrama y Escalante, 2012; Carmona, 2013; Sánchez, 2014). La interpretación que hace la antropología andina clásica de estas entidades no humanas se enmarca dentro de lo folclórico, la superstición, el mito, el símbolo y la creencia; acercamientos propios de una mirada etnocéntrica que se basa en argumentos occidentales de la época.

Decir que *Apu* es una montaña resulta una afirmación incompleta, pues sólo describe la apariencia física o “ropaje” (Viveiros de Castro, 2004); esta apariencia física de la montaña es la que cobra más sentido para la postura racionalista occidental, que se basa en la neutralidad, universalidad y objetividad (ver Restrepo y Rojas, 2010). Con ese acercamiento, no tiene importancia que la montaña tenga otros atributos particulares en el pensamiento de los pobladores; estas otras características son entendidas como creencias y supersticiones que se consideran irracionales. Lo mismo ocurre con *Pachamama*: describirla como la Madre Tierra que nos provee de alimentos o como una madre que dota de comida a sus hijos, en términos comparativos, es una extensión metafórica del pensamiento racional occidental. Sin embargo, la noción de *Apu* y *Pachamama* va más allá de lo figurativo en el pensamiento de los pobladores. A continuación, expongo lo que son *Apu* y *Pachamama* para los pobladores cuzqueños.

Apu, de acuerdo con el diccionario de González Holguín (1989), significa “señor grande o juez superior, o curaca principal, *capay apu*, Rey” (p. 31). El actual *Diccionario de la Lengua Quechua de Cuzco* lo considera como “espíritu tutelar de un pueblo que habita en las cimas de los cerros, en los nevados, en la pañolería o en una *waka* importante” (Academia Mayor de la Legua Quechua, 1995, p. 21). Bernabé Condori y Rosalind Gow (1982) describen acertadamente este sentido andino de *Apu* y *Pachamama* en el Cuzco:

son seres humanos y pueden aparecer a los campesinos como hombres, niños o mujeres. De la misma manera que la *Pachamama*, sus emociones y conducta humanas son comprensibles para el pueblo. Se les trata como a miembros de la familia, y tienen las mismas necesidades y deseos que los campesinos. Necesitan alimento, bebida, intimidad, afecto y respeto. A veces son coléricos, resentidos, tristes o felices. Pueden llorar o reír, encolerizarse o lamentarse (p. 38).

Tomoeda (1992) narra que también son capaces de adquirir la apariencia de un cóndor, un hombre blanco con barba y un ángel (p. 196). Las poblaciones del Cuzco describen al *Apu* y *Pachamama* como humanos que habitan las montañas y que llevan una vida paralela a la nuestra. La controversia y la ruptura entre el pensamiento cuzqueño y el pensamiento académico y político de alineación occidental se dan a partir de la explicación que hace cada uno sobre el lugar que ocupan estas entidades.

Generalmente, el *Apu* es representado como una entidad de género masculino, aunque también hay de género femenino; es decir, hay montañas varones y mujeres. En algunos casos, llevan nombres femeninos — como *Pitusiray*, *Ñañantiyuk*, *Mama Simuna*, *Pukara Panti Lliklla* y *Mama Qoltama*—, pero este nombre no los describe necesariamente como mujer; el género se determina a partir de su posición: el lado izquierdo es asociado a las mujeres; el derecho, a los varones —aun esta apreciación puede cambiar, ya que la flexibilidad es una característica del pensamiento andino—.

Por su parte, *Pachamama* es descrita como la generalidad de la tierra, aunque es capaz de subdividirse en lugares particulares con nombres masculinos y femeninos; su género tampoco se determina solamente por el nombre, sino que influye el sueño que adquiere la persona sobre el lugar. *Pachamama* es uno y múltiple al mismo tiempo; “el término tiene una implicación fractal, igualmente aplicable a ambas situaciones” (Wagner, 2013, p. 87). Esta entidad es como una hoja de papel cuadriculada: la hoja representa a la *Pachamama*, y cada cuadrado, un lugar específico y un nombre; sin embargo, es deformable y sus subdivisiones y límites son poco claros. Así, las personas que brindan la ofrenda para alimentar a la *Pachamama* hacen un llamado con el *k'intu*⁴ de hojas de coca a cada lugar en el que han

4 El *k'intu* es la agrupación de tres o más hojas de coca con la que se sopla a los *Apu* y a la *Pachamama*.

estado y visitado. Esto revela la complejidad de *Apu* y *Pachamama*; una noción de territorio distinta a la de la perspectiva occidental. Este carácter de fractalidad también es referido por Bruce Mannheim y Guillermo Salas (2015), quienes comentan que los lugares tienen esta cualidad porque es común encontrar más y más nombres dentro de un lugar determinado: un lugar puede contener muchos lugares, que a su vez pueden contener más lugares (p. 63). Asimismo, Anna M. Przytomska (2017) corrobora que “la *Pachamama* es una estructura fractal múltiple compuesta por las estructuras similares, pero más pequeñas” (p. 121).

Otro aspecto importante —aparte de la antropomorfización espiritual del territorio andino— es la interacción íntima que los *Apu* y la *Pachamama* mantienen con los pobladores: ambas entidades entablan diálogo con las personas en recintos oscuros, en los cuales no es importante divisar su presencia sino sentir y escuchar sus consejos; son convocados por los *paqo* o *altomisa* (especialistas rituales) con diferentes propósitos: curar, hacer justicia, predecir, etcétera; es importante aclarar que cada montaña posee una especialidad: medicina, abogacía, abundancia, amor (ver Barriónuevo, 2011). En ese sentido, como sostiene Viveiros de Castro (2004), “los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico” (p. 43).

Las personas que quieren iniciarse como *paqo* deben mantener relaciones sexuales con los *Apu* si son mujeres y con la *Pachamama* si son varones, aunque esto puede variar. Comúnmente, adquieren la capacidad de especialistas rituales tras sobrevivir a la caída de un rayo; lo que es precedido de una ceremonia y de las ofrendas necesarias para concretar el acto. En otras ocasiones, las personas acuden a bañarse a las lagunas ubicadas al pie de los nevados para formalizar su acuerdo; todo depende de lo que les pidan las entidades no humanas. Por ejemplo, Nicolás Paucar Calcina (2014), un especialista ritual procedente de la Comunidad de Marcachea (Pau-cartambo), tuvo un diálogo con los *Apu* y la *Pachamama* durante el cual le hicieron saber que hay tres formas de llegar a ser un *missayuq* (especialista ritual): por la elección de los *Apu*, por procedencia de un linaje de especialistas rituales y por propia elección (pp. 26-28). Él se considera un especialista ritual por elección propia, aunque reconoce a sus ancestros como especialistas rituales.

Claudia Rosas Lauro (2014) describe así la unión sexual entre una “bruja andina” y su *huaca* (“deidad”), uno de los estereotipos perseguidos por los inquisidores y extirpadores en la Colonia:

Juana Icha, india viuda y vieja del corregimiento de Canta, que es interesante porque describe su veneración a *Apo Parato*, considerado por el extirpador como el Demonio, quien la visitaba en las noches y tenía relaciones sexuales con ella, pero sobre todo le reclamaba alimento. Juana era curandera y comadrona, y su pacto con el supuesto Diablo *Apo Parato* —su *huaca*, en realidad— la ayudaba en su menester. Él se le presentaba bajo diferentes formas, algunas veces como un indio con su manta, y ella le daba chicha [cerveza de maíz], harina de maíz, mazamorra y coca, todos ellos elementos rituales de culto a las *huacas* (pp. 42-43).

Un testimonio actual de este mismo suceso —la relación sexual entre la montaña y la especialista ritual— fue recopilado por Rozas Álvarez (1992); está narrado por doña Ángela, una especialista ritual:

Desde que me casé con el *Apu* y con mi mesal juntos caminamos por todo sitio curando a los enfermos, el *Apu* me reveló una vez y me sueño que siempre debería ser soltera para casarme con él; pero me casé, y a los pocos años mi marido se enfermó gravemente y murió. Por eso digo que el *Apu* es muy celoso, seguramente de mi marido tuvo celos y me lo quitó; desde la muerte de mi esposo no volví a casarme y tal vez por esta razón el *Apu* me da poder, puedo sanar enfermos graves lo que a veces los médicos no pueden (p. 208).

La relación de Juana con el *Apu Parato* en la Colonia y la de Ángela con su *Apu* son ejemplos de la interacción de cuerpo a “cuerpo territorio” entre el *Apu* y el especialista ritual. Éste mantiene relaciones sexuales y se une en matrimonio con las montañas como lo haría con cualquier humano; incluso, el *Apu* es capaz de sentir celos de su amada y de matar al amante. Así, juntos, humanos y no humanos curan y sanan enfermos que a veces “la medicina occidental no logra resolver” (como dicen los pobladores). Es innegable que muchas cosas han cambiado en los pueblos andinos durante los últimos quinientos años, pero la relación con el territorio antropomór-

fico sigue vigente; los modos de alimentar a las montañas y la Madre Tierra también han cambiado e incorporado diversos elementos industriales — como dulces y chocolates—, pero el territorio no ha dejado de tener hambre ni de “atrapar” la fuerza vital de los humanos.

Durante mi trabajo de campo en Marcachea en 2015, mi compadre César me dijo que, cuando nacemos, una pareja de *Apu* nos recoge (*oqarin*); casi siempre es una pareja *warmi-qhari* (“varón-mujer”), pero hay casos en el que son dos parejas. Su familia, por ejemplo, ha sido recogida por los *Apu* Anqaschaki, Willuni, Qochapata y Phallchani; ellos y ellas son sus compadres y comadres. Anqaschaki y Willuni están a la derecha y son *Apu* masculinos; mientras que Qochapata y Phallchani están a la izquierda y son *Apu* femeninos. Sus familiares lo supieron al consultar a los lectores de la coca; desde entonces, ofrecen su *k'intu*, bebidas y ofrendas. A los *Apu* se les trata como “papito” y a la *Pachamama* como “mamita”, sobre todo en sesiones con los *altomisa* (especialistas rituales).

A partir del vínculo sexual entre humanos y no humanos, y de las relaciones de parentesco ritual entre ambos grupos, se observa cómo los no humanos —como *Apu* y *Pachamama*— son potenciales actores sociales que pueden entablar relaciones con los humanos. Sin embargo, esta apreciación no encaja en los enfoques antropológicos tradicionales de relaciones sociales y sexuales. Siguiendo a Nadasdy (2007), esto se debe a la posición antropocéntrica de los estudios antropológicos, que se enfocan únicamente en el lado humano de la relación e ignoran por completo el lado de *Apu* y *Pachamama*. De este modo, invisibilizan las dimensiones sociales de las interacciones entre humanos y territorio (*Apu* y *Pachamama*). La cuestión es, entonces, cómo luchamos con el lenguaje teórico “que presupone una distinción *a priori* entre personas y cosas, materia y significado, representación y realidad” (Henare, Holbraad y Wastell, 2007, p. 1).

A partir de lo expuesto —que *Apu* y *Pachamama* son potenciales actores sociales—, en lugar de “rechazar los relatos de los informantes como interpretaciones imaginativas —elaborados relatos metafóricos de una ‘realidad’ que ya está dada— los antropólogos deberían, en cambio, aprovecharse de estos compromisos como oportunidades a partir de las cuales pueden surgir nuevos entendimientos teóricos” (Henare, Holbraad y Wastell, 2007, p. 1). No sólo los antropólogos: también los políticos y los profesionales que mantienen vínculos constantes con los pueblos indígenas y su territorio; así evitarían malas traducciones de la realidad indígena.

Es importante, sobre todo, dejar de percibir estos territorios de las comunidades como depósitos de minerales y otros recursos extraíbles.

El aporte teórico de Viveiros de Castro (2004) nos permite acercarnos a la noción de “territorio vivo” en un sentido más indígena; este autor dice que “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (p. 41), lo que significa que la humanidad fue la forma original de todo (no sólo de los animales) pero que sólo los humanos mantuvieron esta forma material. En este sentido, los animales son exhumanos: no son humanos en términos de ropaje o envoltura material, pero esconden una forma interna humana que sólo es visible para los ojos de la propia especie y para los chamanes; por lo tanto, los animales siguen siendo humanos, aunque no de manera evidente.

Ahora bien, “esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal” (Viveiros de Castro, 2004, p. 39). Según este autor, hay una esencia antropomórfica de tipo espiritual que es común a todos los seres animados, y una apariencia corporal propia de cada especie; esta última no es fija porque es como una “ropa” intercambiable y desechable. Así, esta concepción plantea la unidad del espíritu y la diversidad de los cuerpos; lo cual quiere decir que el sujeto sería la forma de lo universal, y el objeto, de lo particular.

A partir de este postulado, la idea de espiritualidad humana no sólo correspondería a seres animados, sino también a seres inanimados como la *Pachamama* y los *Apu*. Es decir, el territorio, en el caso andino, tiene una “capacidad de intencionalidad de acción consciente” (Viveiros de Castro, 2004, p. 51). En palabras de Henare, Holbraad y Wastell (2007), si cancelásemos la distinción entre concepto y cosa (apariencia y realidad) que supone *Apu* y *Pachamama* para los investigadores antes citados y para los políticos liberalistas que reducen el territorio a depósito de minerales y demás recursos, veríamos que el territorio andino es espiritualmente antropomorfo y activo; no es un territorio que simbolice humanidad —como sostiene la visión occidental—, sino que esconde, bajo su envoltura de montañas y tierra, una espiritualidad humana capaz de actuar e interactuar con las personas. Asimismo, el *Apu* puede tomar su corporeidad humana para interactuar con los pobladores en lugares específicos (como parajes silenciosos) o, incluso, puede enseñarles a hilar a los pastores; al

respecto, dice Xavier Ricard Lanata (2007): “el Ausangate [nevado más alto del Cuzco] también puede a veces tomar la apariencia de un jinete *misti* [mestizo], montado sobre un caballo blanco, de aire majestuoso. En otros casos, se trata de un jovencito, que enseña a los pastores el arte de la caza” (pp. 251-252). Entonces, lo que parece corporalmente humano puede no ser humano en términos materiales, sino un *Apu* que sorprende con sus habilidades a las personas.

Apu y Pachamama como criadores

Se considera que, al igual que los humanos, los *Apu* son potenciales criadores de animales. Ellos son dueños de aquellos animales no domésticos o silvestres; incluso, si los animales domésticos se vuelven salvajes, pasan a pertenecer al *Apu*. Los animales de la montaña son vicuñas, guanacos, vizcachas, zorros, pumas, osos, venados, aves y otros (véase Arnold, 2016). Sin embargo, el puma, el zorro y la comadreja, por citar algunos, no son llamados por su nombre, sino que los pobladores de la región prefieren otros vocablos: el puma es conocido como *mihuk* (“el que come”), *hatun auki* (“gran señor”), *machu compadre* (“compadre viejo”); el zorro, como tío, *ch'uñu senqa* (“nariz de papa deshidratada”), *niño* (“mozo”),⁵ Antonio; la comadreja, como *qataycha* (“yernito”).

Si los animales son llamados puma, zorro y comadreja, se ofenden y amenazan con acabar con los animales domésticos o con los cultivos. En repetidas ocasiones, durante mi estancia en Marcachea, César y su esposa corrigieron a sus hijas menores cuando mencionaban los nombres sin percatarse. De igual forma, si una persona agrede a estos animales, puede desencadenar una serie de venganzas por parte de su criador; por ejemplo, los *Apu* pueden enviar a sus animales para exterminar a los que son criados por los humanos o pueden destruir los cultivos con granizadas y heladas. En mi infancia, mi madre me prohibía maltratar a la comadreja y me motivaba a tratarla con cariño para que ésta sintiera vergüenza y huyera en lugar de venir y atacar a los *cuyes* (“cuyos”) de la casa. En consecuencia, los animales del *Apu* son tratados con cariño y como parientes para evitar que ataquen sin reserva; además, su preferencia por un nombre humano antes que de animal evidencia que son espiritualmente antropomorfos.

5 En mi pueblo, los hijos de los hacendados eran nombrados de este modo.

Cabe destacar que, así como los animales del *Apu* se ofenden con su nombre de animal y prefieren los de humano, también hay personas que son apodados con el nombre de animal por las acciones que realizan —robar y estafar con astucia, por ejemplo— o porque se les asocia con alguna característica del animal; apodos como *atoq* (“zorro”), *kukuli* (“paloma torcaza”) o *makaku* (“mono”) son muy comunes.

Durante mi trabajo de campo con los peregrinos de Paucartambo —cuando visité Qhanqawani por primera vez en 2012—, me enteré de la aparición de una vicuña en el nuevo santuario (que tiene cerca de treinta y dos años como centro de peregrinación). En la madrugada de un domingo, salimos a realizar el *intialabado* (ceremonia con la cual recibimos al sol); luego, tuvimos una reunión con los presentes, encabezada por el celador Víctor Huamán, en la que se trataron varios puntos; uno de ellos fue la aparición de una vicuña en la zona. Don Víctor dijo, muy entusiasmado: “el señor se está viniendo hasta con sus animales”. Él no la había visto, pero la versión que dieron los pobladores era suficiente para confirmar su existencia; uno de los representantes de la comunidad, tras ser invitado a declarar por don Víctor, afirmó: “Sí, señor celador, es como dices, en esta loma se encuentra una vicuña. Con eso estamos alegres, y no sólo yo. Ya hace mucho que está viviendo por aquí, pasando de un lado a otro. No es un comentario y tampoco nadie está mintiendo. Todos nuestros hermanos y hermanas saben de dónde viene, de cómo camina”. Según los pobladores, nunca habían visto vicuñas por esos parajes, por lo que lo consideraban una manifestación del Señor de Qoyllurit'i, quien se mudaba al lugar.⁶ Condori y Gow (1982) describen a los animales del *Apu Ausangate* en Cuzco y resaltan que “la vicuña, el cóndor y la vizcacha [una especie de roedor] son los animales del Ausangate. La vizcacha es la mula del Ausangate. La vizcacha servirá para cargar la plata del Acanaku al Ausangate. El cóndor es la gallina del Ausangate. Los tres animales —vizcacha, vicuña y cóndor—, cargan la plata que quiere el Ausangate” (p. 45). Puesto que la vicuña que apareció en Qhanqawani forma parte de los animales de la montaña, los pobladores la recibían con alegría.

6 Se cuenta que el Señor de Qoyllurit'i se muda por las peleas que tienen sus hijos, la excesiva bulla en el santuario y otras acciones que alteran su tranquilidad; por eso, en sus días de fiesta (a finales de mayo y principios de junio), en el día central de la peregrinación de Qoyllurit'i, el Señor se muda de lugar.

Debido al carácter antropocéntrico de los estudios antropológicos, estas nociones andinas se han interpretado como cuentos, fábulas y narraciones míticas; así, se han reducido a meras narraciones fantásticas de la fauna andina y se ha marginado la capacidad de las entidades no humanas como actantes sociales. Es decir, se niega la posibilidad de que un animal pueda formar parte de las relaciones sociales y del parentesco ritual humano.

Servir al Apu y la Pachamama

Dado el espíritu antropomórfico del territorio andino, es evidente que los Apu y la Pachamama sienten hambre; por ello, es importante alimentarlos con comestibles, animales y, en ocasiones, fetos humanos para darles fuerza. De lo contrario, pueden tomar la fuerza vital de las personas o de sus animales y ocasionar la enfermedad o hacer que las personas y sus animales, atrapados por la tierra, se vuelvan tullidos. Lo mismo pasa con las personas que sufren *mancharisqa* (“susto”): sus cuerpos se enferman debido a la ausencia de *animu* (“ánimo”) y son atrapados por la tierra; en ocasiones, pueden quedar inconscientes o enloquecer; su muerte también puede retardarse, y sufren si no se les da el debido tratamiento. En los siguientes párrafos, describiré brevemente los procesos de alimentación de los Apu y la Pachamama, un tema que en la antropología se conoce como ritual.

Los lugares en donde se hace el depósito ritual o se quema el *haywakuy* (“alcance”, “despacho”, “servir”, “ofrenda”) son espacios cuidados y respetados porque se identifican con la boca de la Pachamama. Arnold (2016) lo registró también en los Andes bolivianos y argentinos: “Una casa posee, generalmente, una ‘boca’ principal y varias ‘bocas’ menores: estas ‘bocas’ [...] son pozos de hasta un metro de profundidad, cubiertos con una piedra plana, que se abren anualmente para depositar allí la comida para la pacha” (p. 123). Así, la tierra siente hambre durante el mes de agosto, cuando inician las labores agrícolas; a lo largo de este mes, los pobladores —tanto de las comunidades como de la ciudad— hacen su *haywakuy* en retribución y agradecimiento por la prosperidad de las tierras y de la ganadería; también se hace durante el mes de febrero, cuando los cultivos están en proceso de maduración y se pueden obtener sus primeros frutos. Este acto también es conocido como “servir a la tierra”, “dar de comer a la tierra”, “pago”, *pagapu*, *wilancha* (un sacrificio animal que hacen los pastores de camélidos) o *señalakuy* (la acción de marcar a los animales, precedida de un sacrificio).

Para vivir bien (*allin kausanapaq*) es necesario realizar el *haywakuy*; éste propicia la buena salud, la buena producción, la buena convivencia entre humanos y entre humanos y no humanos. Por ejemplo, una pareja de pobladores de Q'ero que quemaba su *haywakuy* en el santuario de Qoyllurrit'i, durante la fiesta en junio, dijo: "*kallpapaq ruwashaku*" ("hacemos para la fuerza"), para dar fuerza a ellos y a la tierra. Según Arnold (2016), agosto es el mes de temor "pero también de 'suerte', puesto que termina un ciclo de cultivo y se abre otro. La boca de la *Pachamama* está abierta y hambrienta 'para recibir la nueva semilla', y los cerros y ojos de agua también tienen hambre" (p. 131). Es fundamental alimentarla porque, si no, se come a los humanos y sus animales domésticos, hace que les vaya mal en sus quehaceres y pone en riesgo su salud.

En este sentido, la buena o mala producción de la tierra, la buena o mala procreación de los animales, así como los infortunios y las enfermedades se deben en gran medida a la alimentación de la *Pachamama*. Al respecto, Rozas Álvarez (2014) apunta: "Los cusqueños dicen que la enfermedad se encuentra fuera del organismo humano: está en la naturaleza (la tierra, el viento, los cerros, etcétera.), en las acciones sobrenaturales (*soqa* [restos óseos de antepasados], *qhayqa* [tipo de mal aire que proviene del muerto]), en la envidia, en el odio de las personas (brujería)" (p. 393). En esta misma línea, Ladislao Landa y Carmen Cazorla (2014) indican: "Pagar con cierta regularidad a la tierra, a los cerros y a los manantiales no sólo permite gozar en los aspectos vitales de alimentación y armonía social, sino también el buen equilibrio de la salud" (p. 261). Las peripecias e infortunios de la vida de los sujetos están ligados al hecho de alimentar o no a los *Apu* y la *Pachamama*.

Por esta razón, durante el mes de agosto, la gente se preocupa por "servir a la tierra". Mi compadre César me dijo que, en este mes, los *Apu* y la *Pachamama* reciben todo lo que se les ofrece: "*Kunanqa, imaynallaña churayusqapas, ruwalkunaqa hallpanpunis riki agustu killapiqa. Huk killakunapis aswan mana tanto, kunanpunis, kunanpunis*" ("Ahora, en este mes de agosto, los *Ruwal* (*Apu*) reciben todo lo que se les ofrece, incluso si no está muy elaborado. Siempre ahora, siempre, en otros meses no tanto"). Aunque en otros meses también se realizan *haywakuy*, el mes de agosto es la época más propicia para ello. El proceso de "servir a la tierra" es muy delicado: "*manan chansakunachu, manan chaskikunmanchu hinaspapa kutiruwusunman*" ("no debemos bromear/burlar, porque puede que no

En los últimos años, he visto que el “despacho” para la tierra y el lugar contiene mayor cantidad de dulces, chocolates y galletas que de otros alimentos producidos por la tierra. Sin embargo, algunos especialistas rituales quedan inconformes con este contenido y le reclaman a los vendedores; en ocasiones los amenazan con hacer que los *Apu* y la *Pachamama* los castiguen. Otros comerciantes consultan a los especialistas rituales para incluir los productos que requiere la tierra y el lugar. Por ejemplo, don Polo,⁷ uno de los vendedores de “despachos” del Mercado de San Pedro de Cuzco, me dijo: “nosotros le damos a la *Pachamama* lo que ella pide, no lo que nos inventamos. Este año [2019] pidió flor de *qantu* [cantuta], siete flores, y cuarentaidós granos de pallar. Si haces así vas a ver cómo te va ir el año. El año pasado [2018] pidió cuatro piedritas de río”. Según don Polo, esto se lo comunicaron los verdaderos *altomisa* que van a pie a Machupicchu para hacer su “alcance”. Durante mi infancia, fui testigo de cómo don Florencio, quien hacía el *haywakuy* para mi familia, pedía comprar el “despacho” y ordenaba traer los mejores productos de nuestras cosechas del año (sobre todo maíz) para incorporarlos.

Ahora bien, los “despachos” no sólo son para la tierra y el lugar; hay de diversos tipos y cada uno de ellos tiene un propósito específico: salud, bienestar, unión de la pareja, tierra, lugar, etcétera; éstos son conocidos en quechua como *runa despacho* (“despacho para personas”), *hanku despacho* (“despacho crudo para lugares peligrosos”), *kuti despacho* (“despacho para quitar el mal”), entre otros.

Cuando una persona requiere un *haywakuy*, va con el especialista ritual y éste la orienta para comprar lo que llevará la ofrenda. Comúnmente, piden claveles rojo, blanco y amarillo, hojas de coca y “despacho” para tierra y lugar si el propósito es hacer el “alcance” a la *Pachamama* y los *Apu*. El especialista ritual recibe el “despacho” y procede a abrirlo; luego agrupa los productos en el orden que se pondrán al momento de iniciar el *haywakuy*. En un lado se ponen los productos comestibles —maíz, pallar, maní, anís, *kiwicha* (amaranto), *qañiwa* (cañihua), garbanzo, arroz, pasta, higos secos, pasas— junto con los no comestibles —*wayruru* (semillas rojas), *coca muhu* (semillas de coca), *ch'uru*, *wiraq'oya* (huiracoya), *untu* y otros—; éstos suelen venir empaquetados en papel periódico. En otro lado, se ponen los dulces, galletas, panecillos y chocolates de variados sabores; éstos vienen con

7 Don Polo heredó el puesto de venta de su madre; lleva más de veinte años con él.

su propia envoltura. Finalmente, se ponen aparte los distintos elementos ornamentales y decorativos —el algodón, *k'awa* (lana de colores conocida como arcoíris), *qori waskha* (cuerda dorada), *qolqe waskha* (cuerda plateada), *qori vara*, *qolqe vara*, *qori libro*, *qolqe libro*, *piñi*, cuentas de colores, billetes, pluma de cóndor, recado con figuras de plomo, lentejuelas con formas de estrellas y otros—.

Una vez ordenados los elementos del “despacho” sobre la mesa de trabajo o en algún lugar cómodo, el especialista ritual procede a prepararlo. En Marcachea, mi compadre César tomó las hojas de coca y las envolvió en una *unkhuña* (manta) de dos colores: uno claro y otro oscuro; luego invocó a las montañas y lugares en voz baja:

Fufffff, a ver kunanqa, Paqollu; a ver kunanqa, pacha tierra; a ver kunanqa, chay compadrita allinta pusakachanki, kunanqa hayllpayrusaq, pikchuyrusaq papá. Fufffff, a ver Kaballuyuq, a ver Taqeyoq, Qochapata, Phallchani, fufffff. A ver kunanqa naaa... Escalera, kunanqa sumaqla may purisqanpipas kunanqa. A ver kunanqa Taqeyoq, Wayruruni, Anqaschaki, fufffff. Antipukara kakushanki, a ver kunanqa, fufffff, maypipas kunanqa, may purisqanpas purisqa kachun. Aman qhepamanqa compadripas a ver nachunchu..., may purisqanpas purisqa kachun, wichayman purisqan kachun kunanqa, fufffff. A ver kunanqa Paqollu, kunanqa sumaqta mosqhoychachinki qanpas kunanqa, sumaqta tanqarinki, purikunanta purikunqa.

Fufffff, a ver ahora, Paqollu; a ver ahora, pacha tierra; a ver ahora, le llevas bien al compadre, ahora voy a mascar las cocas papá. Fufffff, a ver Kaballuyuq, a ver Taqeyoq, Qochapata, Phallchani, fufffff. A ver ahora naaa... Escalera, ahora por donde camine que sea tranquilo. A ver ahora, Taqeyoq, Wayruruni, Anqaschaki, fufffff. Ahí estas Antipukara, a ver ahora, fufffff, por donde sea, por donde camine su andar que esté hecho. Que el compadre no esté para atrás..., por donde camine su andar que esté hecho, su camino que esté para arriba, fufffff. A ver ahora Paqollu, suéñale bien, impúlsale, que camine por donde sabe caminar (César, elaboración de ritual, Marcachea, Cuzco, 30 de agosto de 2015).

Después, me pidió botar *samay* (“aliento”) tres veces sobre la envoltura de coca. En seguida comenzamos a escoger hojas de coca para ponerlas en el “despacho”. Eligió doce *k'intu* (grupos de tres hojas) para invocar a los lugares y a los *Apu*; él dijo que con doce *k'intu* los *Apu* y la *Pachamama* hacen la *hallpa* (“se alimentan”), pero esto depende de cada especialista ritual: unos hacen once o seis *k'intu*, otros muchos más. Posteriormente, me pidió escoger seis *k'intu* para mí que irían en el medio. Luego me aclaró: “*allin kausanachapaqqa allin p'unchaychapin ruwana*” [“para vivir bien se debe hacer la ofrenda en buen día”]; no se puede hacer en martes o en viernes porque éstos se consideran días malos en los que sólo se hacen maldades.



Foto 2. Preparación del “despacho”, después de invocar a los *Apu* y a la *Pachamama*. Vicente Torres, 2012

Quiero resaltar que, cuando llegué a Marcachea en abril del 2015, me presenté ante la comunidad en una asamblea; en ella se discutió mi caso y permanencia en el lugar; sólo después pude andar con tranquilidad por el

pueblo y conversar con la gente. Sin embargo, mi carácter de extraño no estaba resuelto del todo: si bien me había presentado ante la comunidad, todavía faltaba presentarme ante los no humanos. Según el testimonio de César, cualquier objeto o animal que se adquiere o que es nuevo debe ser reconocido por los *Apu* y la *Pachamama* para que esté bien y tenga durabilidad. De igual forma, como yo era un extraño en la comunidad, era necesario que me presentara ante los *Apu*, la *Pachamama* y otras entidades no humanas locales para estar bien. Cuando uno visita alguna comunidad, no sólo es extraño para la gente, también lo es para las entidades no humanas; es decir, la extrañeza no se limita a lo humano, sino que se extiende a las entidades no humanas.

Unos meses después de mi llegada, soñé agua turbia y cosas un poco feas; este mal sueño me indujo a pensar que algo malo me iba a ocurrir. Cuando se lo conté a mi compadre César, me explicó: “*reqsichina kanki*” (“necesitas hacerte conocer”). A pesar de que los comuneros ya me conocían, las entidades no humanas todavía no sabían de mi presencia; y, si no me presentaba pronto, me iba a pasar alguna desgracia. Más aún en agosto, que es el mes en el que la *Pachamama* siente hambre, razón por la que yo estaba soñando mal. Para resolverlo, era necesario hacer el *haywakuy*; esto garantizaría la buena convivencia.

César recordó mi sueño mientras preparábamos el “despacho”, por lo que les pidió a las entidades no humanas que me cuidaran. Luego, me contó que él se había caído en un lugar y que no pudo levantarse ni andar bien hasta que hizo un *haywakuy* para que lo dejaran tranquilo; por ello, temía que algo malo me pasara y que él fuese culpado por la comunidad.

Cuando mi compadre vio que el “despacho” que llevé era bastante, dijo: “nosotros damos poco aquí, con esto se van a llenar y van a querer que siempre estés aquí”; lo que significaba que iba a satisfacer a los *Apu*, a la *Pachamama* y a otras entidades no humanas del lugar. César sintió alegría e hizo bromas acerca de que iban a querer que me quedase en el pueblo. En las fiestas patronales, he aprendido que el “servir bien” o atender adecuadamente a los invitados con abundante comida, bebida y mucho baile alegran al Santo y la Virgen; con ello, el pueblo también queda a gusto.



Foto 3. “Despacho” en preparación. Vicente Torres, 2012

En la ciudad del Cuzco, tuve otra experiencia con don Juan. Así inicia él la preparación del “despacho”:

Papacito señor Ausangate, papá kay wawayki, kunan p'unchay invitación-ta ruwayramusaqku papá, manaya papá imapas hayk'apas kachunchu, chay raykun pap'a Ausangate. A ver papacito, papá Pachatusan, papá wahakuyki, arzobispo papacito, papá kay wawaykita yanapanki. Papacito Machu Picol, Wayna Picol, papacito Halcón de Oro, kunanmi invitación-man chayamunayki. A ver papacito Qolqe Cruz, Qori Cruz, Saqlla Q'asa, wirakucha P'isaq, chayayamunkichischa riki, invitación-mi kunan tarde pasanqa.

Papacito señor Ausangate, papá, éste tu hijo va hacer una invitación esta tarde, que nada se interponga, padre Ausangate. A ver papacito, papá Pachatusan, padre, te invoco, padrecito arzobispo, ayuda a tu

hijo. Papacito Machu Pícol, Wayna Pícol, papacito Halcón de Oro, llega hoy a esta invitación. A ver papacito Qolqe Cruz, Qori Cruz, Saqlla Q'asa, señor P'isaq, están invitados para esta tarde (Juan, elaboración de ritual, Cuzco, Cuzco, 11 de agosto de 2018).

En este *haywakuy*, don Juan invocó a los *Apu* de distintos lugares que él conocía; luego me pidió convocar a todos los *Apu* y lugares por donde he caminado y en donde he laborado. En su perspectiva, siempre es bueno recordar los lugares que recorreremos porque ellos nos protegen. Como me explicó César:

Llapanmanpuniya phukukunaykiqa, haqay Wayrurunimanpas imapas. Llapankupuniya apukunaqa, ankhayna, mihurarinqaku paykunapas ankaytapas, llapankupuniya riki, llapanpuniya, mana wikch'urparinkumanchu riki. Llapankupuni ya mihurarinqaku, aynaya, mana wikch'urparisunmanchu wakintaqa riki. Manaya, kunan sumaq mihunachata noqanchis mihukushasun, wakintataq wikch'urparisaq, mana allinchu kanman riki. Anqhaynachapuniya, pasachiq, llapanmanpuniya phukuna.

Siempre debes de soplar e invocar a todos, a Wayruruni y demás. Todos los *Apu*, así, todos ellos comerán esto, siempre todos, todos, no pueden abandonar a los demás. Todos ellos comerán, así es, no pueden abandonar a los demás, ¿verdad? No. Imagina que nosotros estemos comiendo una rica comida y abandonamos a los demás, no estaría bien, ¿verdad? Así es, eso pasa, siempre a todos se debe de soplar e invocar (César, elaboración de ritual, Marcachea, Cuzco, 30 de agosto de 2015).

Después de convocar con la coca a todos los *Apu* y a la *Pachamama*, el especialista ritual procede a acomodar las flores de clavel sobre la coca; luego, coloca la concha marina (que en ocasiones llaman *qocha*, “laguna”) y comienza a echar los varios productos que contiene el “despacho”. Primero, pone la *wira q'oya*, el maíz, el garbanzo, el maní, el higo seco, las pasas, las semillas de coca, la pasta o fideo, el azúcar, las lentejas, el arroz, los pallares. Después, coloca las galletas y los dulces de múltiples sabores y formas —algunos tienen forma de humanos (varón y mujer), casas, carros,

choclos—, así como las grajeas. Ninguno de estos dulces o productos puede ser comido porque los *Apu* y la *Pachamama* no quieren las sobras. Finalmente, el especialista ritual cubre con el algodón todo lo preparado y coloca sobre éste las lanas de colores que se llaman *k'awa* (o *k'uychi*, “arcoíris”), la pluma de cóndor, las varas de papel de colores (*qori vara*, *qolqe vara*), *piñi*, las lentejuelas con forma de estrellas, mixtura o confeti, y el recado (figuras de metal con varias cosas). No hay un orden estricto para poner estos productos; cada especialista decide cuáles coloca primero y cuáles después; incluso, el mismo especialista ritual varía el orden si su preparación se observa en diferentes ocasiones. Así, el *haywakuy* emula la construcción del mundo como un microcosmos; Przytomska (2017) también refiere que el “despacho” elaborado es una representación del microcosmos.

Sin embargo, los “despachos” no son tan elaborados cuando no están dedicados a los *Apu*, la *Pachamama* o los lugares; por ejemplo, vi a César hacer unos sencillos y diminutos para el *pukhiu* o mal de ojos de agua; otros son estrictamente de harinas de productos cultivados, como los *sankhu despacho*, que se hacen para lugares *phiru* (“fieros”); los de “cambio de suerte” son elaborados con frutas. En consecuencia, no todos los “despachos” son una representación del microcosmos; principalmente, ésta sólo se observa en los que son elaborados para los *Apu* y la *Pachamama*. Además, debe quedar claro que hay diversos estilos de preparar el *haywakuy*, lo cual no quiere decir que éste o aquél es más auténtico; tal afirmación resulta reduccionista y niega la posibilidad de explorar la creatividad de los distintos pueblos andinos. En realidad, hay diferentes modos de representar el microcosmos a través del *haywakuy* dedicado a los *Apu* y la *Pachamama*.

Se conoce también como “despacho” el paquete preparado por el especialista ritual para quemarse. Una vez que está listo el “despacho” y que se ha envuelto en papel de regalo, se prepara el fuego para incinerarlo. Para ello, se busca un lugar específico donde quemarlo; puede ser dentro de la casa o fuera de ella; algunos prefieren que sea en su casa o *cabildo*, como dice César; otros prefieren que el especialista ritual se lo lleve para quemarlo. Por ejemplo, don Juan tenía un lugar específico para quemar sus “despachos”: enfrente del complejo arqueológico del Templo de la Luna, en una caverna entre los roquedales. De hecho, muchos especialistas rituales tienen un lugar entre los roquedales para quemar su “despacho” o *haywakuy* en la ciudad del Cuzco.

El “despacho” se quema porque se cree que las entidades no humanas sólo disfrutan el *q'apay* (“olor”). Así lo expresaba doña Gregoria, especialista ritual de la provincia de Canas que vivía en la ciudad del Cuzco. Lo mismo afirma César, quien se refiere a este hecho como *hallpachiy* (“alimentar”):

Chaychapi apukuna hallpanqaku riki. Huñunarakamunqakuya kunnan k'apareqtinga, paykunapaqtaq churasun chayqa. Tierrakunaqa k'apayllanta hallpararinku paykunapas, runa hinapunicha riki, runa hina. Noqanchispas parlayuspa ima kukatapas hallpanchis, tuparuspapas, imanaspapas, asambleapi hinapuniya paykunapis riki, anchhaynataya. Rayqasqan kaypiqa kankuman, manan pipas hallpachinmanraqchu, agosto tukuyta chayamusparaq llapan tukuyta hallpachikunqaku.

Ahí van a alimentarse los Apu. Cuando el olor se expanda se van a congregarse pronto porque es para ellos y ellas. Los lugares o *tierrakuna* sólo se alimentan con el sahumar, así como se alimenta la gente, como la misma gente. Es como cuando nosotros hacemos *hallpa* de coca (“mascar coca”) al encontrarnos en grupo y conversamos, para ellos también es como una asamblea. Ellos y ellas están de hambre porque todavía nadie los ha alimentado, cuando vuelvan, pasado el mes de agosto, recién muchos alimentarán (César, elaboración de ritual, Marcachea, Cuzco, 30 de agosto de 2015).⁸

8 Muchos de los pobladores de la llamada Nación Q'ero (conformada por siete comunidades) viajan a la ciudad para prestar sus servicios como especialistas rituales a los ciudadanos. Según los antropólogos que estudiaron la zona, son considerados como el “último *ayllu* inca”.



Foto 4: “Despacho” en preparación. Vicente Torres, 2012

Para quemar el “despacho” se usa bosta o leña, aunque los especialistas rituales recomiendan más la bosta porque ésta “hace pasar bien”, es decir, cocina bien los ingredientes y permite que su olor sea más intenso. Mientras se prepara la brasa para incinerar el “despacho”, se alistan las bebidas para el Apu y la Pachamama: vino, cerveza y gaseosa, principalmente; éstas no tienen que ser probadas por los humanos porque las entidades no humanas no pueden tomar nuestras sobras. En palabras de César:

Hanpi tragucha chayqa, mana tumanapaqchu, ch'allanallapaq. Mana malliyusqacha, mana simi kamasqacha, t'inkanallapaq. Manaya noqanchiswan kускаqa tuman manchu riki, anchichapaqya. Llapan apuman t'inkamuni, noqaqmanpas imapas. Noqaqqa, Anqaschaki, Qochapata, Phallchani, Willuni, anchayya, noqaykuq, compadre comadriyku, pauqarkunaq, uqarikniyku.

Eso es trago para curar, no es para tomar, es para asperjar. Está sin probar, sin que haya tocado el labio humano, es sólo para brindar [con los *Apu* y la *Pachamama*]. Ellos y ellas no pueden tomar junto con nosotros, para eso es. Yo he brindado con todos los *Apu*, para los míos y demás. Los míos son Anqaschaki, Qochapata, Phallchani y Willuni, ellos son compadres y comadres de nuestra familia Paucicar, los [*Apu*] que nos han recogido (César, elaboración de ritual, Marcacocha, Cuzco, 30 de agosto de 2015).

Las botellitas de trago y vino con las que César hizo *t'inka* (“brindó”) antes de iniciar la preparación del “despacho” —y que usó para poner unas cuantas gotas cuando terminó de elaborarlo— forman parte del *hanpi q'epi* (“atado de medicinas”). César y su esposa guardaban con cuidado su *hanpi q'epi* porque la comunidad de Marcacocha está muy alejada de la capital de la provincia y de la ciudad del Cuzco; por lo tanto, en una urgencia, no podrían viajar para comprarlas. Además, los camiones de transporte que llevan a los comuneros sólo pasan los sábados y domingos, y llegan únicamente al pie de la carretera, que está a cinco horas de caminata de la comunidad. Sin embargo, en la ciudad, don Juan pide una botella de cerveza, vino y gaseosa, y las vierte alrededor del “despacho” que acaba de ser introducido en la brasa de bosta. Después de esto, el especialista ritual exige salir del lugar inmediatamente para no interrumpir el deleite de los *Apu* y la *Pachamama*.

De acuerdo con doña Gregoria, la recepción del *haywakuy* o “alcance” se anunciará con el aroma y el tronido de los granos de maíz, que debe ser de uno en uno; si truenan de dos en dos, significa que los *Apu* y el lugar están inconformes. En ocasiones, las entidades no humanas se manifiestan en los sueños para comunicar su agrado o disgusto al propietario. Por esta razón, los especialistas rituales exigen respeto y cuidado en la preparación; por ejemplo, las hojas de coca (*k'intu*) no deben colocarse de cabeza o de espaldas, estar arrugadas o incompletas; deben estar enteras y sanas. Además, al igual que las bebidas, los productos no pueden ser probados por los humanos: lo que es para los *Apu* y la *Pachamama* es únicamente para ellos. Finalmente, una vez consumido el “despacho”, se tapa el hoyo en el que se quemó para que no siga abierto; de lo contrario, las entidades seguirían teniendo hambre.



Foto 5. “Despacho” concluido. Vicente Torres, 2012

Landa y Cazorla (2014) apuntan que el ritual de “pago” al agua (“alcance” al agua) en Ayacucho implica un doble equilibrio simbólico: por un lado, el especialista ritual tiene como contendor el cerro y a la *Pachamama*, con quien negocia; por el otro, tiene a los humanos, quienes pueden objetar su saber. De acuerdo con estos autores, los campesinos que acompañan al especialista ritual hacen comentarios retadores y alardean sobre su capacidad de imitar el ritual: “eso es fácil, me consigo mis palos de chonta y lo hago”, “¡allintaya ya! [haz bien], ¿cómo es esto?, el humo no está bien” —aquí le exigen mayor eficacia al especialista tras observar que el humo mostraba algunos errores—; así le demandan más convicción (p. 267).

Desde mi perspectiva, no se trata de mantener un equilibrio simbólico puesto que, para los participantes, esta acción colectiva es real y seria (a pesar de que se bromea en ciertos momentos, como bromeaba conmigo mi compadre César mientras preparábamos el “despacho”). Los presentes

están pendientes del ritual y desafían al especialista para comprobar si conoce lo suficiente porque un “alcance” público como éste afecta a toda la comunidad: su correcta realización puede producir bienestar para el pueblo, pero una mala acción puede desencadenar una desgracia. En los “alcances” colectivos en los que participé, noté la vigilancia constante por parte de los ayudantes durante la preparación del “despacho”, incluso a veces discutían sobre la posición que debía de tener tal o cual ingrediente; sin embargo, a pesar de tanto cuidado, siempre olvidaban colocar algún elemento y procuraban reacomodarlo al final (ver Torres Lezama, 2015). La participación de los asistentes a un *haywakuy* colectivo siempre es activa; en los “alcances” domésticos, los presentes y los dueños también tienen una participación activa.

Por último, en estas últimas décadas, las ceremonias públicas para la *Pachamama* y los *Apu* se han expandido a distintos lugares del Cuzco. Por ejemplo, el primero de agosto se realiza en Saqsaywaman, desde hace veinte años, un *haywakuy* público; a él asisten especialistas rituales de distintos lugares, incluso de otros países como Bolivia, Chile y Argentina. Cada quien ofrece variados alimentos a la Madre Tierra: racimos de uva, mazorcas de maíz, naranja, plátano, papaya, piña, mandarina, manzana, panes, galletas, comidas típicas como lechón al horno y *chiriuchu*; unos son quemados y otros enterrados. También se ofrecen numerosos “despachos” y abundante bebida: chicha, vino, gaseosa y cerveza. La concurrencia a la ceremonia es masiva. Recientemente, la reunión se ha aprovechado para llamar a la reflexión sobre el cuidado del planeta: “todos vivimos en una casa y esa casa es este mundo, nosotros dependemos de la tierra”; estas prácticas —que en décadas pasadas formaban parte de lo discreto y nocturno— han pasado a ocupar espacios públicos debido a la crisis ambiental que ha golpeado severamente a las poblaciones andinas con sequías, friajes, heladas e inundaciones.

La fuerza vital humana y los sacrificios

El sacrificio humano ofrecido a la *Pachamama* y a los *Apu* en el pasado andino fue registrado por los cronistas; actualmente, ha adquirido otros matices. El cronista Cristóbal de Molina (1916)⁹ se refiere a él como *capacocha* y narra que, de las cuatro regiones del *Tahuantinsuyu* (el territorio del

9 Conocido como “el cuzqueño”, para distinguirlo de otro Cristóbal de Molina, “el chileno”.

imperio inca), traían a la ciudad uno o dos niños y niñas de hasta diez años, aproximadamente, para el sacrificio. En la plaza de la ciudad del Cuzco, el inca reverenciaba a las *wak'a*¹⁰ para pedir salud, paz, sosiego en sus reinos, abundancia de comida, larga vida y victorias en la guerra; luego, llamaba a los sacerdotes de cada provincia y distribuía los sacrificios para las *wak'a* principales de cada región. Según apunta Molina (1916), nunca cambiaban de lugar ni había error alguno en sus acciones; así, ninguna *wak'a* ni adoratorio, por muy pequeño que fuese, quedaba sin recibir sacrificio; además, estaba dispuesto y acordado lo que, en cada *wak'a*, lugar y parte se debía sacrificar. De modo que, cuidadosamente, ofrecían el sacrificio a todos los adoratorios, *wak'a*, árboles, fuentes, cerros, lagunas... sin que ninguno faltase; de lo contrario, el enojo de las *wak'a* castigaría al inca. Cada sacrificio era conducido hasta la *wak'a*, en donde se hacían oraciones para pedir paz entre las naciones, abundancia y triunfo; los niños recibían comida y bebida para que no llegasen con hambre ni descontento a donde estaba el “hacedor”; luego los ahogaban. Los entregaban con las figuras de plata, camélidos, personas de oro y plata —las ropas y los camélidos eran quemados—; también ofrecían cestos de coca. Estos sacrificios eran reverenciados y recibidos con humildad por los pobladores que se encontraban por el camino; en ocasiones, éstos preferían no salir de casa hasta que pasase la delegación con los sacrificios (Molina, 1916, pp. 88-91).

El cronista Juan de Betanzos, en Hernández, F. y Cerrón-Palomino (2015), escribió sobre los sacrificios de animales, aves y humanos que se realizaban a los ídolos y *wak'a* que estaban alrededor de la ciudad del Cuzco, en especial en la casa del Sol.

Ansimesmo fueron sacrificados en este sacrificio muchos niños e niñas, de los quales enterraban bivos muy bien bestidos e aderecados, los quales enterraban de [e]n dos en dos, macho y henbra, en cada dos déstos enterravan servicio de oro y plata como heran platos, escudillas y cántaros, ollas y basos para beber con todos los demás menesteres que un yndio cassado suele tener, todo lo qual hera de oro y

10 La *wak'a*, traducido literalmente, hace referencia a la abertura. Por ejemplo, *wak'a* son las rajaduras que los pobladores tiene en los talones del pie. Sin embargo, muchos historiadores y estudiosos han dado por sentado que *wak'a* está ligado a lo sagrado. Por el momento, es conveniente considerar *wak'a* como una entidad.

plata. E así enterraban estos niños con todos estos axuares, los cuales heran hijos de *caciques* y principales (Hernández, F. y Cerrón-Palomino, 2015, p. 196).

Como sostiene Mario Polia (2017), “la víctima humana, en las culturas andinas y en todas las culturas precolombinas, ha sido considerada una ofrenda particularmente apreciada por ciertas divinidades, como el Sol, el Rayo, la Tierra, etcétera, y estimada, por su naturaleza, como la más alta y rica de las ofrendas sacrificiales” (p. 110). En ese sentido, resulta importante conocer en qué medida se realizan estos “sacrificios” en la actualidad y qué nociones se tienen al respecto.

Actualmente, los pobladores mencionan el sacrificio humano, aunque de manera discreta, vinculado a la construcción de obras públicas. De acuerdo con Arnold (2016),

este fenómeno del sacrificio humano como un “pago” al cerro también ocurre cuando los grupos humanos exigen una producción excesiva en torno a un cerro determinado; por ejemplo, en el desarrollo de obras públicas, ferrocarriles, puentes y construcción de iglesias, debido a que estas obras “desconciertan” e incluso “trastornan” a los espíritus de los cerros. Recuérdese que el minar un cerro es equivalente a su castración (p. 151).

En una ocasión en la que viajé a Paucartambo para la fiesta de la Virgen del Carmen, llegamos en una combi al tramo de la construcción de la carretera y nos detuvimos porque parte de la montaña afectada no dejaba de deslizarse. La gente comentaba que el derrumbe no pararía o terminaría tragándose a alguien si no se hacía un *haywakuy*. “Está pidiendo”, decían. Cuando la montaña o la tierra tienen la intención de tomar el cuerpo de una persona, los pobladores se refieren a este hecho como “te puede pedir” o “está pidiendo” el *Apu* o la *Pachamama*; entonces, deben tener cuidado porque no saben quién será su víctima. Por ejemplo, hasta la fecha, el desliz de la montaña es constante y no se ha detenido; quizá en algún momento sorprenda a los viajeros que transitan por sus faldas.

Este fenómeno también fue registrado por Landa y Cazorla (2014), quienes narran que la montaña *Allin Capac* —el *Apu* más poderoso y que tiene fama de ser malo— requiere la vida humana para aplacar su furia,

aunque en ocasiones él mismo realiza sus sacrificios (p. 268). Sobre esta misma montaña, María L. Burneo (2010) cuenta que los obreros de la carretera Interoceánica Sur rompieron una de las rocas de la montaña que era considerada como los pies del *Apu* por los comuneros, quienes no fueron consultados para decidir el trazo de la carretera. Desde entonces, la montaña se molestó y comenzó a comerse a la gente de otro lugar —según los pobladores, al inicio de la obra dos trabajadores murieron por esta causa—; sin embargo, dicen que el *Apu* no se come a la gente de la comunidad porque ellos son sus hijos (p. 2). Es frecuente escuchar este tipo de comentarios en lugares donde se realizan obras públicas; asimismo, los accidentes laborales son llamados por los lugareños como *tierra mañarukun* (“se ha pedido la tierra”).

En 2015, en Puno, la policía encontró en un puesto de venta de hierbas y tratamiento natural —atendido por una mujer— un frasco que contenía un feto humano de aproximadamente siete meses de gestación; éste iba ser vendido para realizar un *haywakuy* a la tierra. Además, la gente indicó que partes del feto humano eran vendidas por separado como amuleto (“Puno: comerciantes lucraban con fetos de bebés”, 2015). Ese mismo año, meses después, escuché por la radio que cuatro personas habían hecho una ofrenda con dos fetos humanos en medio de una parcela para “abrir un tapado” (tesoro escondido); después de que la población de San Jerónimo (Cuzco) diera alarma a la policía —pensaron que se trataba de un asesinato—, las personas fueron detenidas y manifestaron que le habían comprado los fetos a una enfermera (“Policía detiene a sujetos cuando enterraban dos fetos en el Cuzco”, 2015). En la actualidad, en los paquetes o “despachos” que se adquieren en los mercados locales, vienen incluidos dulces con forma humana: una pareja que, al ser ofrendada, remplazan al cuerpo humano. Valderrama y Escalante (2012) describen que las figuras de llama —hechas con la grasa de este animal— que se ponen en el *haywakuy* representan a las llamas cargueras que transportan la comida que se coloca para el *Apu*; y las figuras y representaciones de hombres y mujeres adultos personifican a los servidores del *Apu* (p. 20).

A partir de lo anterior, podemos entender lo que Magazine (2018) registró sobre el entierro de niños en las estructuras de puentes y obras públicas; dichos sacrificios simbolizan la fuerza requerida para sostener estas estructuras y garantizar su durabilidad. Personalmente, he escuchado nombrar este hecho en varias ocasiones como *runatan mañakun* (“pide gente”) o

mañarukusunkimantaq (“te puede pedir”). De este modo, los sacrificios humanos voluntarios (como la autodonación) e involuntarios (por accidente), así como los fetos humanos, que son pedidos por el *Apu* y la *Pachamama*, representan un trabajo incesante de protección a favor de otros seres vivos. También he escuchado que animales vivos o muertos son enterrados con similares propósitos. Por ejemplo, en una ocasión, el río se llevó gran parte de la *chacra* o parcela de cultivo de unos pobladores; la gente les recomendó enterrar un puerco vivo en la cerca para que el río no avanzase más; según ellos, el puerco es bueno porque gruñe bastante, lo que ahuyenta el río y protege, cuida y sostiene la cerca. Así, la fuerza de estos humanos y animales sacrificados no se pierde tras su deceso, sino que pervive y trasciende a la muerte; vale decir que trabajan protegiendo las estructuras de las obras públicas e impiden cualquier otro desastre.



Foto 6. “Despacho” con figuras humanas y feto de llama. Vicente Torres, 2012

En relación a lo dicho por Magazine (2018) y Good (2004) sobre los sacrificios humanos y el flujo de fuerzas, me parece oportuno mencionar

cómo se traduce la muerte de los peregrinos en el santuario de Qoyllurit'i. En décadas pasadas, escuché que algunos peregrinos morían en este santuario y que las personas decían que estas muertes anunciaba un buen año de cosechas; a veces, las emisoras de radio locales y otros medios de comunicación reportaban estos eventos. Por ejemplo, Flor de María Villa (2003) escribió una nota para el diario cuzqueño *El Comercio*; dice: “Muchos *pabluchas*¹¹ hasta ofrecen su vida al *Apu Ausangate*,¹² es decir, mueren en las nieves por propia voluntad y piden que sus cuerpos sean dejados ahí” (p. 10). Actualmente, no es raro escuchar que los peregrinos mueran en el camino o en el nevado, o que busquen la muerte de manera voluntaria; sin embargo, hablar de esto está prohibido por la iglesia católica, que combate las costumbres locales. No obstante, el hecho ha sido registrado por varios autores (Marzal, 1971; Poole, 1988; Flores, 1997; Salas, 2006; Allen, 2008; Ceruti, 2011; Canal, 2013) que muestran las implicaciones de estas muertes entre los peregrinos.

La muerte de peregrinos y danzantes ha sido considerada una ofrenda o “alcance” a las montañas, principalmente, porque éstos mueren escalando el nevado; de acuerdo con Poole (1988), anteriormente, estas muertes eran deliberadas, a manera de sacrificios durante las batallas entre danzantes *pablitos* de Paucartambo y Quispicanchi.¹³ Una experiencia personal servirá como ejemplo:¹⁴ en 2016, los danzantes de la nación Paucartambo tuvimos un enfrentamiento con los de la nación Anta al pie del nevado de Qolqepunku; los danzantes de la nación Anta le impedían el paso a los danzantes *pablo* de la nación Paucartambo, quienes bajaban del nevado con una cruz; nosotros, los danzantes que esperábamos la llegada de los danzantes *pablo*, corrimos para abrirles paso a los nuestros. Así, se desencadenó un duelo cuerpo a cuerpo; algunos danzantes, incluso, comentaron airosos los golpes y latigazos que les propinaron a los contendientes. De este encuentro no se dijo nada en las reuniones del Consejo de Naciones, por lo que quedó como un hecho sin importancia.

11 Se refiere a los danzantes *pablo*, *pablucha*, *ukuku*.

12 La peregrinación a Qoyllurit'i atraviesa la cadena de nevados del Ausangate; por ello, la gente alude a la peregrinación como si fuera al Ausangate, aunque se realiza en las faldas del nevado Qolqepunku.

13 Se refiere al encuentro entre dos danzantes de dos naciones o agrupaciones mayores de danza que se enfrentan en *yawar mayu* (“río de sangre”) usando látigos de cuero o trenzados de lana.

14 Soy danzante *wayri ch'unchu* de la nación Paucartambo, que peregrina a Qoyllurit'i.

Otras personas sostienen que las muertes accidentales de los danzantes *pablo* se deben a que no tienen el “corazón puro”, por lo que el nevado se los traga. Los danzantes *pablo* que escalan el nevado también han sido considerados como el alimento de los *Apu*. Cabe resaltar que otros peregrinos mueren en el santuario, sin haber escalado el nevado, de manera accidental o voluntaria; al respecto, una de las asistentes comentó: “sólo para ti, he venido a pedir mi muerte”. Como sostiene Magazine (2018), los peregrinos no cuestionan la muerte voluntaria porque saben que es importante para el bienestar colectivo; además, la muerte implica continuar con el trabajo de la crianza mutua, ya que la muerte del cuerpo físico no significa el fin de la “persona”: su fuerza vital sigue participando en la vida social de los pobladores. En el entendimiento de los peregrinos, estas muertes permitirán tener agua, una buena cosecha agrícola y abundancia ganadera; de modo que la muerte en el nevado o en el santuario no es maldecida porque representa un buen augurio, ya que de esta manera se alimenta a los *Apu* para darles fuerza y asegurar que el año sea bueno para todos.

El territorio cohabitado

Apu y *Pachamama*, la noción de territorio andino antes descrito, son paisajes cohabitados por los humanos y seres; uno de ellos es el *soq'a* o *chullpa*, restos óseos de antepasados ubicados en cuevas, sitios arqueológicos o peñas poco accesibles, asociados a algunas plantas como el sauco. Estos huesos pueden introducirse en el cuerpo humano si son manoseados; así consiguen vivir o covivir en él. En otras ocasiones, toman apariencia humana para visitar a mujeres y varones solteros. En estos paisajes también cohabita el *kutikamuk* (“el condenado”), que vuelve y camina de noche; éste puede enfermar e incluso matar a quienes se encuentran con él. Sin embargo, los condenados también pueden ser vistos de día; éste es el testimonio que recopilé en un texto anterior:

En una ocasión durante el año 2015, en el santuario de Qoyllurit'i, en plena fiesta central y multitudinaria, varios peregrinos reunidos miraban atentos hacia el nevado y me sumé a ellos para ver qué ocurría. Uno de ellos dijo sorprendido y apuntando con el dedo que ahí estaba, tratando de voltear el nevado y de repente desapareció. Así, entre los peregrinos y pobladores se oye decir que los *kutikamuk* están próximos a los nevados y tratando de voltear el mismo para salvarse, pero

frecuentemente ruedan para abajo y fracasan en su intento de voltear al otro lado de la montaña (Torres Lezama, 2017, pp. 61-62).

Además del *soq'a* y el *kutikamuk*, las sirenas habitan en las cascadas conocidas como *sirinachayuk* ("lugar con sirena"); ellas encantan personas, afinan instrumentos musicales y transforman éstos en encantadores. Otro cohabitante es el *iwayllu*, un toro que reside en la laguna o manante; su intención es procrear, por lo que aparece cuando llueve o hay neblina para aparearse con las vacas. En 2008, cuando trabajé el tema de la destrucción de los humedales en la Pampa de Anta, uno de los comuneros de la zona me dijo:

Uyariranin niktaqa, haqhay chaupi qochapi yauramunmi niktaqa. Chay iwaylluqa wakacha hinaya, wakaq animunman haykun, chayya allin wakaq mirananpaq. Chayqa phuyusonqollapiya purin, manan chaytaqa hap'inkumanchu, difícilma, pero hap'isqaqa rumichamansiya tukupun, rumichas chayqa hinaspa chay rumi ukhuchapi rukukun wakacha, chayya iwayllu nisqa, hinaspa chayta hap'iktinkuqa wakanku miran.

He escuchado decir, decir que en medio de la laguna arde. Ese *iwayllu* es como el ganado, entra en el ánimo del vacuno, eso es bueno para la procreación de los vacunos. Ese sólo anda entre la neblina, no pueden atraparlo, es difícil, pero si lo atrapan se convierte en una piedrecilla, es una piedrecilla y dentro de ésta se observa un vacuno, ese es el *iwayllu*, y cuando las personas poseen esa piedrecilla su ganado se procrea abundantemente (Torres Lezama, 2013, p. 78).

Así, el territorio andino es cohabitado por diversas entidades no humanas que tienen capacidad de acción e interacción con los humanos. Pueden enfermarlos o dotarlos de habilidades o de fortuna ganadera, dependiendo de la relación que establezcan. Hablar de cada una de las entidades sería una tarea enorme; ésta es sólo una breve referencia. Reducir el territorio a un espacio en el que habitan únicamente seres observables, palpables y demostrables sería reproducir la perspectiva de los objetivistas o cosificadores.

Ideas finales

Para los pueblos andinos del Cuzco, las relaciones sociales no se limitan a lo humano sino que se extienden a entidades no humanas como el *Apu*, la *Pachamama*, los animales y las plantas. Pese a que los investigadores han ubicado este fenómeno dentro de las categorías occidentales de la antropología clásica —como *folklore*, *fábula*, *mito*, *símbolo*— o han invisibilizado su importancia, esto no es un problema para los pobladores, dado que entre ellos la interdependencia entre humanos y no humanos continúa. En tal sentido, los flujos de fuerza que van de humanos a no humanos y viceversa —“trabajar juntos” y la crianza mutua— son evidentes en la reciprocidad característica del *haywakuy* a los *Apu* y a la *Pachamama* que efectúan los humanos para garantizar la buena convivencia. En la medida en la que las personas sean capaces de “servir” (ofrendar) con voluntad a los *Apu* y a la *Pachamama*, recibirán su recompensa en la producción agrícola y ganadera, la salud y otros aspectos de la vida cotidiana. El *haywakuy*, en términos de Good (2004), debe entenderse como un rito ejecutivo, puesto que forma parte de la reciprocidad entre humanos y no humanos. Además, éste se elabora a semejanza de un microcosmos con ingredientes que provienen de las tres regiones geográficas del país: costa, sierra y selva; en tal sentido, representa el todo, el mundo.

En cuanto a los sacrificios humanos, en el pasado prehispánico se hacían para asegurar buena salud, paz, sosiego en los reinos, abundancia alimenticia, larga vida y victorias bélicas; aunque en la actualidad no se efectúan, estos propósitos aún siguen vigentes en la noción de los pobladores andinos. Ahora, son los *Apu* y la *Pachamama* los que pueden “pedir” a las personas y, en ocasiones, provocar su muerte con deslizamientos u otros eventos en lugares donde se hacen obras públicas (como carreteras y puentes). Actualmente, también hay personas que se autodonan y buscan su muerte en los espacios considerados sagrados, como en el santuario de Qoyllurit'i. Además, en los “despachos” casi siempre se incluyen figuras humanas elaboradas con dulce o metal que recuerdan este acto. También hay personas que incorporan fetos humanos en el *haywakuy* para acceder a los tesoros escondidos y evitar ser dañados. De acuerdo con Magazine (2018), estos sacrificios humanos o la presencia de figuras humanas en los *haywakuy* garantizan la durabilidad de las obras públicas, pues éstos se mantienen “vivos” y usan su fuerza para sostenerlas; también garantizan la buena convivencia entre humanos y no humanos. Propósitos similares

tienen los entierros de animales vivos y muertos en las riberas de los ríos, ya que protegen la parcela con su fuerza para que el río no avance.

Asimismo, he mostrado que —según los pobladores— los *Apu* y la *Pachamama*, como entidades antropomórficas y con capacidad de intención consciente, son hábiles criadores de animales silvestres, tal como lo son los humanos. Al mismo tiempo, los animales también se consideran buenos criadores de plantas silvestres. Además, *Apu*, *Pachamama*, animales y plantas establecen relaciones sociales recíprocas de compadrazgo con humanos. Finalmente, es importante considerar que el territorio vivo, *Apu* y *Pachamama*, no es únicamente la morada de humanos, plantas y animales, sino también de otras entidades como el *iwayllu*, la sirena o el *kutikamuk*, que interactúan con los humanos. Si bien, en ocasiones, los encuentros con estas entidades pueden perjudicar la tranquilidad de los humanos, también pueden potencializar sus habilidades. En todo caso, la buena convivencia siempre dependerá del buen “servicio” (ofrenda) y trato dado a estas entidades.

Referencias bibliográficas

- Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995). *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Municipalidad del Qosqo.
- Allen, C. J. (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Arnold, D. Y. (2016). *Territorios animados. Los ritos al Señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes*. En Á. E. Román-López y H. T. Galarza (Eds.), *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social* (pp. 131-151). Instituto Técnico Ecuménico Andino de Teología, Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Barrionuevo, A. (2011). *Hablando con los Apus. Poder en los Andes: la fuerza de los cerros*. Bellido Ediciones.
- Bertonio, L. (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas.
- Burneo, M. L. (2010). *La Interoceánica Sur y la comunidad de Pacaje: Cuando el espacio no importa y el Apu se molesta*. Noticias Ser. Pe. <http://www.noticiasser.pe/16/02/2010/territorios-marginados/territorios-imaginados-maria-luisa-burneo/la-interoceani->

ca-sur-y-la-comunidad-de-pacaje-cuando-el-espacio-no-importa-y-el-apu-se-molesta-1.html

- Cadena, M. de la (2009). Política indígena: un análisis más allá de la “política”. *Red de Antropologías del Mundo*, 4, 139-171.
- Canal, J. F. (2013). *Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllurit'i*. Ministerio de Cultura.
- Carmona, A. (2013). *La cosmovisión dual de los inkas*. Ministerio de Cultura.
- Casaverde, J. (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, 2, 121-243.
- Ceruti, M. C. (2011). Peregrinación andina al santuario en altura de punta corral: Una mirada desde la etnoarqueología. *Scripta Ethnologica*, 33, 41-50, Centro Argentino de Etnología Americana Argentina.
- Condori, B. y Gow, R. (1982). *Kay Pacha*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Flores Lizana, C. (1997). *El Taytacha Qoyllur Rit'i*. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas. Instituto de Pastoral Andina.
- González Holguín, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Good, C. (2014). Los usos sociales y simbólicos de las flores entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero. En L. Arispe y E. Pérez (coords.) *Siempre flor y canto* (p. 82). Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Good, C. (2004). Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 276-280). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haber, A. (2007). Arqueología de uywaña: Un ensayo rizomático. En A. E. Nielsen, M. C. Rivolta, V. Seldes, M. M. Vázquez y P. H. Mercolli (comps.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (p. 26). Editorial Brujas.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hernández, F. y Cerrón-Palomino, R. (Eds.). (2015). *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Landa Vásquez, L. y Cazorla Zen, C. (2014). El curanderismo surandino. Balances necesarios. En L. Millones y S. Limón (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México* (pp. 261-268). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe.
- Lema, V. (2013). *Crianza mutua: Una gramática de la sociabilidad andina*. X Reunión de Antropología del Mercosur: Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur. Argentina.
- Lema, V. y Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. *Crianza de la historia en Huachichocana*. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, 15. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>
- Magazine, R. (2018). Child-snatchers and head choppers: A highland Meso-American reverse anthropology. En P. Pitarch y J. A. Kelly (Eds.), *The culture of invention in the Americas: Anthropological experiments with Roy Wagner* (pp. 111-118). Sean Kingston Publishing.
- Mannheim, B. y Salas, G. (2015). Wak'as: Entifications of the andean sacred. En T. L. Bray (Ed.), *The archaeology of wak'as. Explorations of the sacred in the Pre-Columbian Andes* (p. 63). University Press of Colorado.
- Marzal, M. Ma. (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Instituto de Pastoral Andina.
- Molina, C. de (1916). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Imprenta y Librería San Martín.
- Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25-43.
- Núñez del Prado, J. V. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la Comunidad Qotobamba. *Allpanchis Phuturinqa*, 2, 57-119.
- Okamoto, T. (2013). El despacho como un punto de vista para comprender curanderismo. *Anales de Tinkuy*, 1, 212-222.
- Paucar Calcina, N. (2014). *Así habla un Q'ero*. Imprenta Gráfica R&W.
- Polia Meconi, M. (2017). *Documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús. Ministros de cultos autóctonos: sacerdotes, terapeutas, adivinos y brujos*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Policía detiene a sujetos cuando enterraban dos fetos en el Cuzco (2015, 13 de noviembre). *La República*. <http://larepublica.pe/sociedad/718179-policia-detiene-sujetos-cuando-enterraban-dos-fetos-en-el-cusco>

- Poole, D. (1988). Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i. *Márgenes*, 2(4), 101-147.
- Przytomska, A. M. (2017). Hay que alimentar a la Madre Tierra. Haywakuy: un ritual de sanación e intercambio en la ontología de los q'eros. En V. Torres y V. Anguiano, *Recuperando la vida: Etnografías de sanación en Perú y México* (p. 121). Ríos Profundos Editores.
- Puno: comerciantes lucraban con fetos de bebés (2015, 30 de abril). Correo. <http://diariocorreo.pe/ciudad/puno-lucraban-con-fetos-de-bebes-583881/>
- Quiso Choque, V. (1994). Kayuni yapu (chacra con patas) crianza de llamas y alpacas en la Comunidad de Ajanani Wajra K'uchu-Puno. En *Crianza andina de la chacra* (pp. 244-254). Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas.
- Rosas Lauro, C. (2014). Curanderos, chamanes e idólatras en los Andes coloniales. Una perspectiva histórica de larga duración. En L. Millones y S. Limón (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México* (pp. 42-43). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe.
- Rozas Álvarez, J. W. (2014). La ambivalencia del curanderismo cusqueño: Una interpretación de su doble identidad frente a los clientes que solicitan su servicio. En L. Millones y S. Limón (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México* (p. 393). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rozas Álvarez, J. W. (1992). Sana, sana patita de rana... En H. Tomoeda y J. A. Flores (Eds.), *El Qosqo: Antropología de la ciudad* (p. 208). Ministerio de Educación del Japón, Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Salas Carreño, G. (2006). Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i. En G. Cánepa y M. E. Ulfe (Eds.), *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú* (pp. 251-252). Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica.

- Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro Suyus: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Santo Tomás, Fray Domingo de (2003). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Instituto Nacional de Cultura.
- Tomoeda, H. (1992). Curanderos urbanos: Salud y ritual en el Cuzco contemporáneo. En H. Tomoeda y J. A. Flores (Eds.), *El Qosqo: Antropología de la ciudad* (p. 196). Ministerio de Educación del Japón, Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Torres, V. (2013). *Antropología ecológica: Uso y manejo del humedal de Antapampa*. Imprentas Gráficas Meta Color.
- Torres, V. (2015). La Personificación de Apu y Pachamama y la elaboración de una ofrenda colectiva en el sur andino de Perú. En L. Gavilán y V. Torres (Eds.), *Comunidades de América Latina: Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena* (pp. 199-209). Ceques Editores.
- Torres, V. (2017). Cuerpo, animu y alma como integridad en la persona andina. En V. Torres y V. Anguiano (coords.), *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México* (pp. 61-62). Ríos Profundos Editores.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (2012). Montañas sagradas y rituales en los Andes. En J. W. Rozas y D. Valencia (Eds.), *Cultura andina: Cosmovisión, arqueología* (p. 20). Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Atoq Editores, Cooperación de Universidades Francófonas.
- Villa, F. de M. (2003, 17 de junio). Al Señor de Qoylloriti. *El Comercio*, p. 10.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surallés y P. García (Eds.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 39-51). International Work Group for Indigenous Affairs.
- Wagner, R. (2013). La persona fractal. En M. Cañedo (Ed.), *Cosmopolititas. Perspectivas antropológicas* (p. 87). Trotta.