

**LA VITALIDAD DE LOS DIOSES ANDINOS:  
Virtualidades del ethos andino en las religiones originarias<sup>1</sup>**

Dra. Imelda Vega-Centeno B.  
Coordinación Latinoamericana de la CEHILA  
Centro de Estudios Regionales Andinos  
“Bartolomé de Las Casas”, Cuzco – Perú

**Resumen**

*Hace más de quinientos años que no se celebran los fastuosos cultos con que los pueblos andinos celebraban a sus dioses, de los cuales nos hablan los cronistas del siglo XVI, pero subsisten como rituales campesinos, una serie de cultos que relacionan al pueblo andino con sus dioses ancestrales. Por otro lado, tras los fastos católicos, como la celebración del Corpus Christi, se esconden los cultos solares y a los dioses lares de las creencias originarias, con sus sistema de creencias, formas relacionales con lo santo y con los elementos de la naturaleza y con una ética que consolida al grupo y lo diferencia de los demás.*

*En esta ponencia proponemos desentrañar la supervivencia de los ritos, creencias y formas relacionales originarias, aunque se hallen ocultas tras los ropajes católico-romanos. Buscamos superar analíticamente, las descripciones y concepciones eurocéntricas con respecto a las religiones andinas y por ello tratar de entender la ética que de ellas se desprende en las relaciones sociales y en la relación con el medio ambiente. Esta ética les permite encontrar razones actuales para existir como culturas vivas y les da posibilidades de diálogo más igualitario con los sectores políticos y técnicos en el espectro nacional e internacional.*

**Palabras clave:** religiones originarias, mundo andino, inculturación, ética.

---

<sup>1</sup> Ponencia a ser presentada en el Panel: “Lo religioso en y de sectores populares: ética, pluralidad y empoderamiento”, dentro del Congreso de Desarrollo Humano y Capacidades HDCA: Participación, pobreza y poder, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, septiembre del 2009.

## INTRODUCCION

A partir de algunos trabajos de campo de antropólogos de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco, Manuel Marzal esbozó sus primeras hipótesis interpretativas sobre las religiones andinas e hizo su primer trabajo de campo en el Perú, a comienzos de la década de 1970: en Urcos, parroquia de Andahuaylillas, al pié del nevado Ausangate, morada del máximo dios andino de la región y ámbito en el que se desarrolla la cada vez más importante peregrinación del Koyllur R'itti<sup>2</sup>.

Como lo indica el subtítulo de la obra de Marzal, se trata de un estudio de “*antropología religiosa*”, perspectiva que no hay que perder de vista para entender los alcances de su investigación. Se trata de un estudio antropológico situado al interior de una institución religiosa y que busca obtener resultados *pastorales*, que permitan orientar la *acción de una institución religiosa entre los campesinos del sur andino*. Su perspectiva es institucional y sus objetivos son pragmáticos, desde el punto de vista de la acción pastoral de la parroquia de jesuitas en cuyo ámbito se desenvuelve.

Sin embargo, los estudios a los que él se refiere, para dar sustento a sus hipótesis interpretativas tienen origen muy diverso y su marco confesional es decimonómicamente anticatólico, nos referimos sobre todo a los trabajos del Juan V. Núñez del Prado y a los de Juvenal Casaverde Rojas<sup>3</sup>. El caso de Núñez del Prado es el más claro, desde una opción netamente agnóstica y anticlerical, cuestiona la información obtenida, sobre todo en el caso de la “especialización” del Apu<sup>4</sup>-Jesucristo dentro del panteón andino, pues afirma que la explotación fue traída al Perú por los españoles y que la religión venida de España era

---

<sup>2</sup> Marzal, Manuel, *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. IPA, Cuzco, 1971.

<sup>3</sup> Núñez del Prado, Juan Víctor, “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”, en: *Allpanchis n° 2*, Revista del IPA. Cuzco, 1970, pp. 57-120. Casaverde Rojas, “El mundo sobrenatural de una comunidad”, en: *Allpanchis n° 2*, Revista del IPA. Cuzco, 1970, p.121-244.

<sup>4</sup> *Apu*, dios en quechua.

contradictoria con la especialización en la “justicia” que otorgan sus informantes al Apu-Jesucristo (Ib. p. 79). No analiza su hallazgo sino que desde su posición ideológica lo discute, cuando desde nuestro punto de vista hubiera sido sumamente rico investigar sobre el origen y contenidos propios de la adscripción de esta “especialización”, análisis que Núñez del Prado no hace y que curiosamente tampoco aborda Marzal, para quien desde su perspectiva institucional-confesional hubiera sido sumamente útil indagar sobre los contenidos de dicha “especialización” de Jesucristo, como dios de la justicia.

Mi posición para estudiar el ethos andino, es muy diferente a la de los autores citados. No comparto con Marzal su opción por hacer una *antropología religiosa*, mi opción es académica, y busco hacer una *antropología de las religiones*, en plural, donde todos los ethos religiosos encontrados dentro de una realidad son sometidos con rigor a los esquemas analíticos de la antropología, sin hacer juicios de valor sobre los mismos, buscando conocer y entender mejor las culturas que los producen y no beneficiar con su producto, directa o inmediatamente, a una determinada institución religiosa. Difiero de Núñez del Prado y de Casaverde cuando me aproximo a las religiones andinas profesando el *ateísmo metodológico* propugnado por Maduro<sup>5</sup>, es decir sin tomar partido previamente, tratando de usar el instrumental analítico de las ciencias sociales con la mayor seriedad y precisión, de modo de poder interrogar a la realidad en toda su riqueza, con todos sus matices, incluyendo aquellos con los que podría estar o no de acuerdo.

Curiosamente los tres autores, por diversos motivos, concluyen sus trabajos afirmando que no han encontrado en su trabajo de campo *ningún culto solar vigente*. En el caso de Núñez del Prado y Casaverde, ellos esperaban encontrar la vigencia de los cultos solares descritos por los Cronistas del siglo XVI y XVII, cosa imposible, pues estos fueron prohibidos y cruelmente perseguidos desde 1534; pero además, el instrumental científico de la nascente antropología de las religiones les era prácticamente desconocido; por estas razones las etnografías que nos aportan tienen la inmensa riqueza de su acercamiento al ethos andino, la empatía con el mismo y la posibilidad objetiva de haber permanecido largos períodos en

---

<sup>5</sup> Maduro, Otto, Avertissements épistémologico-politiques pour une sociologie latino-américaine des religions. En : *Social Compass XXVI/2-3*, Université Catholique de Louvain, Belgique, 1079.

los poblados sur andinos, nutriéndose de las enseñanzas de los profesores de la primera generación de la antropología cuzqueña y los innegables aportes de la U. de Cornell (década de 1940) a la misma. Marzal a su vez, provenía de la escuela antropológica de México (Universidad Iberoamericana), era jesuita y respondía a las exigencias de conocimiento y de acción institucional del medio cultural en el cual la iglesia latinoamericana estaba llamada a predicar las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, los tres trabajos vinieron a ser clásicos de la antropología andina, sin haber sido discutidos ni haber continuado su exploración. Posteriormente Núñez del Prado y Casaverde prácticamente abandonaron la antropología, el primero hoy funge de una suerte de sacerdote del *misticismo andino*, muy en boga y de consumo esotérico en los Estados Unidos. Marzal retomó repetidamente las conclusiones de su investigación en Urcos, a lo largo de su abundante obra etnográfica reiterando los ejemplos y resultados de dicha investigación, pero nunca los actualizó ni sometió sus resultados a un debate más académico sobre los mismos.

Por nuestra parte, hace cuatro años iniciamos un trabajo de investigación en torno a los cultos crísticos, celebrados en la región sur andina durante el período interequinoccial<sup>6</sup>, y rápidamente pudimos hacer la relación entre los cultos solares de este período y las formas celebratorias de las fiestas religiosas en torno a Cristo o a los Santos, así como con los procesos de medición del tiempo, como de ordenamiento de la múltiple actividad agrícola que se producen durante el período invernal. Obviamente que nosotros no hubiéramos llegado a estas hipótesis y comprobaciones sin los estudios de Urton y Ziolkowski sobre el calendario andino, los estudios sobre el sistema de Ceques de Zuidema, los avances sobre la interpretación del sistema religioso andino de Urbano, los actuales trabajos sobre los cronistas y la información antigua que nos proporcionan, como tampoco hubiéramos podido encontrar la recurrencia de las festividades crísticas con las solares sin los aportes

---

<sup>6</sup> Vega-Centeno B., Imelda, “Cultos Solares -Crísticos- dentro del Calendario Andino: El *Señor de los Temblores* y las Celebraciones del Período Interequinoccial en la Región del Cuzco”, investigación en curso.

de la antropología cultural cuzqueña de la década de 1940 y 1950, y sus abundantes informaciones de campo<sup>7</sup>.

El presente trabajo es un punto de llegada donde convergen todas estas búsquedas, más algunos aportes actuales propios y de otros investigadores que se acercan al mundo andino para conocerlo, extraer de él sus enseñanzas, logros y limitaciones. Obviamente que nuestra perspectiva es de transformación, porque el mundo andino que celebra, cree y se relaciona con un cosmos sagrado es también un mundo andino pletórico de injusticias y exclusiones, pero, estamos convencidas que no habrá ningún cambio posible si no nace del ethos del pueblo andino, por eso, este trabajo implica esfuerzos de escucha, interpretación y es un clamor por el cambio.

## I. SOBRE LOS CULTOS SOLARES

### 1.1. El P. Bernabé Cobo (1653)

El más notable “etnógrafo de las religiones andinas” con que nos encontramos es indudablemente el Padre Cobo<sup>8</sup>, quien desde el título del Libro Decimotercero de su obra (Cap.I), nos habla: “*De la Religión falsa que tenían los indios del Perú y cuán dados eran a ella*”. Como hombre de su tiempo, su relación frente a sus informantes es apologética, al relatar los contenidos que le son transmitidos incluye las refutaciones provenientes de su formación doctrinal católica y de su misión de *evangelización* de los indígenas vencidos. No hay que olvidar que la justificación última del “derecho de la conquista” otorgado a España por el Papa, era precisamente: *el anuncio del evangelio a los indígenas*.

En el capítulo citado, el P. Cobo continuamente nos habla de las fiestas solares y de los cultos que los indios les rendían pues: “*juzgaban ser la causa de conservación de todo lo criado*” (Tomo I, p. 146-147). Reseña la información obtenida resaltando en todo momento la “suma de errores” que ésta contiene y dando una peculiar interpretación a los fenómenos que le son comunicados, por ejemplo: un dato que es hoy trabajado como las primeras

---

<sup>7</sup> Ver bibliografía adjunta.

<sup>8</sup> Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo (1653)*, Biblioteca de Autores Españoles, Introducción y notas de Francisco Mateos s.j., Segunda reimpression, Tomos I y II, Madrid 1962.

informaciones sobre la recurrencia del Fenómeno del Niño, le sirve al P.Cobo para hablar del *diluvio universal* (Ib., p.149)<sup>9</sup>, tras cuya devastación se produce una nueva creación en el refugio de Paqaritampu (Ib., 152-153), aportándonos una primera versión del mito de Pachakuti y del origen de los incas. Pero, esta “libre interpretación” de la información obtenida le sirve al P. Cobo para argumentar a favor de su posición de que los indígenas americanos era posibles de ser evangelizados y que se beneficiaban de la misma historia de la salvación que los cristianos. Las posibilidades de análisis de la información sobre el clima y la mitología andina, estaban fuera del horizonte intelectual de este cronista fundamental.

Por su parte la visión relacional de los elementos de la naturaleza entre sí, cómo se relacionan con los hombres y cómo vienen a ser dioses andinos está largamente expuesta en torno a la información sobre Pachayachachic y el culto al sol, particularmente por el boato y los cultos producidos en el templo de Koricancha, del Cuzco (Ib., p.157). La abundante información de Cobo sobre los cultos incas, y el lugar que tenía el sol en los mismos, proviene evidentemente del rol ordenador que tenía el culto solar dentro del sistema inca, que a pesar de lo reciente de su imposición en el Tawantinsuyu, cumplía un rol jerárquico con objetivos políticos y militares, sistema que era fundamental para posibilitar la reciente dominación inca<sup>10</sup>.

Curiosamente al momento de la derrota de los Incas, relata el reparto de las riquezas de este templo y cuenta la historia sufrida por la placa de oro que simbolizaba al sol, el soldado supuestamente beneficiado con la misma la pierde en el juego en una noche de borrachera, reproduciéndose la misma anécdota que se cuenta sobre el Escudo de Vercingetórix en el momento de su derrota por Julio César en Alesia, y que significó el dominio de las Galias por Roma. Señalo la anécdota para hacer notar que los cronistas, por muy serios que fueran,

---

<sup>9</sup> Hocqueghem, Anne Marie, “El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú s. XVI-XIX” en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 19, n° 1, Lima, 1991. Ib., *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes, raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. CNRS-PICS 125, IFEA, INCAH coeditores, Tomo 109 de la serie Trabajos del Instituto Francés de Estudios Andinos, segunda edición, Lima 1998.

<sup>10</sup> Pease G.Y., Franklin, “En torno al culto solar incaico”, en: *Humanidades*, N° 1, PUCP, 1967, Lima, pp.109-141.

eran hombres de su tiempo y provenían de determinada cultura, por ello no eran ajenos a las interpretaciones parcializadas de la realidad y al momento de hacer sus valiosos informes, recurrían a los elementos explicativos de su propia historia y cultura para hacer asequible su relato a sus posibles lectores<sup>11</sup>.

En la obra del P. Cobo el capítulo sobre la religión de los indios concluye con el calendario inca, que resulta lo más parecido a un *Ordo divini Offici*<sup>12</sup>, es decir que se trata de un calendario religioso sobre la periodización de los ritos andinos, donde los meses obviamente han sido “ordenados” sobre el calendario juliano, por ello el año comienza en el mes de enero y tiene doce meses (Ib. p.207-222)<sup>13</sup>. Esta organización y direccionalidad de la crónica lleva a otros cronistas, e inclusive a investigadores del siglo XX, a decir que era imposible que existiesen seis meses prácticamente dedicados al culto, razones por las que frecuentemente se ha desdeñado la información contenida en esta recolección.

Nuevamente insistimos, hay que entender a los autores y los objetivos que tenían al escribir una crónica, el P. Cobo es un sacerdote y su objetivo es la evangelización (por el “derecho de conquista” otorgado por el Papa), por eso hace apologética frente a la información que recolecta; pero al organizar la información obtenida en forma de “*Ordo divini Offici*” sus objetivos no están lejos de los de Marzal en 1970, pues lo que está aportando a la institución que lo ha enviado y a la que él representa (la iglesia católica), es una suerte de

---

<sup>11</sup> En otro trabajo señalamos cómo el cronista J. de Betanzos recurre al relato mítico del sueño de Constantino la víspera de la toma de Constantinopla y lo reproduce en cabeza del Inca Yupanqui la víspera de la batalla final de la guerra con los Chancas, Cf. Vega-Centeno, Imelda, "Comentarios a 'La leyenda de los Chancas y el ascenso de Pachacútec' Trabajo presentado por el SIDEA". En *Debates en Sociología* N° 11. Pontificia Universidad Católica del Perú, Dpto. de Ciencias Sociales, Lima, agosto de 1986

<sup>12</sup> Especie de calendario litúrgico para el uso de los religiosos y sacerdotes donde se detalla la programación de los ritos católicos anuales.

<sup>13</sup> Los estudios actuales de etnoastronomía y la moderna investigación arqueológica nos hablan de un calendario andino muy exacto, de 13 meses lunares que se inician en lo que vendría a ser el 1° de agosto del calendario actual. Cf. : Ziolkowski, Mariusz, “El calendario metropolitano inca”, En: Ziolkowski y Sadowski *Time and Calendar in Inca Empire*, Oxford UP., BAR edts. 1989, pp 129-166. Urton, Gary, “Calendarical cycles and their projections in Pacariqtambo, Peru”, *Journal of Latin American Lore*, n°12-1, UCLA Latin American Center, USA, 1986, pp. 45-64. Urton, Gary, 2006, *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*, CBC edts. Cuzco.

esquema de calendario ritual encima del cual podrá montarse la liturgia cristiana, y de esta manera ser apropiada por los hombres andinos, cosa que se hizo objetivamente.

## 1.2. Felipe Guaman Poma de Ayala (1616)

El cronista indio, no es ajeno a los objetivos apologéticos característicos de los cronistas españoles (Garcilaso de la Vega, mucho menos), por ello, al presentar su *Primer nueva Corónica y Buen Gobierno*, sus argumentos están situados siempre desde las enseñanzas cristianas de los primeros evangelizadores, inclusive oculta y confunde la información al tratar de mostrar los *errores de los ingas*, frente a la *sana doctrina*. Sin embargo, su información es muy valiosa y detallada cuando nos habla de los ritos y ceremonias de los *ingas* (Num. 262-286)<sup>14</sup>, y más precisamente cuando nos habla de los ritos solares, a la luz, el rayo, el trueno y a la Pachamama (Num. 263-269). Inclusive toda su información es precisada por regiones, mostrando las diferencias rituales entre los cuatro *suyos*<sup>15</sup> (Num. 267-275), tanto en las celebraciones como en los usos de los hechiceros (Num. 274-285); cabe resaltar la notable información que aporta sobre la importancia de las Procesiones y de los cultos funerarios, siempre especificados y graficados según el nodo de celebrar de cada *suyo* (Num.285-299)<sup>16</sup>.

Por su parte elabora dos calendarios, el primero basado en el calendario juliano con una organización anual que va de enero a diciembre, sin embargo aunque utiliza el esquema que es cristiano, los temas de que trata son las fiestas y rituales andinos, los que son ilustrados por las celebraciones de los incas, logrando una primera representación calendárica de las costumbres y tradiciones rituales de sus antepasados<sup>17</sup>. El segundo calendario de Guaman Poma, es el calendario utilizado por los indios contemporáneos al autor y tiene como pauta las tablas-calendario europeas. A pesar de esta pauta, comienza el calendario en el mes de

---

<sup>14</sup> Al referirnos a la obra de Guaman Poma, lo hacemos indicando los Numerales (Num.) con que él la organiza, de modo que puedan ser verificados sea cual fuere la edición de esta obra que utilice el lector, aunque nosotros estemos utilizando la versión del Siglo XXI edts., ver siguiente nota.

<sup>15</sup> Regiones, el reino inca era el Tawantinsuyu, o reino de las cuatro regiones.

<sup>16</sup> Guaman Poma de Ayala, Felipe, [1615], *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*, Edición J.V.Murra, R.Adorno, y J.L.Urioste, México D.F. Siglo XXI edts.1980.

<sup>17</sup> Toda esta sección está inspirada en el trabajo de Cox, Victoria, *Guaman Poma de Ayala, entre los conceptos andino y europeo del tiempo*, CBC editores, Cuzco, 2002, p.79 y ss; p.95 y ss.

enero y luego hace incapié en las actividades del mes de agosto, el mes “*de San Juan Bautista, cuando el sol se asienta en su otra cilla*” (Num. 830), haciendo referencia a los pilastres en los cuales (en el Cuzco) se medían los meses, equinoccios y solsticios, relevando de esta forma la función simbólica de este mes, igualmente enfatiza la función de marzo como “partición”. La pormenorización de los “*trabaxos*” realizados se inicia lógicamente en el mes de agosto, no sólo por el inicio de las actividades de la siembra sino por la posición privilegiada en que se encuentra el sol durante éste período anual (Cox, p. 121), de modo que los ejes de este calendario son la siembra y la cosecha.

Ambos cronistas, desde posiciones y con objetivos diversos, aportan al sistema de evangelización colonial, dos esquemas calendáricos conteniendo los rituales andinos, el culto a sus dioses y la jerarquía establecida entre los mismos en relación con determinados ciclos naturales anuales y del rol que estos juegan en el *trabaxo*, es decir en la reproducción de la vida de los *runas*<sup>18</sup>, los mismos que son pautados sobre los esquemas calendáricos cristianos. Este esfuerzo de sistematización e interpretación tiene que ver con el objetivo del “derecho de conquista” que justificó la presencia de Europa en América, que es la evangelización de los indios; al acercar la simbólica y ritual contenidos en los calendarios andino y cristiano lo que se ofrece es la estructura fundamental para que se dé forma al esquema litúrgico, catequético y de prácticas religiosas cristianas dirigidos a los hombres del ande, a los *runas*.

## **II. ¿ RITUALES CAMPESINOS O RELIGIONES ANDINAS?**

### **2.1. Los “rituales campesinos” en la etnografía cuzqueña de los años 40-60 del siglo XX**

Hemos subrayado varias veces la importancia de los trabajos de etnografía andina desarrollados por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco (UNSAAC) a partir del convenio con la Universidad de Cornell (USA) en los años 40 del siglo XX, algunos de estos han sido reeditados y rescatados del olvido como el caso de *Aldeas*

---

<sup>18</sup> Literalmente “hombre”, hasta el día del hoy el hombre andino habla de sí mismo como del *runa*.

*Sumergidas* de E. Morote Best<sup>19</sup>, otros fueron difundidos y actualizados por la producción de los años 60 a través de la Revista *Allpanchis*, que se editaba en el Cuzco desde 1969 (IPA), hasta el 2007. Retienen nuestro interés los números 1, 2, 3, y 4 de dicha revista, donde se recopilan importantes colecciones etnográficas de lo que entonces se denominaba “rituales campesinos”. Es preciso detenernos en esta calificación, pues puede ayudarnos a discernir los trayectos que luego han tomado los estudios sobre las religiones andinas.

Desde los inicios de la producción etnográfica de la UNSAAC, los rituales y ceremoniales andinos fueron un tema de especial interés, los cuales por su importancia en la vida de las comunidades tuvieron un lugar preponderante en la indagación antropológica, en la recolección etnográfica y de tradición oral, desarrollada entre otros por: Luis Navarro del Águila, Julián Santisteban, Efraín Morote Best, Oscar Núñez del Prado, entre los más notables<sup>20</sup>, revistas hoy desaparecidas como los *Archivos Peruanos de Folklore*, o la *Revista del Museo de Historia* del Cuzco, difundieron estos trabajos, así como revistas universitarias argentinas y norteamericanas. Estos trabajos consiguieron reunir un importante tesoro etnográfico que aún no ha sido ni analizado ni actualizado. Pero, insistimos, se trataba de *etnografías*, minuciosas y pacientes colecciones de datos descriptivos de las costumbres y tradiciones andinas, transcritos con gran fidelidad (en la mayoría de los casos), pero que no tenían ni la pretensión, ni las posibilidades de ser trabajos analíticos de los fenómenos que estaban documentando.

Por su parte Navarro del Águila, Morote Best y O. Núñez del Prado lograron a una mayor formación intelectual, lo cual se puede verificar por la bibliografía que utilizan y por los esfuerzos analíticos que desarrollaron. Pero ninguno de ellos tuvo una formación especializada en antropología de las religiones ni entró en contacto con las nacientes corrientes analíticas en ciencias de las religiones<sup>21</sup>. Cuando comienza el auge del marxismo en el ámbito de las ciencias sociales en el país (década de 1970), estas pacientes y

---

<sup>19</sup> Reeditado en 1989 por el Centro Bartolomé de Las Casas del Cuzco. Cf. Bibliografía.

<sup>20</sup> Ver Bibliografía adjunta.

<sup>21</sup> Un ejemplo de esta búsqueda incompleta son las *Cartas a Dios*, publicadas por Morote Best y que están incluidas en la Obra anteriormente citada, Cf. nota 13.

laboriosas recolecciones caen en desuso y “pierden valor” ante las jóvenes generaciones. Algunos científicos sociales extranjeros los retoman circunstancialmente para enriquecer su información, pero no los incorporaron plenamente como objetos de análisis, y es así cómo se pierde una veta de indagación sobre las religiones andinas.

Los investigadores referidos, que habían realizado un inmenso trabajo de recolección, no manejan los cuadros interpretativos que les permitan situar y enfocar analíticamente los fenómenos a los que se habían acercado. Por eso denominan “*rituales campesinos*” a los materiales recolectados, como si entonces (y aún hoy) se pudiera hacer un corte tajante entre la cultura elaborada en el campo y la que se produce y reproduce en las ciudades intermedias en los andes del Perú. En la visión del mundo de estos investigadores estaba vigente la dicotomía rural/urbano que oponía tradición/modernidad en un marco interpretativo funcionalista y bastante simple en su percepción de los procesos de elaboración cultural. En este debate los antropólogos se erigieron como los defensores de la “*autenticidad*” de la producción cultural tradicional y percibieron a la producción cultural en las ciudades como “*inauténtica*”, era un momento en que no se habían percibido científicamente las continuidades entre los fenómenos rural-urbanos ni la complejidad y duración de los procesos de producción cultural<sup>22</sup>. Es más, a pesar del respeto y reivindicaciones por la cultura andina que dichos trabajos enarbolan, podríamos decir que los mismos autores tienen cierta dificultad de reconocer a los rituales y ceremoniales simplemente como *rituales andinos*, que nos refieren a las *religiones andinas*, tan vigentes ayer como hoy.

Porque esta es una segunda fase de nuestra crítica a los trabajos sobre “*rituales campesinos*” y es la que se refiere a la capacidad de producción cultural de aquello que Gramsci llamaría *las clases subalternas*: en el período inmediatamente posterior a las elaboraciones sobre los “rituales campesinos” tanto los científicos sociales de los años 70, como los agentes pastorales interesados en la materia, tienen dificultad de reconocer al *runa*

---

<sup>22</sup> Estos cuestionamientos vienen desde la antropología británica y posteriormente de la naciente sociología de las culturas en Francia, ver al respecto J., Lombart, *L'anthropologie britannique contemporaine*, PUF, Paris 1972. M.I. Pereira de Queiroz « La sociologie du Developpment et la pensée de Georges Gurvitch » en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LI, 1971, pp. 213-236.

*andino* como productor pleno de cultura, por ello su producción artística es simple “*artesanía*” y su producción religioso-cultural es mera “*religiosidad*”. Es decir que el hombre andino de hoy produciría fenómenos culturales de una “*calidad inferior*”. Son los estudiosos norteamericanos y europeos a partir de la década de 1970 y siguientes, que comienzan a estudiar las *religiones andinas*, sin connotaciones peyorativas. Nuevamente aquí diferimos de la perspectiva de los trabajos de Manuel Marzal, quien para referirse a ellas siempre habló de *religiosidad popular*, e inclusive llegó a definirla como “*las expresiones de religiosidad del pueblo que más se asemejan a las de la Iglesia Católica*”<sup>23</sup>, aproximación que habla de sus intereses institucionales y que no nos permite acceder al vasto y complejo cultural de las religiones andinas, producidas a lo largo de una historia rica en contenidos, encuentros, acuerdos, contradicciones, esperanzas y apuestas por el futuro.

## **2.2. Avances en torno a las celebraciones andinas –solares y crísticas- del período interequinoccial**

En nuestras indagaciones sobre el período festivo andino situado dentro del ciclo interequinoccial, una primera comprobación tanto en nuestra recolección, como en la contenida en trabajos como el de L. Navarro del Aguila<sup>24</sup>, fue la recurrencia de las fiestas en torno al “Cristo crucificado” celebradas en la región, las que se producían justamente en el período calendárico que va de fines de marzo a fines de septiembre, cuando es el período litúrgico de celebraciones del resucitado según la liturgia católica<sup>25</sup>. El caso más saltante es ciertamente el de la fiesta del *Taytacha Temblores*, el Cristo patrón del Cuzco y fiesta preeminente con la que se inicia este período excepcional, la misma que se celebra el lunes santo (¡!). Las procesiones que se realizan en la semana santa cusqueña -siguiendo el modelo de la semana santa de Sevilla-, tienen que ver con las etapas del camino al

---

<sup>23</sup> Prólogo a: Gonzalez M., José Luis, *La religión popular en el Perú: Informe y Diagnóstico*, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1984.

<sup>24</sup> Navarro del Águila Víctor, *Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cuzco*, EN: *Ibid, Folklore Nacional: obra póstuma*, Edit., H.G. Rosas, Cuzco 1948, pp. 7-58.

<sup>25</sup> “Taytacha Temblores en la Celebración Interequinoccial del Cuzco. Cultos solares -crísticos- dentro del calendario lunar andino” Ponencia presentada al VI Congreso de Investigación Antropológica, Lima, 2005.

calvario... lógica y litúrgicamente la celebración del crucificado tendría que ser la noche del jueves santo o la mañana del viernes, y no el lunes santo.

### **2.3. Ciclos estacionales, abundancia y fiesta**

La fijación de la fecha de la fiesta y procesión del *Taytacha* Temblores no está referida al ciclo litúrgico católico, sino que parte de la conmemoración del sismo de 1650 ocurrido un 31 de marzo, fecha en que data su portentosa intercesión para calmar la furia de la naturaleza y que fue su festividad durante casi un siglo. Posteriormente en 1740, el Obispo del Cuzco ante la interferencia litúrgica de la procesión de un crucificado en tiempos de las celebraciones movibles del ciclo pascual, fijó la fecha de la procesión para el día Lunes Santo, a fin de situarla lo más cerca de la celebración pascual del calendario litúrgico. Sin embargo no le fue posible modificar más esta fecha, pues la celebración era ya “ancestral”.

Si tenemos en cuenta que la fiesta original data de 1650 y estaba fijada el 31 de marzo, nos encontramos en el período en el cual se estaban construyendo los calendarios en el nuevo mundo, proceso que como lo hemos señalado, no era de mera fijación de fechas sino de una adecuación de contenidos entre las celebraciones litúrgicas cristianas y las provenientes de las religiones andinas. Pues bien, el 21 de marzo tiene lugar en el hemisferio sur, el equinoccio de otoño, y tanto los equinoccios como los solsticios, eran los períodos fundamentales para la medición, organización del tiempo y la distribución de los bienes de la tierra en el reino de los incas, todo lo cual está detalladamente relatado en los calendarios a que nos referimos anteriormente. Es aquí que encuentra su justificación la preeminencia que otorga Guaman Poma a los meses de marzo y agosto, dentro de su segundo calendario. No creemos exagerar diciendo que la fecha del terremoto de 1650, que da origen al culto y a su celebración anual –el 31 de marzo–, coincide (de alguna manera) con la fecha del equinoccio de marzo<sup>26</sup>, y de allí su preeminencia, pues a partir de este equinoccio se mide el tiempo del fin de las lluvias, el inicio de la cosecha y el período de abundancia que viene

---

<sup>26</sup> Por la latitud en que se encuentran los Andes Centrales, prácticamente sólo existen dos estaciones, la de lluvias (primavera-verano) y el período de secas (otoño-invierno). Las mediciones equinocciales son fundamentales porque permiten delimitar estos períodos estacionales: la actividad agrícola se divide entre siembra y cosecha, actividades del período lluvioso y las del período de secas.

a continuación. En esta fecha se abre el período festivo, celebratorio y de *trabaxos*, que otorgan sentido y coherencia al reino inca.

No es extraño que se fije un largo período celebratorio, en medio de los trabajos de cosecha, limpieza de acueductos, reparto y preparación de la tierra; justamente porque el período de la cosecha es un período de abundancia, donde se trabaja duramente, pero en el cual hay medios para la holganza y la fiesta. Además es el período anual en el cual, por ser invierno y no haber lluvias, se pueden hacer las mejores observaciones astronómicas y ejecutar las mediciones del tiempo más precisas; para lo cual el ritmo estacional marcado por la rotación solar se muestra muy eficiente, por ello no es por casualidad que los monolitos que sirven para efectuar estas mediciones estacionales se denominen *inti huatana*”, es decir lugares donde se “amarra al sol”; pues son formas geométricas colocadas estratégicamente de manera de poder hacer con ellas mediciones muy precisas del ritmo estacional<sup>27</sup>.

#### **2.4. El tiempo: su medición, sus predicciones y el poder**

Un sistema político-social centralizado y hegemonizado por una dinastía que ejerce el poder político y militar con justificaciones religiosas, como el reino inca, no sólo disponía de los especialistas religiosos capaces de justificar el origen divino de esta genealogía, sino que necesitaban de especialistas en los sistemas de medición y control de los efectos que los cambios estacionales producían en un medio ambiente sumamente rico y variado, pero particularmente expuesto a los efectos destructivos del Fenómeno de Niño y sus secuelas para la vida de las poblaciones andinas. Es por estas razones de subsistencia es que se desarrollan la etnoastronomía y los complejos sistemas de riego en el Perú antiguo. La

---

<sup>27</sup> Los *inti huatana* de los centros ceremoniales de Pisac, Machu Picchu, etc. están lejos de ser los “relojes solares” de los que hablan los guías turísticos, son, así como las desaparecidas pilastras de la antigua Waqaypata del Cuzco, sistemas de medición de las estaciones y de los meses. Todo lo cual tiene una finalidad práctica en la organización de la actividad agrícola, y también una función religiosa y política. Cf. Ziolkowski Mariusz, “El calendario metropolitano inca”, En: Ziolkowski y Sadowski *Time and Calendar in Inca Empire*, Oxford UP., BAR edts. 1989, pp 129-166. Zuidema, R. Tom, “Hacia un calendario Estelar General Andino en el antiguo Perú”, En: *Andes, Revista de Ciencias Sociales*, UNSAAC, Cuzco, 1995, pp. 249-276.

batalla tenaz del hombre por la dominación de un medio ambiente feraz, estaba unida a motivaciones que son políticas, religiosas y de sentido.

Así como era indispensable observar el comportamiento de los astros para determinar los límites temporales de las estaciones, era indispensable que los especialistas fueran capaces de establecer sistemas de relación entre el comportamiento de los mismos y los elementos de la tierra, el mar, las lluvias y demás fenómenos atmosféricos, los que podían derramar bienes o desgracias para los *runas* andinos. Tener estas capacidades -científicas diríamos hoy- significaba tener poder. Para el hombre antiguo, aquél que podía anunciar exactamente cuándo se producirían las primeras o las últimas lluvias, predecir sequías o inundaciones, así como hacer las previsiones que permitiesen la supervivencia del pueblo, era un ser superdotado, si no era hijo de los dioses, debía estar a su servicio y recibir de ellos comunicaciones sobrenaturales.

Los incas, como otras civilizaciones antiguas, otorgaron una importancia primordial a la posibilidad de *medir el tiempo*, pues esta capacidad significaba de alguna manera, tener un pacto con los dioses y seres vivientes de la naturaleza, y de esta manera influir en sus comportamientos los que podían poner en riesgo la supervivencia del grupo. Todas las teofanías justifican la omnipotencia de los dioses por su capacidad de *controlar el tiempo*, y en estas materias no fue diferente el mundo andino. Medir, controlar el tiempo, organizar el trabajo y la vida de los hombres, es detentar poder, en nuestro caso es una de las justificaciones últimas del poder de los incas, de los *hijos del sol*.

## **2.5. Redistribución del agua y de las tierras**

Pero, realizar esta medición del tiempo implica, no solamente su organización ritual y celebratoria, sino su organización práctica; por eso Guaman Poma hace incapié en la diversidad y complejidad de los *trabaxos* que eran indispensables a ser realizados en cada mes lunar, pues del acabamiento correcto de los mismos dependía la eficacia de la organización inca y la plena satisfacción de las necesidades de los *runas*.

En un medio ambiente tan complejo como son los Andes centrales, el uso racional de los recursos de agua y tierras cultivables era fundamental, además, por la escases de ambos recursos era preciso que su utilización y reparto sea no solamente ordenado sino lo más equitativo posible para evitar los conflictos que de la inequidad pudiera suscitar. La racionalidad de la organización económica andina, tiene por eso fundamentos que son políticos y religiosos, por ello se reviste de formas celebratorias que juegan un papel fundamental en la organización social y en la reproducción cultural del mundo andino<sup>28</sup>.

Justamente, los meses de invierno o de secas, en los que luego de las tareas de la cosecha, del secado de semillas y granos para su almacenamiento, son los tiempos en que se dedican a la limpieza de los acueductos y canales de regadío, al reordenamiento y distribución de las tierras para el trabajo agrícola, así como luego en agosto se dará inicio a las labores de preparación de la tierra para la primera siembra anual. La ordenación de los *trabaxos* agrícolas está en relación con los dos grandes períodos estacionales señalados más arriba. Todas estas tareas que son *trabaxos* agrícolas, son realizadas en medio de rituales, sacrificios y ceremonias festivas con las que los *runas rinden culto a sus dioses*, hacen propiciaciones y sacrificios, realizan batallas y danzas rituales, es el clima de fiesta en el que los runas actualizan sus pactos con los *apus* andinos y renuevan los pactos entre familias, entre las mitades de los pueblos, entre los hombres de *arriba y de abajo* (diferentes pisos ecológicos), así como entre varón y mujer.

En medio de estas celebraciones calendáricas en torno a los ritos solares que les permiten delimitar el tiempo y hacer las predicciones correspondientes, se reanudan los pactos de los *runas* y los *apus*, a través de los cuyos ritos no sólo se ordena la actividad agrícola sino que se ordenan las relaciones entre los hombres, los dioses y los elementos de la naturaleza en un ambiente de abundancia, de armonía y de fiesta. La explicación última de las abundantes fiestas de “Cristos andinos” en el período interequinoccial está dada porque las mismas se yuxtaponen sobre las etapas de mediciones y celebraciones solares, por ello en las celebraciones de los *Cristos andinos* encontramos tanto elementos cristianos como

---

<sup>28</sup> Jurgen Golte, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Colección mínima, IEP, 1980, *Ibidem*, *Cultura, racionalidad y migración andina*, Colección Mínima, IEP, Lima 2001.

sobreabundantes elementos de religiones andinas: pagos a la tierra, conjuros, limpias, danzas, batallas rituales, procesiones, chakanas, ferias, borracheras rituales y misas.

A esta formidable mixtura de elementos religioso-culturales algunos han llamado *barroco andino*<sup>29</sup>, para mostrar la superabundante eclosión de elementos rituales y de expresiones culturales en los que los *runas* del campo y de la ciudad se entremezclan con turistas y estudiosos y celebran la vida en medio de la colorida fiesta andina. La expresión no es analítica desde una aproximación antropológica, pero sirve para describir el fenómeno que señalamos. Lo que queremos subrayar al hacer esta comprobación es que, bajo estas formas de yuxtaposición celebratoria o de hibridación cultural<sup>30</sup>, se reúnen, mezclan y sobreponen contenidos cuyo origen es andino y otros cuyo origen es cristiano. La batalla entre dioses cristianos vencedores y dioses andinos vencidos se dio inicio en el imaginario de los *runas* andinos del siglo XVI y el resultado no fue la derrota de unos y la victoria de otros, sino que se produjo un complejo sistema religioso-cultural donde perviven elementos de las religiones andinas juntamente con elementos cristianos, sin que cinco siglos después sea posible desligarlos.

El duelo entre vencedores y vencidos se continúa dando fundamentalmente en los imaginarios de algunos evangelizadores y de ciertos científicos sociales; la autonomía relativa de las culturas populares que producen el sistema religioso andino actual produjo un sistema de significaciones que armoniza los conocimientos y contenidos de la cultura andina con elementos traídos por la primera evangelización. Han pasado cinco siglos de desarrollos culturales en los cuales la yuxtaposición simbólica y ritual ha calado en el ethos andino, el resultado son las religiones andinas de hoy, uno de cuyos ejemplos es sin duda el culto a los *Cristos andinos*, culto en el que se mezclan interculturalmente, más allá de la ortodoxia eclesiástica o antropológica, significados andinos y cristianos.

Este no es un descubrimiento, se trata de una antigua comprobación de hechos; en sus instrucciones para la extirpación de las idolatrías el P. Arriaga, e inclusive el mismo P.

---

<sup>29</sup> Esta es una expresión de Rafael León, periodista cultural y experto en turismo alternativo.

<sup>30</sup> Según la difundida clasificación: Cf. García Canclini, N., [1990] *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Paidós, 1ª edición actualizada, Buenos Aires, 2001.

Cobo, hablan de la supervivencia de los cultos andinos bajo las formas rituales de las nuevas fiestas cristianas de los andes, inclusive recuerdan que el Rey ha amonestado a los evangelizadores para que pongan atención a los *takies* y *procesiones* de los indios, porque tras un aparente culto a Cristo éstos “*en su malicia*” podían estar adorando a los *dioses de su falsa religión*. La rica afloración de fiestas de Cristos crucificados en el período interequinoccial, más allá de las ortodoxias eclesiásticas o científicas, más allá de la rigidez de la liturgia gregoriana, nos habla de un sistema de producción y reproducción cultural que ha sabido combinar la *buena noticia* de la primera evangelización con la *sabiduría* de las religiones andinas para venir a formar parte del *sumak kausay*, o el “buen vivir” al que aspiran los *runas*.

### III. EL ETHOS ANDINO HOY

Existen muchas vetas abiertas para el estudio de la cultura andina, y una poco trabajada es la de la filología y su intento comprensivo desde la filosofía y la ética, sin embargo pocos se han atrevido a transitar por estas vías, frecuentemente estas posibilidades han sido invadidas por la charlatanería de los misticismos “*new age*”, y por diversas formas de esoterismo a la moda desde el hipismo de los años 70 del siglo pasado. Por eso es raro encontrar trabajos sólidos al respecto, y que éstos entren en diálogo multidisciplinario con los avances de los estudios andinos desde la antropología, la etnoastronomía pasando por la arqueología, entre otros. Esta es una pista abierta, a penas iniciada, por eso sólo señalamos algunos trayectos de reflexión siguiendo el trabajo pionero de J. Estermann<sup>31</sup>.

#### 3.1. Religiones andinas y vínculos sociales: reciprocidad y relacionalidad

Para aproximarnos al sistema de pensamiento andino es preciso que nos despojemos de los moldes occidentales de conocimiento, el *runa andino siente la realidad*, la realidad no es “conocer”, es sentir, experimentar empáticamente lo real. Al sentir la realidad el hombre andino reivindica otros modelos de acceso a la misma que pueden ser tanto o más

---

<sup>31</sup> Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala Edts. Quito, 1998.

complejos que los tenidos por científicos por el pensamiento occidental; por ejemplo la posibilidad de hacer las predicciones climatológicas anuales a partir del comportamiento climático de la primera y última semana de agosto no podría ser considerada ciencia, pero sí es sabiduría andina, tiene gran capacidad descriptiva y previsional, aunque su lógica sea metaracional (Estermann, 1998, p.102-103, 106).

El autor señala algunos principios lógicos básicos para entender el pensamiento andino: primeramente el *principio de relacionalidad*, en el pensamiento andino “existir es estar en relación”, lo concreto es lo que se pone en relación. El principio de relacionalidad andina implica la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos; por ello el término *kay* es un verbo que expresa al mismo tiempo *ser* y *existir* (Íb., p.114-116). Pero el principio de relacionalidad se complementa con el *principio de correspondencia*, donde todos los campos de la realidad se corresponden armoniosamente por nexos relacionales cualitativos, simbólicos, celebratorios, rituales y afectivos; correlación que es “simbólico-representativa” (Íb., p.123-125).

La relación entre la *correspondencia* y la *relacionalidad* se especifica a su vez a través del *principio de complementariedad*, a través del cual los pares de opuestos como cielo/tierra, noche/día, masculino/femenino, claro/oscurο, etc., dejan de ser contraposiciones excluyentes para venir a ser complementos necesarios que afirman una entidad superior (Íb., p.126). De tal manera que la *complementariedad* no es el resultado de un proceso dialéctico sino la expresión dialéctica de la relacionalidad andina. El *principio de reciprocidad* implica que cada acto correspondiente contribuye complementariamente a un acto recíproco, lo que da lugar a la ética, como veremos luego.

### **3.2. Relacionalidad entre el espacio y el tiempo andinos**

En quechua no existe un vocablo que diferencie netamente el tiempo del lugar, nuevamente el término *kay* que señalábamos, quiere decir existir/ser, significa también *aquí* y *ahora*, tiempo y lugar. Por ello la supuesta “organización espacial” que divide entre el *hanaq pacha*, *kay pacha* y *ukhu pacha*, no puede ser traducida tan simplemente como “cielo, tierra

e infierno”, con las connotaciones católicas de los mismos. Más bien se trata de tres estratos de la realidad, tres aspectos del tiempo/especio de una realidad interrelacionada. De allí la importancia simbólica de la *chakana* (mal llamada cruz andina), figura de los cruces celestiales que juega un papel fundamental como “puente” que interconecta, relaciona y pone en relación mundos opuestos-complementarios<sup>32</sup>.

Por eso el *kay pacha*, el aquí y ahora, nos habla de tiempo y lugar actuales, y el *hanaq pacha* se refiere a un orden cósmico superior, finalmente el *ukhu pacha* nos refiere al mundo de los orígenes, de la fecundidad y a donde retornan los muertos. La distorsión filológica que traduce el *kay pacha* y el *ukhu pacha*, por “tierra” e infierno” respectivamente, no nos permite entender el nivel de relacionalidad entre el espacio y el tiempo, así como nos corta de la percepción sobre la comunicación con el mundo de la fecundidad y de la vida que radica en el *ukhu pacha* (Íb., p.145-158).

Por eso la centralidad del culto a la *Pachamama*, la madre tierra, que es quien relaciona los tres estratos del universo: el sol fecunda por la lluvia a la tierra que el *runa* abre para que entren las aguas enviadas por el sol desde arriba, para que surjan las fuerzas vitales que habitan abajo (Íb., p.175). La *Pachamama* es fuente de vida, donde se produce el proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico. Ella vive, es un ser orgánico, la naturaleza está viva, el *runa* es un agri-cultor, no es un productor en sí, es un cuidante de la tierra, socio natural de la *pachamama* (Íb., p.176-178). Por eso el *runa* está ligado a, y es responsable de, los fenómenos naturales que afectan a la tierra.

Por ello la percepción del tiempo es cíclica, pues el cosmos es tetra-dimensional, una red interconectada de relaciones espacio/temporales. No existe en el mundo andino la noción separada del pasado/presente/futuro; el tiempo para el hombre andino es siempre cualitativo y se diferencia entre un *antes* y *después*. Por eso los *tiempos de paso* son importantes, pues

---

<sup>32</sup> Urton Gary, “Celestial Crosses. The Cruciform in Quechua Astronomy”, en: *Journal of Latin American Lore*, n° 6, UCLA Latin American Center, USA, 1980, pp. 87-110.

le permiten delimitar ese antes/después, a través de los equinoccios, solsticios, eclipses, fases de la luna, amanecer y anochecer, etc. (Íb., p. 179).

Al realizar las celebraciones rituales, el *runa andino* está celebrando el orden cósmico, la posibilidad de conocerlo, conservarlo, de mantener con él una relación armoniosa; por eso el acto de cultivar a la *pachamama* es una forma de rendir culto a sus *apus* ancestrales (Íb., p.199).

### **3.3. ¿De qué ética andina hablamos?**

Si continuamos con la indagación filológica, veremos que la *ética andina* que se desprende de este sistema de conocimiento y relación con la realidad no es un asunto que se limite al hombre y su acción inmediata, la acción del hombre tiene implicancias cósmicas. Por el sistema de reciprocidad andina, el *runa* está obligado hacia un deber cósmico que refleja un orden universal del cual él mismo forma parte, por ello lo obliga a una justicia meta-ética, los diferentes actos humanos se condicionan mutuamente en una dinámica de dador/receptor (Íb., p.131).

La ética, según el pensamiento andino, no es la reflexión sobre la normatividad de los comportamientos humanos sino sobre el *estar* dentro del todo hoslítico del cosmos, su fundamento es el orden cósmico y la relacionalidad universal entre todo lo que existe (Íb., p.226-228). En esta perspectiva el *runa* tiene la función cósmica de conservación y preservación del cosmos, su presentación ritual y ceremonial, así el *runa* viene a ser una suerte de co-redentor, pues al cumplir con la función específica que le ha sido asignada por el lugar que ocupa en la red de relaciones que forman el tejido cósmico, ejerce una función redentora (Íb., p.231).

Por estas razones, la reciprocidad andina no se limita a las relaciones entre humanos, tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y con el más allá, con todo viviente, lo que está vigente y lo que está más allá de la vida (Íb., p.232). La ética que se deriva de este sistema relacional y de conocimiento es mucho más amplia e integradora que la ética que rige solamente acciones humanas.

El presente ejercicio, de desentrañar la supervivencia de los ritos, creencias y formas relacionales andinas, aunque se hallen ocultas tras los ropajes católico-romanos, nos permite superar analíticamente, las descripciones y conceptualizaciones eurocéntricas con respecto a las religiones andinas y por ello tratar de entender la ética que de ellas se desprende y cómo ésta se potencia en las relaciones sociales y en la relación con el medio ambiente. La ética andina es una actitud relacional –entre los hombres y en solidaridad con la naturaleza-, preexistente a la irrupción europea; que sigue vigente en el ethos andino actual, el que permite a los *runas* encontrar razones presentes para existir como culturas vivas y les da posibilidades de diálogo más igualitario con los sectores políticos y técnicos en el espectro nacional e internacional.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aliaga Francisco, “El almanaque andino”, En: Ziolkowski y Sadowski *Time and Calendar in Inca Empire*, Oxford UP., BAR eds. 1989, pp 109-128.
- Allen, Catherine J., “Patterned time: the mythic history of a Peruvian Community”, En: *Journal of Latin American lore*, Vol 10, N° 2, UCLA, USA, 1984, pp.151-173
- Allpanchis Phuturinga, Revista del IPA*, N° 1, 1969; N° 2,3,4,5, 1970-1973; 6 y 7, 1974; N° 9, 1976; N° 10, 1977. N° 19, 1982; Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
- Arriaga, Pablo Joseph de, *La extirpación de la Idolatría en el Perú (1621)*, Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano, CBC eds. Cuzco, 1999, 336 pp.
- Ávila Molero Javier, “Se hace camino al andar. La peregrinación del Taytacha Qoyllur Rit’i hacia Nueva York”, en: *Revista Andina*, n° 37, CERA Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 2003, pp. 53-75.
- Barabas, Alicia, (compiladora), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Biblioteca Abya Yala, Quito, 1994.
- Bourdieu, Pierre, Darnton Robert, Chartier Roger, “Diálogo a propósito de la historia cultural”, En *Casa del tiempo*, N° 78, vol. VIII, agosto de 1988, Universidad autónoma Metropolitana, México DF., pp. 10-21.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, *Lluvias y cenizas – Dios Pachacuti en la historia*, HISBOL, La Paz, 1988.
- Brachetti, Angela, “*Qoyllurrit’i*, una creencia andina bajo conceptos cristianos”, En: *Anales del Museo de América*, N° 10, Madrid 2002, pp.85-112.
- Brachetti, Angela, “Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo” Santacruz Pachacuti Yanqui, 1613”, En: *Anales del Museo de América*, N° 11, Madrid, 2003, pp.81.102.
- Burke, Peter. *Variiedades de história cultural*. Civilização Brasileira eds., Rio de Janeiro: 2000.
- Burke, Peter, *O que é História Cultural?*, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 2004.
- Cahill David, "Etnología e historia: los danzantes rituales del Cuzco a fines de la Colonia", En: *Boletín del Archivo Departamental del Cuzco*, n 2, 1986, pp.48-54.

- Calvo C., Rossano, “El Cristo cusqueño en la cultura popular”, en: *Andinidad (Etnofolklore)*, N° 1, Cuzco 1996, pp.183-200.
- Carmona Cruz, Aurélio, “Usno, sukankas y calendario enqa”, en: *Andes, revista de Ciencias Sociales*, UNSAAC, Cuzco 1999. pp. 57-84.
- Chartier, Roger. *História Cultural*. Bertrand do Brasil, Rio de Janeiro, 1990.
- Chartier, Roger. *Cultura escrita, literatura e história*. Artmed edts., Porto Alegre: 2001.
- Chelini, Jean Bartholomme, *Les pelerinages dans le monde á travers le temps et l'espace*, Hachette littératures edts. Paris 2004.
- Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo (1653)*, Biblioteca de Autores Españoles, Introducción y notas de Francisco Mateos s.j., Segunda reimpresión, Tomos I y II, Madrid 1962.
- Cock c., G., Doyle, M-E., “Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao”, En: *Historia y cultura, Revista del Museo Nacional de Historia*, INC, Lima 1979, pp. 51-73.
- Cox Victoria, “El discurrir del tiempo en la Nueva Crónica y Buen Gobierno”, en. *Uku Pacha, Revista de Investigaciones Históricas*, Año 6, n° 11, julio 2007, pp. 25-32.
- Cox Victoria, *Guaman Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo del tiempo*, CBC editores, Cuzco, 2002.
- Damen Frans, Judd Zanon Esteban, *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, IPA-Cusco, Abya Yala-Quito coeditores, Quito, 2002.
- Dean, Carolyn Sue, *Los cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Traducción de Javier Flores Espinoza, UNMSM y Bco, Santander Central Hispano, coedts. Lima 2001.
- Decoster, Jean Jacques, (editor), *Incás e Indios cristianos, elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. CBC, Kuraka e IFEA coeditores, Cuzco, 2002.
- Duviols, Pierre, “Los nombres quechua de Viracocha, supuesto “Dios creador” de los evangelizadores”, EN: *Alppanchis*, N° 10, Revista del IPA, Cusco, 1977, pp.53-63.
- Duviols, Pierre, “Punchau, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología”, En: *Antropología Andina*, Centro de Estudios Andinos, Cuzco, 1977, pp.156-183.
- Earls, John, “La organización del poder en la mitología quechua”, En: Ossio Juan, (Comp.) *Ideología mesiánica del mundo andino – Antología*, Ignacio prado pastor edts. 2da ed. Lima, 1973. pp. 393-414.
- Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Tomo I y II, (traducción de la sexta ed. francesa revisada de 1970), Eds. Cristiandad, Madrid, 1974.
- Escobar Medrano, Jorge, “El Corpus Christi frente al pensamiento andino”, En: *Andes, Revista de Ciencias Sociales*, UNSAAC, Cuzco 1999. pp. 85-123.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala Edts. Quito, 1998.
- Flores Lizana, Carlos, *El Taytacha Qoyllur Rit'i, teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*, IPA edts., Cuzco, abril de 1997.
- Flores Ochoa, Jorge, “La fiesta de los cusqueños: la procesión del Corpus Christi”, En: *Ibídeme, El Cuzco: Resistencia y Continuidad*. Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la Ciudad del Cuzco y su Región, N° 1, CEAC y Concytec coeditores, Qosqo, 1990, pp 95-158.
- Flores Ochoa, Jorge, “Taytacha Qoyllurit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente”, En: *Ibídeme, El Cuzco: Resistencia y Continuidad*. Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la Ciudad del Cuzco y su Región, N° 1, CEAC y Concytec coeditores, Qosqo, 1990, pp. 73-94.
- Garr Mateo, *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*, IPA, Cuzco 1976.
- Gow David, D., “Taytacha Qoyllur Rit'i”, En: *Allpanchis* N° 7, Revista del IPA, Cuzco 1974. pp. 49-99.
- Gow David, D., “The roles of Christ and Incarrí in Andean religion”, En: *Journal of Latin American Lore*, UCLA, USA, 1980, Vol. 6, N° 2; pp. 279-298.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe, [1615], *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*, Edición J.V.Murra, R.Adorno, y J.L.Urioste, México D.F. Siglo XXI edts.1980.
- Guerra Lucas, “Traducción y comentario de una de las Oraciones Incaicas de Cristóbal de Molina”, EN: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, N° 3, UNSAAC, Cuzco, 1946, pp. 148-167.
- Hocquenghem Anne Marie, *Iconografía Mochica*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1989.
- Huayhuaca Villasante, Luis A., *La festividad del Corpus Christi en el Cuzco*, Cuzco, 1988.
- Irrarázaval, Diego, *Apuntes teológicos sobre la Cruz Andina*, N° 31, EN: Pastoral Andina, IPA Cuzco, 1980.
- Kato, Takahiro, “Agosto, el mes mágico: un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú”, En: *Anthropologica*, N° 7, PUCP, Lima 1989, pp.87-118.
- Kemper Columbis, Claudette, “Madre-padre-criatura: el dios andino trasncorriente: Wiracocha”, En: *Anthropologica*, N° 13, PUCP, Lima 1995, pp.55-79.
- Kessel van, J.M., “Individuo y religión en los Andes”, *Manuscrito*, Arica, 1996.
- Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE edts, Ed. Popular, México 1975.
- Lecaros Terry, Ana Teresa, “Los orígenes de un santuario andino. Exploraciones en mitología”, En: *Anthropologica*, Año XIX, N° 19, Revista del Dpto de CC SS Antropología de la PUCP, Lima 2001, pp.99-119.
- Marzal, Manuel, “La cristianización del indígena peruano”, En: *Allpanchis*, N° 1, revista del IPA, Cuzco 1969, pp. 89-122.
- Marzal, Manuel, *El mundo religioso de Urcos, Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. IPA, Cuzco, 1971.
- Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Fondo editorial PUCP, Lima 1983.
- Marzal, Manuel, “La religión quechua surandina peruana”, En: Marzal, Manuel (coord.) *El rostro indio de Dios*, Fondo editorial PUCP, Lima 1991. pp. 195-267.
- Marzal, Manuel, “La transformación religiosa peruana”, en: Armas Asín, (Comp.), *La construcción de la iglesia en los Andes*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1999. pp. 143-172.
- Masaldo, John C., “Sincretismo”, en: *Sacramentum mundi*, Vol 6, Herder, Barcelona, 1981, pp.366-371.
- Millones, Luis, “San Sebastián también desfila en Corpus”, En: Tomoeda, H., Millones L., y Kato T., *Dioses y demonios del Cuzco*, Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima 2001, pp. 15-95.
- Molinié, Anrtoinette, editora, *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Fondo editorial PUCP, Lima, 1999.
- Molinié, Antoinette, compiladora, *Ethnographies du Cuzco*, Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Ateliers, n° 25, Paris, 2003. Versión en español, *Ib*, CBC, IFEA y Laboratoire d’Ethnologie et Sociologie Comparative, coeditores, Cuzco, 2005.
- Morote Best, Efraín, “La fiesta de San Juan, el bautista”, en: *Archivos Peruanos de Folklore, Órgano de la Sociedad peruana de Folklore*, Año 1, n° 1, Cuzco, 1955, pp.160-200.
- Morote Best, Efraín, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, Cera, CBC edts. Cuzco, 1988.
- Navarro del Águila Víctor, *Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cuzco*, EN: *Ibid, Folklore Nacional: obra póstuma*, Edit., H.G. Rosas, Cuzco 1948, pp. 7-58.
- Núñez del Prado, Juan Víctor, “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”, en: *Allpanchis* n° 2, Revista del IPA. Cuzco, 1970.
- Núñez del Prado, C., Oscar, “Apuntes Etnográficos sobre San Sebastián”, EN: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* N° 3, UNSAAC, Cuzco 1946, pp. 130-147.
- Ochoa Villanueva Víctor, “La fiesta de Santa Cruz entre los aymaras”, en: *Pastoral Andina*, N° 17, IPA Cuzco 1976, pp.32-39.
- Pease G.Y., Franklin, “En torno al culto solar incaico”, en: *Humanidades*, N° 1, PUCP, 1967, Lima, pp.109-141.

- Pease G.Y., Franklin, “Religión Andina en Francisco de Ávila”, en: *Revista del Museo nacional*, Tomo XXXV, Lima, 1967-1968, pp.62-76.
- Pease, G.Y., Franklin, “El mito de Inkari y la visión de los vencidos” En: Ossio Juan, (Comp.) *Ideología mesiánica del mundo andino – Antología*, Ignacio prado pastor edts. 2da ed. Lima, 1973. pp. 347-358.
- Polo y la Borda Jorge, “La evangelización en los primeros años de la colonia” en: *Crítica Andina* N° 3, enero 1979, pp. 131-141.
- Poole Deborah, “*El Taytacha viene de afuera: la ritualización del ‘forastero’ en la peregrinación andina*”, Manuscrito. Biblioteca “Guido Delran Cousi”, del CBC del Cuzco, 1981.
- Poole Deborah, “Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco), En: *Allpanchis*, n° 19, Revista del IPA, Cuzco, 1982, pp. 79 –115.
- Randall Robert, “Qoyllur rit’i, an inca fiesta of the Pleiades: reflections on time and space in the andean World”, en: *Bulletin de l’ Institut Français d’Etudes Andines*, Vol XI, n° 12, Lima 1982, pp. 37-81.
- Roca Wallparimachi, Demetrio, “Etnografía de las fiesta del Señor de Torrechayoc en Urubamba”, en: *Wayka*, n° 6-7, Departamento académico de Antropología y Sociología, UNSAAC, Cusco, 1979, pp.115-140.
- Roca Wallparimachi, Demetrio, “La fiesta de la Natividad de la Almudena del Cuzco”, en: *Ibid.*, *Tres temas del Folklore Cusqueño*, UNSAAC, Facultad de Ciencias Sociales, Cuzco, 1992, pp.1-42.
- Roel Pineda Josafat, “Creencias y prácticas religiosas en la provincia del Chumbivilcas: Inka, Auki, Pachamama”, En: *Historia y cultura* N°1, Cuzco 1966, pp.25-32.
- Rowe John-H., “Religión e historia en la obra de Bernabé Cobo”, en: *Antropología Andina* N° 3, CEAC, Cuzco, 1978, pp.31-39.
- Sadowski Robert, Ziolkowski Mariusz, *La arqueoastronomía en la investigación de las culturas andinas*, Banco Central del Ecuador edts., Quito, 1992.
- Salas Carreño, Guillermo, “Curanderos, peregrinos y turistas: procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea”, en: *Antropológica* N° 21, PUCP, Lima 2003, pp.145-171.
- Salas Carreño, Guillermo, “Narrativas de modernidad e ideologías de diferenciación social. Algunos discursos y prácticas alrededor de la peregrinación de Quyllurit’i”, en: *Crónicas Urbanas*, n° 12, *Análisis y perspectivas urbano regionales*, Centro Guaman Poma edts. Cuzco 2007. pp. 107-122.
- Salomon, Frank, “Chronicles of the imposible: notes on three perouvian indigenou historians” En: Adorno, Rolena (Edit.) *From oral to written expression: native Andean chronicles of the early colonial period*, Syracuse University press, New York, 1982, pp.9-39.
- Salomon, Frank, “La Yumbada: un drama ritual quechua en Quito”, en: Kongman Garcés E. (Comp.), *Ciudades de los Andes: Visión histórica contemporánea*, Centro de Investigaciones CIUDAD, Quito, 1992, pp. 457-480.
- Sallnow Michael J., “La peregrinación andina” en: *Allpanchis* n° 7, IPA Cuzco, 1974, p.101-142.
- Sallnow Michael J., *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*, Smithsonian Institution edts., Washington USA, 1987.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo, “Espacio y estructuras religiosas en los mitos de Awsangate”, en: *Antropológica* N° 13, PUCP, Lima, 1995, pp.167-185.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro *Historia de los Incas*, Colección Hórreo, segunda edición, Emecé edts. Buenos Aires, 1943.
- Steger, Hanns-Albert, “Tiempo e imperio”, en Ib, (Editor), *La concepción del tiempo y espacio en el mundo andino*, 7° Coloquio Interdisciplinario de la Sección Latinoamericana del Instituto Central de la Universidad de Eerlangen-Nürenberg, Frankfurt am Maim, Vervuet Verlag, 1991, pp.17-42.

- Sueldo Guevara, Rubén, “Wanka’ k’uyuci (El arco iris)”, En: *Tradición, Revista peruana de Cultura*, Año I, Vol II, N° 3-6, Cuzco, 1950, pp. 73-87.
- Urbano, Henrique, “Simbólica religiosa y conflictos sociales en el sur andino”, en: *Allpanchis* N° 6, IPA Cuzco, 1974, p.161-177.
- Urbano, Henrique, “La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta”, en: *Allpanchis* n° 7, IPA Cuzco 1974, p.9-48.
- Urbano, Henrique, “Lenguaje y gesto ritual en el sur andino”, EN: *Allpanchis*, N° 9, Revista del IPA, Cuzco, 1976, pp.121-150.
- Urbano, Henrique, “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”, EN: *Allpanchis* N° 10, Revista del IPA, Cuzco 1977, pp. 3-14.
- Urbano, Henrique, “Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu”, en: *Journal of Latin America Lore*, Los Angeles, Summer, 1980.
- Urbano, Henrique, “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes”, en: *Allpanchis* Vol. XVII, N°20, IPA Cuzco 1982, p. 33-87.
- Urbano, Henrique, “La invención andina del hombre, de la cultura, de la sociedad y de los ciclos míticos judeocristianos” en: *Boletín de Lima* N° 46, Lima 1986, p.51-60.
- Urbano, Henrique, “Qollana, Payan y Cayao, lógica y sociedad en los Andes”, En: *Boletín de Lima*, N° 51, Lima 1987, p.18-26.
- Urbano, Henrique, “Thunupa, taguapaca, Cachi: introducción a un espacio simbólico andino”, en: *Revista Andina* N° 11, Cera, Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1988.
- Urbano, Henrique, “Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo”, En: Bonilla, Heraclio (Comp.), *Los Conquistados*, Eds FLACSO, Libri Mundi, Quito, 1992, pp.223-261.
- Urton Gary, “Celestial Crosses. The Cruciform in Quechua Astronomy”, en: *Journal of Latin American Lore*, n°6, UCLA Latin American Center, USA, 1980, pp. 87-110.
- Urton Gary, “Calendarical cycles and their projections in Pacariqtambo, Peru”, *Journal of Latin American Lore*, n°12-1, UCLA Latin American Center, USA, 1986, pp. 45-64.
- Urton Gary, *Historia de un Mito: Pacariqtambo y el origen de los Inkas*, CERA CBC eds. Cuzco, 2004.
- Urton Gary, 2006, *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*, CBC eds. Cuzco.
- Valcárcel, Luis E., *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (Incas)*, UNMSM, Dpto. de publicaciones, Lima 1964, 2ª Ed.
- Valderrama R., y Escalante C., “Notas etnográficas: el apo Ausangate en la narrativa popular”, en: *Allpanchis* n° 8, IPA Cuzco 1975, p.175-184.
- Valencia Espinoza, Abraham, *Taytacha Temblores. Patrón Jurado del Cusco. Ideología religiosa cuzqueña*. CEAC y UNSAAC coeditores, Cuzco, 1993.
- Vega-Centeno, B, Imelda, “Sollozos del alma: confidencias con el Taytacha Temblores”, En: *Revista Andina*, n° 42, Sección Debates, del CBC, con comentarios de N. Domínguez, Jorge Durand, L.M. Glave, y José Luis González Martínez. Cuzco, abril del 2006.
- Vega-Centeno, B, Imelda, “Relatos sobre el origen de los cultos del período interequinoccial en la región del Cuzco”, En: *Revista Andina* N° 47, CBC eds. Cuzco 2008, pp. 83-115.
- Ziolkowski Mariusz, “El calendario metropolitano inca”, En: Ziolkowski y Sadowski *Time and Calendar in Inca Empire*, Oxford UP., BAR eds. 1989, pp 129-166.
- Zuidema, R. Tom, y Urton Gary, “La constelación de la llama en los Andes peruanos”, EN: *Allpanchis* N° 9, Revista del IPA, Cuzco 1976, pp. 59-120.
- Zuidema, R. Tom, *El sistema de Ceques del Cuzco, La organización social de la capital de los Incas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1995.
- Zuidema, R. Tom, “Hacia un calendario Estelar General Andino en el antiguo Perú”, En: *Andes, Revista de Ciencias Sociales*, UNSAAC, Cuzco, 1995, pp. 249-276.

- Zuidema, R. Tom, “La fiesta del Inca, el Corpus Christi y la imaginación colonial; castigo y sacrificio humano como ritos de comunión” en: Mollinié, A. (editora), *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Fondo editorial de la PUCP, Lima 1999.
- Zuidema, R. Tom, y Quispe, U., “Visit to God: the account and interpretation of a religious experience in the perouvian community of Choque-Huarcaya”, En: Gross R., (Comp.) *Peoples and Cultures of Native South America*, Doubleday Natural History press, USA, 1973, pp. 357-374.