

Pablo Cruz*

**El mundo se explica al andar.
Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los
Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)**

Resumen: En este trabajo se exploran algunos aspectos que intervienen en la construcción del paisaje en las regiones campesinas de los departamentos de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). Sobrepassando la dimensión geográfica del mundo, el paisaje es percibido y experimentado en estas regiones como una continua narración tejida por hitos cargados de significación. Más allá de sus fines inmediatos, es durante sus desplazamientos que los hombres encuentran y reproducen las explicaciones ontológicas sobre el mundo, se confrontan con las entidades no humanas y rememoran aquellos pasados que perfilan sus identidades y las de sus vecinos. Al mismo tiempo, los paisajes andinos, ambiguos, difusos y permeables, expresan históricas relaciones de poder y dominación, puestas de manifiesto tanto en la continua restricción del universo *saqra* como en el carácter subversivo que contienen intrínsecamente las prácticas que construyen en el espacio la memoria social.

Palabras clave: Paisaje, sacralización, camino, quechua, Bolivia, época precolombina - siglo XXI.

Abstract: This article explores intervening factors in the construction of landscapes in the departments of Potosí and Chuquisaca (Bolivia). Landscapes are perceived and experienced in these regions as narratives, continuously woven together by signifying landmarks. More than simply serving a stated purpose, journeys become key moments during which humans discover and reproduce their ontological explanations of the world, confront non-human entities, and recall the pasts that define their identities and those of others. Andean landscapes, at once ambiguous, diffuse, and permeable, are places which express historical relations of power and domination. They are also places that manifest both the limits of the realm of *saqra* and the intrinsically subversive nature of the practices that construct social memory in physical space.

Keywords: Landscape, sacralization, paths, Quechua, Bolivia, Pre-Columbian era - 21st century.

* CONICET-FUNDANDES. Dr. en Prehistoria-Etnología-Antropología (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne) realiza sus investigaciones en el norte de Argentina y sur de Bolivia.

1. Varios mundos en un mismo espacio andino

El propósito de este trabajo es demostrar cómo en el área surandina de Bolivia (Potosí, Chuquisaca) el espacio es percibido y experimentado como una continua narración tejida por hitos-significantes, soportes en la construcción de la memoria social y de las explicaciones ontológicas sobre el mundo. De manera general, la naturaleza, la identidad y la potencia de estos hitos-significantes son otorgadas por su posicionamiento dentro de la relación de fuerza entre los dominios *sagra* y Gloria.

En Irupampa, a unos cuantos kilómetros al este de la ciudad de Sucre (Chuquisaca, Bolivia) se encuentra un cerro llamado “Tata Gabriel”. El nombre del cerro fue dado por los campesinos jalq’*a* de la región en reconocimiento al antropólogo chileno Gabriel, fallecido en el año 2000. En el área de Tarabuco, aproximadamente a 65 km al sureste de esta misma ciudad, la poderosa cruz y la *pucara* del Tata Gabriel son devotamente celebradas cada año. Pionero en los estudios sobre la construcción del espacio en el pensamiento andino (Martínez 1969, 1989), al devenir cerro, cruz y *pucara*, Tata Gabriel se convirtió paradójicamente en lo que había sido su propio objeto de estudio. Intentando seguir su huella, trataremos aquí algunos aspectos relacionados con la construcción del espacio en las regiones campesinas de Potosí y Chuquisaca articulando en ello la memoria oral con los registros históricos y arqueológicos.¹ El tema interpela a cuestionarnos al mismo tiempo sobre las maneras en que estas poblaciones campesinas experimentan el paisaje y el territorio, y cómo éstos últimos intervienen en sus propias realidades.

Para los campesinos de gran parte del sur de Bolivia el espacio físico se estructura en torno a varias esferas (o niveles de significación) presentadas muchas veces de manera indiferenciada. Entre estas esferas, existe ciertamente una lectura geográfica del espacio dada desde una posición de observador, sin llegar por lo tanto plenamente al concepto occidental de paisaje.² En las elocuciones de los campesinos, esta lectura se manifiesta principalmente en la proyección de una acción o durante la rememoración de algún evento, aunque rara vez un lugar o un recorrido son descritos únicamente desde sus atributos físicos. Existe también una práctica del

1 Los datos aquí presentados son el resultado de varios trabajos de campo efectuados durante los años 2005 y 2008 en áreas rurales de los departamentos de Potosí y Chuquisaca (Potosí, Betanzos, Irupampa-Maragua, Uyuni-Pulacayo, Arislaca y Chaquí), llevados a cabo dentro del marco del Proyecto Arqueológico Potosí, el Programa de Arqueología y Antropología de ASUR (Antropólogos del Surandino, Sucre, Bolivia), y el Proyecto Arqueológico Pulacayo CONICET-MIT (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina; Massachusetts Institute of Technology, USA).

2 Extensión de terreno que se “ve” desde un sitio (Diccionario de la Real Academia Española, entre comillas es nuestro), el cual implica la presencia de un observador (Criado Boado 1999: 5-6).

espacio cercana a la que Foucault (1979: 63 y ss.), y luego Criado Boado (1999: 3), denominaron como “racionalidad burguesa”, en tanto que soporte, substrato, bien y propiedad. Esta racionalidad emerge por ejemplo al tratar aspectos relativos a los límites de sus propiedades (*suyu*), de los territorios comunales y de las áreas productivas. Sin embargo, estas lecturas del espacio físico, que bien podríamos identificarlas como cercanas al pensamiento occidental, se encuentran, se articulan y en ocasiones se contraponen con otra forma de percibir y dialogar con el mundo fuertemente arraigada en el pensamiento de las poblaciones campesinas e indígenas andinas, tal como fue señalado años atrás por Marzal (1977) y Bouysse-Cassagne & Harris (1987). Básicamente, esta lectura se estructura a partir de la relación de fuerza entre el universo *saqra*³ y los principios ordenadores y socializadores que lo restringen, principalmente Gloria. De esta manera todas las entidades humanas y no humanas que pueblan el mundo terrenal se encuentran habitadas a la vez por los principios animantes emanados por estos espacios.

Más allá del ordenamiento territorial de las comunidades y de las categorizaciones topográficas del relieve, los campesinos clasifican el espacio terrestre en aquellos lugares que se encuentran en mayor o menor medida socializados (y por lo tanto relacionados con el mundo de los hombres y con Gloria) y las áreas desiertas de humanidad. Los espacios socializados son aquellos en los cuales, evidentemente, se encuentran los sectores residenciales (comunidades, estancias),⁴ los animales domésticos (*uywakuna*) y las áreas de cultivo. También se pueden considerar como espacios socializados los caminos y senderos usados por los campesinos en sus desplazamientos.

Dejando de lado las carreteras nacionales, llamadas también caminos troncales, en las áreas campesinas del sur de Bolivia se distinguen principalmente tres tipos de caminos: los llamados *juch'uy ñan* o caminos vecinales (caminos pequeños), los *uywa ñan* (senderos de animales domésticos) y los *runa ñan* (caminos de los hombres). Los primeros son los caminos que enlazan los pueblos entre sí y éstos con las comunidades. Los segundos refieren a los caminos menores que permiten transitar con los animales de carga y domésticos sin correr peligro. Estos pueden ser senderos locales o regionales, y son generalmente llamados *chaki ñan* o caminos de herradura cuando se encuentran calzados. Finalmente, bajo el término *runa ñan* se identifican aquellos senderos sólo transitables para los hombres (sin animales). Estos pueden ser llamados *chhiqanchana* si se trata de atajos, *sasa ñan* si se trata de senderos dificultosos y *waqay ñan* si presentan algún peligro. En otro orden, se identifican los

3 Palabra-concepto polisémica que identifica tanto los espacios interiores (inframundo, *ukhu pacha*, *supay pacha*, etc.) como las entidades no humanas y fuerzas que los pueblan.

4 En quechua *runa kawsakunku*: lugar donde vive gente.

caminos antiguos, generalmente caminos de herradura construidos en tiempo de los abuelos (*ñaupa ñan*), los muy antiguos, llamados *chullpa ñan* o *inka ñan*. La elección entre un determinado tipo de camino y otro es realizada en función de diferentes variables: el modo de circulación, si se va conduciendo animales de carga o no, si se va sólo o acompañado, el tiempo que se otorga para llegar al destino, el relieve y la distancia. Los desplazamientos a pie, los más frecuentes, se realizan la mayor parte del tiempo tomando estrechos senderos, cauces de ríos y atajos, imperceptibles si no se cuenta con un conocimiento detallado de la región. El mapa de los caminos de Potosí (Figura 1)⁵ ilustra cómo, en efecto, es posible recorrer grandes distancias y diferentes regiones ecológicas solamente tomando caminos secundarios y senderos.⁶

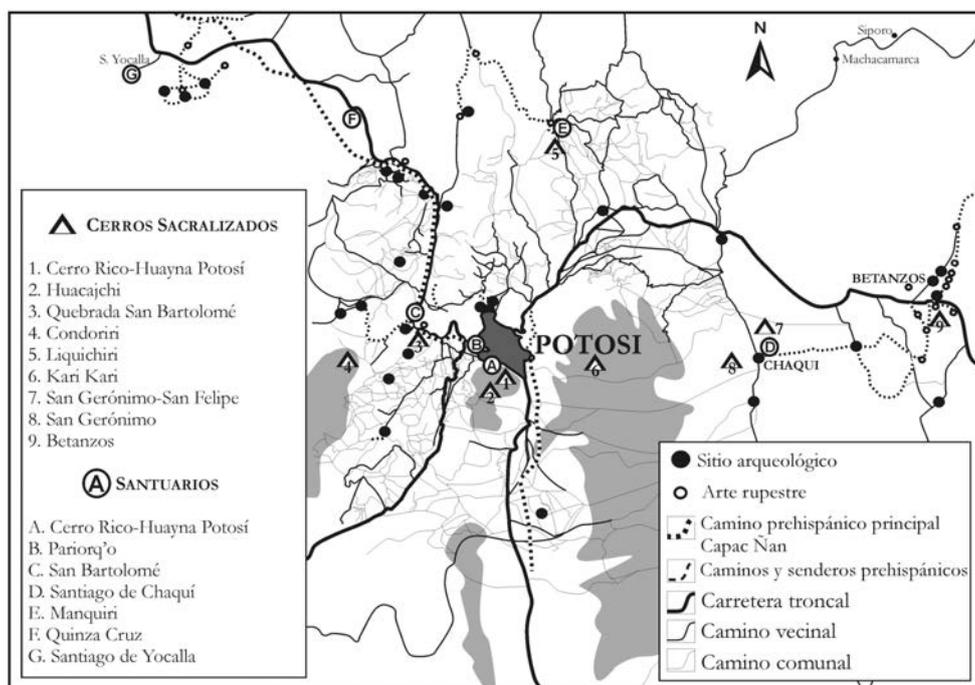


Figura 1. Mapa de la red de caminos y lugares de culto de Potosí.

- 5 Elaborado a partir de observaciones de campo, cartografía IGM, GIS UDAPE y fotografías satelitales.
- 6 A modo indicativo, se señalan en el mapa, al interior del área punteada, aquellos caminos y senderos localizados en las inmediaciones de Potosí, a los cuales se le deben sumar los *uywa ñan*, caminos de herradura y los *runa ñan*, trayectos demasiado pequeños para cartografiar en una escala regional.

Por su parte, las áreas desérticas son identificadas generalmente con palabras compuestas que comienzan con las expresiones *ch'in* (silencio),⁷ *ch'usaq* (vacío) o mediante una negación: *mana runa tiyanchu* (no vive gente). Estas áreas, salvajes y por lo general peligrosas, son el territorio de los animales silvestres⁸ y el dominio de entidades no-humanas, algunas movilizadas por las fuerzas emanadas del universo *saqra* –*Chispallana kashanchis ranchuman mana manchikusunchu*: cuando estamos cerca de la comunidad no tenemos miedo—. El nivel de peligrosidad de las áreas desérticas no es homogéneo, ciertos lugares son particularmente amenazadores para los humanos: las cumbres de los cerros, las quebradas, las peñas y aquellos lugares sacralizados del paisaje, indistintamente si ellos se encuentran asociados con entidades del mundo celestial o del inframundo.

A su turno, los paisajes socializados de las comunidades se encuentran particionados entre los sectores de residencia y las áreas productivas, los lugares de culto (costumbres) generalmente asociados con Gloria, y los espacios que se abren al inframundo identificados como *supay parte* o *saqra parte*. Se incluyen en estos espacios aquellos lugares identificados como *chullpa*, generalmente “sitios arqueológicos prehispánicos” para nuestros ojos occidentales, los cuales, como lo veremos más adelante, se encuentran estrechamente vinculados con el mundo *saqra*.

Un ejemplo de la densidad con la cual estos lugares “especiales” pueblan el paisaje campesino en éstas regiones lo encontramos en las comunidades jalq'a⁹ de Irupampa-Maragua (Chuquisaca). En un territorio comunal que no supera las 400 ha¹⁰ se concentran once lugares de culto asociados principalmente con Gloria, al menos 17 lugares temidos por ser *saqra parte*,¹¹ y cinco sectores identificados como *chullpa*.¹² Por donde se mire, y por donde se circule en Irupampa y en Maragua, los hombres se topan forzosamente con algunos de estos espacios (Figura 2). Los lugares de culto asociados con Gloria incluyen la iglesia y la capilla de la Virgen

7 Por ejemplo: *ch'in loma* (silencio-loma), *ch'in urqu* (silencio-cerro), *ch'in mayu* (silencio-río).

8 Contrariamente a *uywa* o *uywakuna* que señalan a los animales domésticos, en quechua se emplean los términos *khuru* o *khurukuna* para identificar a los animales silvestres. En regiones de Chuquisaca este término, *khuru*, puede identificar igualmente los animales de épocas anteriores y aquellos que habitan en el *supay pacha* (inframundo) (Cereceda, Dávalos & Mejía 2006: 36).

9 Grupo étnico quechua parlante que puebla las serranías al este de la ciudad de Sucre.

10 La cartografía sagrada de Irupampa fue elaborada conjuntamente con Crispín Ventura, vecino de esta comunidad.

11 Es de notar la presencia de dos sitios con nombre de santos considerados como *saqra parte*. Otros santos asociados con el inframundo son San Santiago, San Felipe y San Gerónimo, santos relacionados en esta región con las manifestaciones del rayo (Cruz 2009).

12 Sólo se tomaron en cuenta aquellos sitios arqueológicos prehispánicos con superficies significativas.

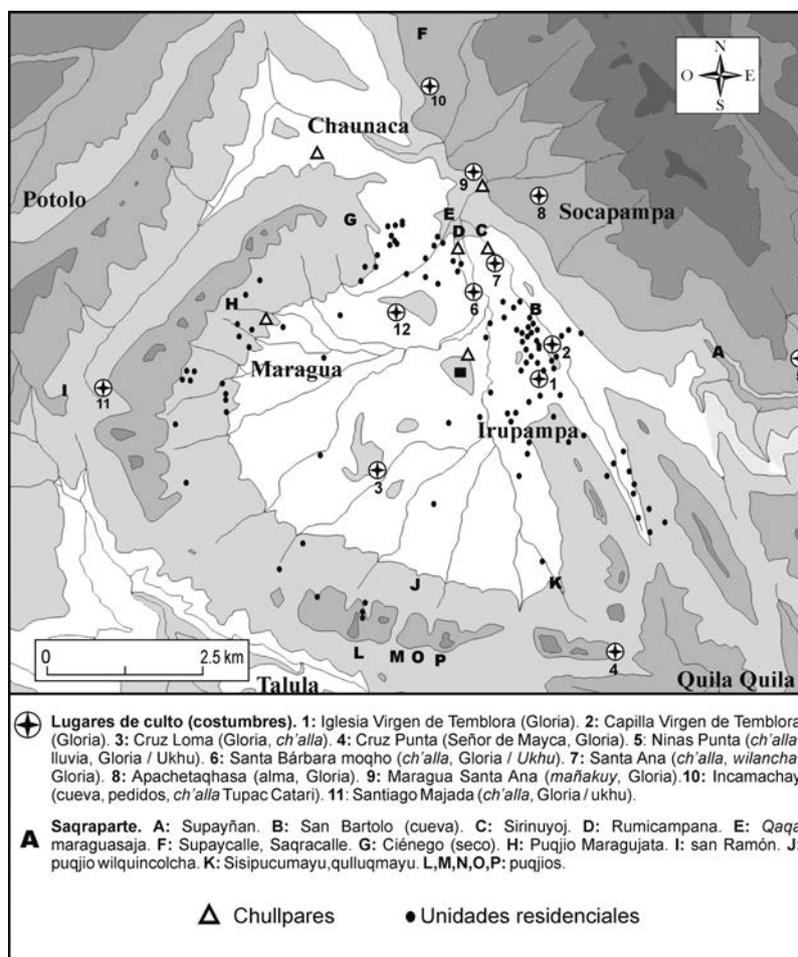


Figura 2. Cartografía de los lugares de culto de Irupampa-Maragua (Chuquisaca, Bolivia).

de Temblora (patrona de Irupampa), el cementerio, los lugares de culto asociados con santos,¹³ algunas cumbres donde se realizan *ch'allas* y pedidos de lluvia (Cruz Loma, Ninas Punta), lugares donde se realiza culto a las almas (*apacheta q'asa*, cementerio) y una cueva arqueológica donde se *ch'alla* y se hacen pedidos a Tomás

13 Señor de Mayca, Santa Bárbara, Santa Ana, Maragua Santa Ana y Santiago de Majada. Algunos lugares de culto como Santa Bárbara poseen una doble naturaleza Gloria/ukhu.

Catari.¹⁴ Por su parte, los *saqra parte* de Irupampa-Maragua incluyen todo el espectro de espacios asociados con el inframundo: cuevas, *sirinus*,¹⁵ quebradas, *qaqakuna*, *puqyukuna*, ciénegos, *rumicampana* y un santuario consagrado a San Ramón, patrono de los animales. Así, entre los principales espacios y/o lugares considerados como *saqra parte* en esta región de los Andes se encuentran los siguientes (Figura 3):

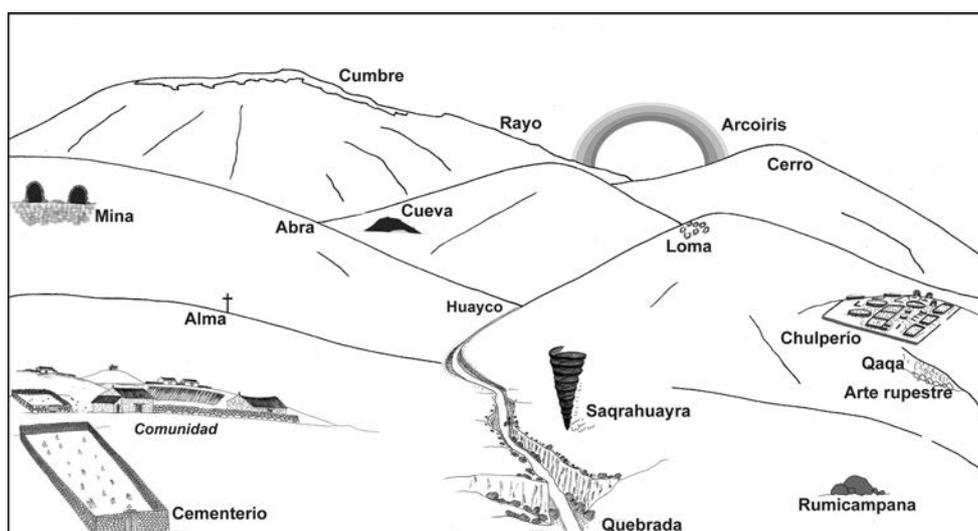


Figura 3. Representación esquemática del paisaje saqra.

Qaqa: Se trata de peñas o afloramientos rocosos que se resaltan a la distancia, de aspecto intrigante y amenazador. Funcionan generalmente como *punkus*¹⁶ que

14 Líder indigenista y mesiánico que jugó un papel principal en las sublevaciones y cercos indígenas en el Alto Perú desde finales de los años 1770. Fue asesinado en 1781 en la cuesta de Chataquilla en cercanías de la región Jalq'a.

15 Véanse: Martínez 1990, 1996; Stobart 2006; Cruz 2005, 2006.

16 "Redención Pampapi ashkha 'hermanos'. Kaq kanku. Paykunamanta juk wañurqa. Chay pastor juk wañusqata qaqaman apachirqa. Chay pastor parlarqa qaqawan kicharikunampaq, waqkuna mana yacharqankuchu parlashasqanta, qaq punku jina kicharikurqa, ñawpaqta juk wayna kurita jina llusimurqa, juk puka cinta kunkampi kapusqa, chaymanta waq llusimurqa kikiñantataq jinaspa jap'irqanku chay wañusqata. Chaymanta juk achachi cura llusimusqa chay wañusqata jasut'irqa, chaypi kawsarisqa chaypachitataq qaqaman kutiykapusqanku. Chaymanta juktawan curajinallataq llusimusqa, tukuy minkutataq tapusqa ¿wallpa akata munankichikchu?. Wallpa akaqa quri kasqa nin, qulqitapis munankichikchu? Mashhata munankichik? Jinaspaqa supay pastorwan parlasqa, mana yachanchiqchu imatasu parlanku. Yaykuychik yaykuychik, jinaspaqa tukuy yaykusqanku. Chaypi mikhuyta arrotawan aychatawan jaywasqa. Juk sipas mana mikhuyta munarqachu, llikllampi mikhunantaqa jallch'akusqa. Chaymantaqa llusimpusqanku, sipas wasinman chayas-

comunican con el inframundo (*ukhu pacha*, *supay pacha*, *saqra pacha*). Entre otras entidades no-humanas en ellas se aparecen los *supay*, el Diablo y los *k'arawawas*. El pasar o quedarse cerca de las *qaqas* puede producir *mancharisqa* y *jap'isqa*,¹⁷ principalmente en los niños¹⁸ y en las mujeres embarazadas o durante su período menstrual, momentos en que experimentan su máximo de apertura corporal favoreciendo la comunicación entre el *ukhu cuerpu* y el *ukhu pacha*. Con frecuencia las paredes rocosas de las *qaqas* andinas se encuentran ornadas con arte rupestre, el cual puede ser considerado como la escritura incomprensible de los diablos¹⁹ o juguetes de los duendes.²⁰

Quebradas, wayq'u: Las quebradas estrechas y con paredes rocosas (*qaqa*) son lugares extremadamente peligrosos tanto por la voracidad de las peñas como por las entidades diabólicas que habitan en ellas (*supay*, *saqra wayra*).²¹ Se trata igualmente de *punkus* que comunican con el inframundo o con la jurisdicción territorial de una determinada divinidad. Las quebradas pueden comer a las personas cerrando sus paredes²² y provocar igualmente *mancharisqa* y *jap'isqa*. Como veremos más

paqa, chay aychaqa jump'atu kasqa, arroztaq uqhulluwan katariwan kasqa".

"Había en Redención Pampa muchos hermanos (evangelios). Unos de ellos murió. El pastor (sacerdote) ha hecho llevar el muerto a una *qaqa*. El pastor habló con la *qaqa* para que se abra, los otros no sabían lo que hablaba, el *qaqa* se abrió como puerta, primero salió un joven como curita, había tenido una cinta roja en el cuello, otro salió después igualito y agarraron al muerto. Después salió un cura viejito y le dio chicotazos al muerto, ahí se volvió vivo y ese rato se han metido adentro (de la *qaqa*). Después salió otra vuelta como un cura también, y les preguntó a todos: ¿Caca de gallina quieren? La caca de gallina dicen que había sido oro, ¿Quieren también plata? ¿Qué cantidad quieren? Entonces el *supay* habló con el pastor, no sabemos que han hablado. Pasen, pasen, entonces todos habían entrado. Ahí le sirvió la comida, su arroz con carne. Una joven no quiso comer, se había guardado su comida en su *lliklla*. De eso se han salido, cuando la joven llegó a su casa, la carne era sapo, el arroz era *ukullu* (renacuajo) y víbora" (Jacinta Ventura, Redención Pampa, entrevista realizada en 2008).

- 17 La primera designa a la pérdida del ánimo o susto, mientras la segunda se trata de una progresiva posesión que puede culminar con la muerte del afectado.
- 18 "Cuando era joven y pasaba por aquí junto a mi padre, el me decía... -no has de mirar, te vas a enfermar, mal has de estar y hasta loco puedes quedar. -Pero yo las miré hartas veces y sano estoy. Parece que es creencia no más" (Walter Fernández, Lajasmayu, entrevista realizada en 2005).
- 19 Lajasmayu, Betanzos, Potosí (Cruz 2005).
- 20 Corral Blanco, Laguna Blanca, Catamarca (Cruz 2005).
- 21 "Una vez había dos niños que caminaban por una quebrada, un *punku*, y vieron en un *wayq'u*, un señor durmiendo, desnudo estaba; uno de los niños lo quiso despertar tocándolo con las manos [...] ahí no más apareció el viento y lo atrapó [...] el niño le gritaba a su compañero 'amárrame, amárrame' y el viento se lo llevaba, lo ató a un árbol e igual se lo llevaba" (Guillermo M. Sanchez, Yamparáez, en: Cruz 2006: 39).
- 22 "*San Bartolomeqa, uchhikampi kay saqras chay ladupi kaq. Mana pasaqchu regimientupis chinkaqa ninkuqa, chaymanta kay venticuatrupaq San Bartolomeqa chay iskinapi rikhurirqa.*

adelante con el caso de la Quebrada de San Bartolomé, algunos de estos sitios fueron importantes lugares de culto prehispánicos (Cruz 2006).

Cuevas: Como los casos anteriores, las cuevas y abrigos rocosos son considerados igualmente como *punkus*²³ que comunican con el inframundo, y por lo tanto habitados por diversas entidades *sagra*: diablos, bartolos, querubos, víboras, etc. Las cuevas pueden igualmente comer a las personas y provocar *mancharisqa* y *jap'isqa*.²⁴ En las cuevas muy poderosas, como la Cueva del Diablo de la Quebrada de San Bartolomé (Potosí) se registraron numerosas ofrendas: coca, mesas y *wilanchas*, principalmente asociadas a pedidos de fortuna (Cruz 2006: 40).

Sirinus: Los *sirinus*, llamados “salamancas” en el norte argentino, pueden ser tanto cuevas como *qaqas*. Se trata principalmente de espacios de inspiración musical en los cuales los humanos se encuentran con los *supay* o diablos con el fin de que éstos enseñen a sus instrumentos viejas y nuevas melodías.²⁵ La inspiración es dada mediante un estado de posesión controlado favorecido por la *ch'alla* y el consumo de alcohol.

Chaymanta manaña juktawan kanchu, chayrayku tapasqa kachkan chinkarichkan jusk'u chayman ajina tapaykusqa karichkan. Chay tatanchis kasqanmanta manaña runapis chinkanchu purillanña, unayqa jaqay laduta pasaq kanku. Kay ladu puntanta purikuq kanku, hurasnini-piqa apanku nin, regimiento chinkan ninkuqa hurasnini”.

“[la Quebrada de] San Bartolomé estaba un poco del lado del malo [*supay*], ni el regimiento pasaba; se dice que desaparecían [las personas]. Es por eso que ese 24 [agosto], se dice que San Bartolomé se apareció. Después nada más pasó porque el hueco se cerró, estaba desapareciendo. Desde que está este santo, la gente ya no ha desaparecido, ellos caminan tranquilos. Antes, ellos pasaban por otro lado. Se dice que cuando es la hora mala (*sagra hora*), ellos (los *supay*) nos llevan. Ellos dicen que aún un regimiento había desaparecido” (Rómulo Quispe, Misk'i Mayu, en: Absi & Cruz (2007: 57).

- 23 “En los *punku* aparecen los duendes, los duendes llevan los niños a jugar en las cuevitas [...] ahí se les encuentran con sus juguetes, uno se lleva los juguetes a la casa y al día siguiente de nuevo están allí, los duendes viven en las cuevitas, en las *qaqa*, que le dicen” (Guillermo M. Sanchez, Yamparáez, en: Cruz 2006: 39).
- 24 Los campesinos de Pignasi (Betanzos) cuentan como uno de sus vecinos fue seducido por las pinturas rupestres prehispánicas y los diablos, llamados “bartolos”, que habitan la cueva que se encuentra en las márgenes del pueblo (Bartolo Cueva). Después de concurrir obsesivamente a la cueva, día tras día, este campesino empezó a cambiar progresivamente su carácter volviéndose agresivo, después violento y finalmente loco, hasta que desapareció del pueblo sólo para aparecer algunas semanas después, completamente salvaje y desnudo, corriendo por los cerros (basado en numerosas entrevistas realizadas en la comunidad de Pignasi en 2005).
- 25 “Cuando era joven veía que mi hermano mayor venía aquí con sus amigos, toda la noche se quedaba aquí tocando música. Eran los *supay* quien les enseñaban las melodías a veces nomás venía y dejaba sus instrumentos, al día siguiente regresaba y afinados estaban” (Walter Fernández, Lajasmayu, en: Cruz 2005: 42).

Cumbres: De manera general, las cumbres son consideradas como los espacios más peligrosos, dada la voracidad natural que poseen las montañas y los cerros. Se trata también de espacios de aparición de los *supay*, sobre todo por las noches.²⁶ Ciertas cumbres son identificadas como *saqra lugar* y son el escenario de rituales de maleficio oficiados por *layqha/layqhakuna*²⁷ y brujos urbanos. Sin embargo, sin que por ello su voracidad se vea apaciguada, otras cumbres se encuentran asociadas con Gloria o son lugares donde se realizan pedidos de lluvia mediante la mezcla de aguas.

Puqyu: Bajo este término se designa toda vertiente, manantial o fuente de concentración de agua. Como todo espacio relacionado con el agua, los *puqyu* se relacionan con el mundo *saqra*. La potencia negativa de estos lugares es heterogénea, algunos *puqyu*, que generalmente portan un nombre propio, son considerablemente más peligrosos que otros identificados genéricamente.

Rumicampana: Se trata de rocas con una apariencia o morfología particular que las destacan en el relieve. Asociadas con el universo *saqra* tienen la particularidad de producir un sonido similar a las campanas o el ruido de tambores. Se encuentran generalmente habitadas en su interior por los *supay* y en ocasiones suele manifestarse en ellas un gallo rojo. En la región de Norte-Potosí las *rumicampanas* se encuentran con frecuencia relacionadas con mitos de origen que narran el enfrentamiento crucial entre Dios y el *saqra*.²⁸

Mina: La peligrosidad de las minas, sobre todo las abandonadas, está dada por su múltiple naturaleza *saqra*: se trata de espacios que comunican con el inframundo, fuentes donde se originan –mediante la intervención diabólica– los metales, y lugares donde los hombres realizaron ritos y pactos con el *Tío* para obtener fortuna. Como en los otros espacios potencialmente *saqra* (según la energía emanada en el sitio, la resistencia de las personas y la asiduidad de sus frecuentaciones), las patologías originadas por las minas van desde la *macharisqa*, *jap'isqa* hasta la muerte.

26 “Es muy peligroso quedarse en los cerros durante las noches sin pedir el permiso necesario, particularmente durante las noches que está lleno [luna llena]. Esas noches aparecen muchas víboras, con ellas los *Tíos* hacen una *waskha* [soga] y unen las *umas* [cabezas] de los cerros. Uno se puede asustar, los diablos le pueden enfermar, *qaqa jap'ikapun* [los diablos se adueñan de uno]. Cuando las personas están enfermas, medios diablos son, pueden entrarse en la montaña como una puerta, se abre la puerta [*punku*] y pasan a otro lugar. Pero hay personas que hablan con los *Tíos* y rezan, y mucho dinero reciben. Gente que sabe rezar y se entran” (Fidel M. Condori, Tinquipaya, en: Cruz 2006: 47).

27 Se trata de especialistas rituales muy poderosos, brujos o *jamp'iris*, temidos por su vocación a ejercer el mal.

28 Significativamente, en algunas versiones de este mito, Dios y el *saqra* son presentados como hermanos (H. Stobart, comunicación personal, 2009).

2. *Sagra* y el inestable equilibrio del mundo

Pocas categorías del pensamiento de esta región de los Andes son tan complejas y guardan simultáneamente tantos sentidos como la de *saqra*. Durante nuestras entrevistas, esta palabra fue simultáneamente usada para identificar un dominio en el espacio: el *saqra pacha* que incluye al inframundo (*ukhu pacha*), los espacios del mundo terrenal que comunican con éste (*punku, qaqa, puqyu*, etc.) y aquellos espacios salvajes y exuberantes como las selváticas tierras bajas. *Sagra* también refiere a la particular energía emanada en estos espacios, la cual puede tomar forma en entidades diabólicas definidas (el *saqra*, el *supay*, el diablo, etc.) o indiferenciadas (*supay, saqra*, diablos, almas, *chullpa*, etc.), o bien puede poseer a entidades más débiles como los seres humanos. Esta misma fuerza actúa también como principio de inspiración creativa, sobre todo en lo que se refiere a las artes, y, si se han ejecutado los protocolos rituales necesarios (*ch'alla*, pacto) o se dispone de una energía que ofrezca resistencia, puede desembocar en un beneficio, sobre todo de orden económico. Se trata, en efecto, de una potente fuerza animante, salvaje y prolíficamente fértil y creativa, que envuelve en mayor o menor medida todos los espacios y entidades que pueblan el universo (Figura 4). De hecho, la insaciable voracidad de la energía *saqra* sólo es controlada por la acción restrictora y ordenadora ejercida por otra gran fuerza animante: Gloria. Esta, por su parte, se identifica con el *janaq pacha*, el mundo celestial, y es encarnada tanto por el Dios cristiano, el sol, los astros y la mayoría de los santos benefactores. El enfrentamiento dialéctico entre estas dos fuerzas determina el comienzo de las explicaciones ontológicas sobre el mundo; muchas versiones que cuentan cómo en un comienzo Dios y el *saqra* eran hermanos que se enfrentaron.²⁹ La victoria de Dios, y la condenación del *saqra* al interior de

29 “*Juk kuti chay supay ¿ima pachachus karqa? Chaymantaqa kinsa wawqikuna juk yunta bueyeswan llank'arqanku, paykuna karqanku kuraq, chawpi, sullk'a, jukninku yayata misatawan yupaychaq, juknin kaqtaq waqkuna jina kawsakullaq, juknin kaqqa machu machupuni kaq, qhillapuni, kuraq kaqqa uywasninta munakuq. Sullk'a kaqqa machu machupuni kasqa, bueyesninta sinch'ita llank'achisqa nin, waq kutiqa atisqanku, waq kutiqa mana atisqankuchu llank'ayta. Chaymanta bueyesta phaskarasqantawanqa waqrasqanku, qhatisqanku qaqakaman, phinkichisqanku nin, chaymanta pacha qhipakusqa, manaña llusqimunchu nin, supayqa chaymanta pachapuni qaqapi kawsan nin*”.

“Un día el *supay*, ¿qué tiempo será?, después han trabajado con la yunta de bueyes tres hermanos, ellos eran el (hermano) mayor, el del medio y el menor, uno de ellos adoraba a Dios y a la misa, el otro como viven otros igual vivía, y el otro hermano era pícaro siempre, flojo siempre, el mayor quería a sus animales. Después el menor había sido siempre pícaro, dicen que ha hecho trabajar mucho a sus bueyes, a veces pueden, a veces no pueden lo que ha hecho trabajar. Después, cuando ha desatado sus bueyes lo han corneado, lo han perseguido los mismos bueyes hasta la peña, dicen lo han hecho saltar, desde ese momento se queda, dicen ya no sale, desde ese momento el *supay* dicen que vive siempre en las peña” (Raimundo Ventura, Maragua, entrevista realizada en 2008).

las peñas (*qaqa*), marcaría el inicio de un nuevo período solar y de orden social. Estos relatos míticos traducen de manera muy explícita los esfuerzos puestos, desde comienzos de la colonia, por la campaña de extirpación de idolatrías en condenar los antiguos cultos prehispánicos, entre ellos, el particularmente subversivo culto a los ancestros. De suerte que el término *supay* que anteriormente designaba una parte del espíritu humano, alma o energía etérea que sobrevivía a la muerte física, fue traducido como “diablo” y relocalizado finalmente en el inframundo: el infierno cristiano (Taylor 1980: 49 y ss.; Estenssoro Fuchs 2003: 104). En este sentido, Estenssoro Fuchs (2003: 113-114) retoma la definición de *ukhu pacha* de Holguín (1952: 228), dando cuenta de que se trataba de un término genérico que designaba los lugares poco profundos de la superficie como las cuevas, las grutas y las cavernas; en síntesis, lo que actualmente se denomina como *punku*.

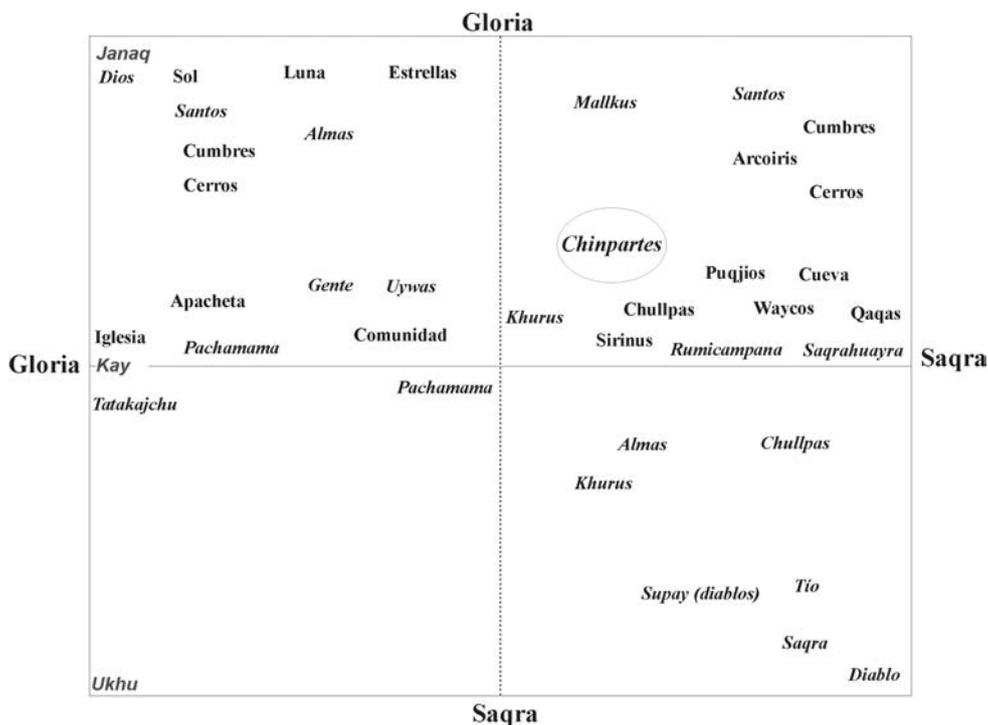


Figura 4. Cuadro que muestra la distribución de las entidades que conforman el universo Gloria/saqra.

2.1 *Chullpa y saqra*

Para los campesinos de estas regiones, los restos arqueológicos son el testimonio de una humanidad diferente y casi extinta, identificada bajo el término genérico de *chullpa*. El término *chullpa* se encuentra abundantemente en la toponimia regional señalando localidades donde generalmente yace un sitio arqueológico prehispánico: *Chullpa pata*, *Chullpa huasi*, *Chullpa loma* y *Chullpa q'asa* son sólo algunos ejemplos entre muchos. Sin embargo, los testimonios del pasado *chullpa* no se limitan a la presencia de topónimos o de grandes sitios arqueológicos; se trata más bien de un elemento omnipresente en el paisaje, y que es indisociable de éste. Antiguas habitaciones, espacios de cultivo, acequias, caminos y senderos, cuevas, arte rupestre, diversas formaciones geológicas, etc. –y las entidades no humanas asociadas con estos espacios–, son los testimonios que fundamentan las explicaciones ontológicas acerca del mundo *chullpa*. Los *chullpa* habrían vivido en un época presolar, un mundo donde las cosas y los colores no estaban totalmente diferenciados, había una abundancia de agua, se podía comunicar con plantas y animales y modelar las piedras como la arcilla vegetal (Cruz 2005: 39). El ocaso de este mundo se debe a la salida de un sol con luz y calor implacable que incineró a la mayoría de estos antiguos hombres. En ciertas regiones, algunos de estos *chullpa* lograron escapar escondiéndose bajo la tierra o en sus casitas;³⁰ la presencia de restos óseos humanos y cerámicas en las tumbas-cistas (las casitas) es un testimonio palpable de este cataclismo pasado. En otras regiones meridionales, algunos *chullpa* lograron escapar escondiéndose al interior de las vasijas cerámicas (urnas funerarias). En fin, para los chipayas, autoidentificados como los descendientes de los *chullpa*, sus antepasados lograron escapar y sobrevivir al sol tirándose al lago Popoo y saliendo a la tierra sólo por las noches (Cereceda, comunicación personal, 2010).

Como los hombres actuales, los espíritus de los *chullpa* son celosos de sus territorios, de sus construcciones y de sus pertenencias, la energía liberada por su presencia invisible cuida que nadie se acerque a “hurgar” sus antiguas moradas. Esta energía es la causa de una patología propia a los sitios arqueológicos, llamada en quechua “*chullpasqa*”, de muy amplia difusión en los Andes. Esta enfermedad se identifica en el afectado por la emergencia de granos o pequeños huesos que lastiman la piel y conducen a la muerte si no se recibe un tratamiento ritual adecuado. De manera semejante a otras patologías del inframundo, la *chullpasqa* no es otra cosa que una posesión progresiva que culmina con la transformación del afectado en “*chullpa*”.

30 Por ejemplo en la Quebrada de Humahuaca, norte de la Argentina.

Aparte de escucharlos, o ser víctima de su energía, es posible ver y comunicar con los *chullpa* en los sueños. Doña Fortunata, una de las más afamadas brujas de Potosí, nos contó cómo, durante nuestros trabajos de excavación de tumbas en un sitio arqueológico de la región, fue visitada una noche por un indio *chullpa*, que vestía un poncho rojo con rayas³¹ –de los de antes (*unkhu*)–, quien sentado sobre una piedra le pedía ayuda para encontrar su camino de regreso.

La existencia de un pasado sin sol, habitado por una humanidad diferente de la actual, muestra la continuidad de una visión indígena del tiempo y del cosmos, igualmente muy expandida en toda la región andina, que se organiza en torno a varios ciclos de espacio-tiempo, llamados en quechua *pachas*. Cada ciclo está marcado por un gran desorden cósmico llamado *pachacuti*. De esta manera, el tiempo de *purum-pacha* es aquel que precede el orden solar o el *pacha* actual. Dentro de la concepción cíclica del mundo andino, el cataclismo que marcó el final de la época *chullpa* y el comienzo de la era solar, fue un *pachacuti*, un evento brutal y reordenador, que desembocó, después de varias etapas, en una sociedad de policía y en la hegemonía de los Estados. En muchas regiones, la salida del sol se acompañó por la llegada de los españoles y el cristianismo, primera característica de la humanidad actual, mientras que en otras regiones, como Potosí, fueron los inkas y su “Imperio del sol” quienes marcaron la llegada de una nueva humanidad. Tal como se deja ver en los estudios de Gisbert de Mesa (2004), las representaciones coloniales de Cristo con un sol en el pecho o con aureola solar, las representaciones del sol en la iconografía mural de las iglesias altiplánicas, y la generalizada asociación del sol con el Tawantinsuyu y la figura del inka en épocas tempranas de la colonia, muestran que la frontera entre el cristianismo y la memoria del inka y su orden civilizador es muy difusa.

Muchos son los elementos que relacionan los *chullpa* con el universo *saqra*. De hecho, las características ambientales del mundo y de la época de los *chullpa*, el *chullpa pacha*, son prácticamente las mismas que las representaciones que se tienen del inframundo de los diablos y de los muertos: penumbras, humedad, fertilidad, y sobre todo, una indiferenciación de las entidades que lo pueblan. Si bien en Potosí no hemos hallado relatos tan evidentes como los mitos registrados por Abercrombie (2005: 402 y ss.) en la región de K’ulta (donde en una era presolar los *supay-chullpa* se enfrentan y son derrotados por Tatala),³² la estrecha relación que une a los *chullpa* con el mundo *saqra* y los *supay* se revela en el nombre dado a ciertos sitios arqueológicos –o mejor dicho aquí, ciertos “chullpares”–, llamados *saqra Loma* (Yura),

31 *Wayruru puka poncho*, es un atuendo típico de las regiones campesinas de Bolivia convertido en símbolo de la resistencia e insurgencia indígena, sobre todo en el altiplano aymara (cf. Ponchos Rojos de Omasuyos).

32 Héroe civilizador, con frecuencia Jesucristo.

Supay Molino Qaqa (Betanzos) o *Supay Cueva* (Turqui). Más allá, para la mayoría de los campesinos de Potosí, *chullpa* y *saqra* comparten hoy un mismo universo, el inframundo, el cual con frecuencia comunica con ciertos lugares particulares del paisaje *chullpa* como son las *qaqa* y cuevas con arte rupestre.³³ En estos lugares intermedios, la patología producida por el contacto con los *chullpa*, el *chullpasqa*, se confunde y muestra síntomas similares con aquellas afecciones propias del universo *saqra*: *mancharisqa* y *jap'isqa*.

Hasta aquí hemos tratado sobre el universo *saqra* y el inframundo y evocado algunos pocos aspectos relativos al dominio celestial, llámese éste *janaq pacha* o Gloria. Además de estas dos energías esenciales, la mayor parte de las entidades que pueblan el mundo terrenal se encuentran movilizadas por fuerzas animantes complementarias tales como el *samay* (el aliento) y el *ajayu* (el espíritu). Ambas fuerzas, conjugadas con su posición dentro de la puja entre Gloria y *saqra*, dan forma a los aspectos esenciales de sus identidades, entre ellos su sexualidad y su carácter. De manera que, a semejanza de los seres humanos y los animales, existen plantas, cerros, piedras, ríos, etc. masculinos y femeninos³⁴ y con carácter propio: “Todas las cosas tienen un *ajayu*. El agua siempre es hombre y mujer, los cerros son hombre y mujer, las plantas son hombre y mujer siempre”.³⁵ Puede sorprender incluso que ciertos espacios sacralizados que poseen un mismo nombre genérico cuenten con una identidad sexual diferente. Por ejemplo Santa Ana de Irupampa es mujer, mientras que su par, Santa Ana de Maragua, es hombre. Es importante señalar que cuando estas entidades no-humanas, que poseen una interioridad (*ajayu*) y una fisicalidad propia, se manifiestan ante los hombres, lo hacen generalmente bajo forma humana,³⁶ situación que pone en evidencia una cierta operación de cambio de perspectiva (Viveiros de Castro 1996: 115 y ss.; Descola 2005: 29 y ss.; Rivière en prensa). Esto resulta relevante ya que se trata de un aspecto considerado como particular de las sociedades animistas, característica generalmente desconocida, cuando no negada, en las sociedades andinas, propuestas por algunos investigadores como analógicas.³⁷

33 Por ejemplo la Cueva del Diablo (Potosí), Lajasmayu (Betanzos), Bartolo cueva (Pignasi).

34 Estos son generalmente identificados mediante los vocablos *china* (femenino) y *urqu* (masculino). Por ejemplo las plantas pueden ser *china t'ula* (con hojas delgadas, mujer) o *urqu t'ula* (con hojas gruesas, hombre), *china qhiswara* (sin espinas, mujer) o *urqu qhiswara* (con espinas, hombre).

35 Damián Ventura, Maragua (extracto de una entrevista realizada en 2008).

36 “Cuando estaba enferma, había ido en mi sueño, había subido un cerro alto, mas alto había subido, mucho viento había, ahí había soplado mi *llikllita*, entonces había llegado a una puerta, entonces pareció un señor (el cerro) y me dijo -Todavía no es tiempo de venir-, entonces me ha hecho llamar mi tía, mi tía estaba allí sentadita, había muerto mi tía, cuando me dice eso me ha empujado, vol-vete, volvete me dice, entonces me he despertado”. Lucía Cruz, Maragua (parte de una entrevista realizada en 2008).

37 Desde una perspectiva mucho más amplia que la clásica, el “animismo” recobró un particular

Otro concepto estrechamente relacionado con la identidad de los espacios y las manifestaciones *saqra* es el de *q'iwa*, palabra utilizada con frecuencia para identificar aquellos hombres afeminados o de inclinación homosexual. Pero el campo semántico de *q'iwa* se extiende mucho más allá de esta categorización peyorativa, también se utiliza para designar a los egoístas, a los tacaños, a aquellos que poseen mucho pero que no quieren compartir. Muchas entidades no humanas pueden ser igualmente *q'iwa*: los animales, los cerros (*q'iwa urqu*), los ríos (*q'iwa mayu*), en fin *q'iwa partes*; y por principio, la acción restrictiva ejercida sobre el mundo *saqra* hacen que sus manifestaciones sean también catalogadas como *q'iwa*. En resumen, bajo este vocablo se denominan todas aquellas entidades que poseen en su interior una fuerza potencialmente germinante (femenino-masculino), la cual se encuentra, sin embargo, restringida. Son precisamente los cerros identificados como *q'iwa* quienes poseen la capacidad de hacer llover, mediante los ritos de juntas de aguas (generalmente de ríos locales y del Océano Pacífico), en sí un enfrentamiento de aguas masculinas y femeninas.

3. La profundidad temporal o la fluidez de las entidades y de los tiempos

El 26 de noviembre de 1995, la avioneta que conducía al empresario cervecero y renombrado hombre político,³⁸ Don Max Fernández, se estrellaba pocos segundos después de un fallido despegue en cercanías de la localidad de Uncía (Norte-Potosí). El trágico accidente se tornó más dramático cuando los pobladores intentaron salvar la vida del “Rey de la Cerveza” extinguiendo las llamas, a falta de agua, con la cerveza que él mismo producía (Asociación Teledifusora Boliviana 1995). Poco tiempo después, el lugar del accidente se convirtió en un importante lugar de culto local, se erigió una estatua de bronce con la efigie del empresario –robada poco tiempo después–, y las piezas del destruido avión fueron vendidas como reliquias. Este caso, como el cerro del Tata Gabriel en Irupampa o la cueva de Tomás Catarí en Chaunaca, testimonian sobre la ininterrumpida creación de nuevos hitos-significantes en el paisaje sagrado de la región. No obstante, gran parte de los lugares de culto poseen

interés en la antropología durante la última década, teniendo como principal espacio geográfico las tierras bajas sudamericanas. En esta visión, en las sociedades animistas, el conjunto de las entidades humanas y no-humanas se encuentra enlazado, muchas veces bajo un régimen perspectivo, por una misma interioridad, diferenciándose sólo por su exterioridad o fisicalidad. Por su parte, en las sociedades analógicas, el conjunto de los seres se encuentra fragmentado en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias; las ontologías analógicas se apoyan sobre las experiencias repetidas de las singularidades de los mismos (Descola 2010: 165).

38 Max Fernández era propietario de la Cervecería Boliviana Nacional de La Paz y líder del partido político Unión Cívica Solidaridad (UCS).

una gran profundidad temporal, la cual puede remontarse a épocas coloniales tempranas, e incluso prehispánicas (evidenciada tanto por el arte rupestre, como por restos constructivos y material cerámico). Es el caso de la mayoría de las *qaqakuna* y *punkukuna*, de los cerros sacralizados (*apus*) y de aquellos santuarios de importancia regional.

3.1 *Qaqa* y *punku*

El término *qaqa* (*ccaca*, *caca*) parece haber tenido la misma aserción en los Andes del siglo XVI que la que posee en la actualidad. Se encontraba relacionado con lugares de culto prehispánicos (p.e. *Pariacaca*) y fue traducido al español como “peña” (Holguín 1952: 103). De la misma manera, las *qaqa* históricas se encontraban relacionadas con los *punku*. En el diccionario quechua de Holguín (1952: 198), *punku* (*punco*) es traducido literalmente como “puerta” o “portada”. También en el vocabulario aymara³⁹ de Bertonio (1984: 273) “*ponco*”, sinónimo de “*quillca*”, se define como: “la puerta por donde se entra a alguna parte”. El uso del término *punku* en tiempos prehispánicos queda documentado en la abundante toponimia quechua presente en diversas regiones de los Andes, la cual corresponde, a grandes rasgos, con el espacio ocupado por el Tawantinsuyu en el momento máximo de su expansión territorial (Cruz 2006: 38). Los *punku* marcan también un hito importante en las diferentes etapas de circulación de los viajeros y son objeto de *ch'allas* sistemáticas (Absi & Cruz 2007: 55-60).

Numerosas fuentes de comienzos de la colonia se refieren a estos tipos de sitios como adoratorios o lugares donde se desarrollaban “antiguas idolatrías”, brindando algunos datos sobre los roles que éstos tuvieron en la vida religiosa y en las ontologías de los pueblos prehispánicos. Entre ellas, es probable que la que se refiere al mito de origen de los inkas, más allá de sus variantes, sea la más difundida.⁴⁰ Recordemos que fue del interior de una cueva con tres ventanas labradas, situada en la localidad de Pacariqtambo, donde surgieron los hermanos *Ayar* para civilizar el mundo terrestre acompañando la salida del sol, y, tal como lo señala Ramos Gavilán

39 Recurrimos al diccionario de Bertonio con la intención de subrayar que se trata de términos, éste como otros que se tratarán más adelante, igualmente significantes en el antiguo vocabulario aymara. Por otra parte, si bien hoy en día la región de estudio es en su mayoría quechua parlante, anteriormente, sus pobladores tenían el aymara y el quechua como principales lenguas. El arraigo y profundidad temporal de esta lengua en la región se refleja en la preponderancia actual de topónimos aymaras.

40 Véanse entre muchos otros: Betanzos (1968: Cap. III); Acosta (1979 L. V cap. III); Guaman Poma de Ayala (1989: cap. VI: 80).

(1976: 21), fue igualmente desde una cueva que el primer soberano inka, Manco Capac, se presentó ante los ojos de la población local. Este mismo cronista nos ofrece otros testimonios, esta vez en la Isla del Sol y en la localidad de Copacabana, sobre la veneración dada a las peñas y sobre los rituales de purificación relacionados con los *punku* (Ramos Gavilán (1976: 48-49). Si bien es posible realizar una diferenciación conceptual entre las peñas (*qaqa*), las cuevas (*maray*) y los *punku* en la clasificación del espacio, tal como sucede hoy en día, ciertas peñas y cuevas antiguamente sacralizadas se confunden con los *punku* en tanto que se trata de puertas que conducen a otros mundos. Las fuentes no brindan información respecto al “otro” mundo desde donde vinieron los hermanos *Ayar* en el mito de origen inka, pero sabemos que ellos ingresaron al nuestro a través de las peñas de Pacariqtambo y que este evento se acompañó de la salida de su padre, el sol. Ramos Gavilán presenta otra versión del origen de la era solar. En ésta, tanto el sol como la oscuridad salen de la peña de la Isla del Sol en el lago Titicaca (Ramos Gavilán (1976: 64-65). Por otro lado, la imagen de las cuevas como pasadizos que comunican con otro mundo, u otra dimensión del mundo –no lo sabemos–, queda expuesta en los riesgos de ser devorado por éstas,⁴¹ amenaza que, como hemos visto, continúa vigente hasta nuestros días. A modo de ejemplo, nos referiremos a continuación sobre la profundidad temporal de algunos espacios sacralizados de nuestra región de estudio.

3.2 *Las manifestaciones infernales de la Quebrada de San Bartolomé*

La Quebrada de San Bartolomé, distante a escasos 6 km de la Villa Imperial de Potosí, fue desde tiempos prehispánicos un importante corredor ecológico y al mismo tiempo un lugar de fuerte contenido simbólico. Esta quebrada se abre directamente hacia la primera vista del Cerro Rico de Potosí, uno de los principales *apus* de la región. En el diccionario quechua de Holguín (1952: 249) encontramos que esta quebrada llevaba el sugestivo nombre de *mullupunku*. Este vocablo quechua, puede traducirse como la “puerta (*punku*) del *mullu*”. Por su parte, *mullu* puede traducirse como “remolino” y designar la acción de dar vueltas, algo acorde por cierto con el sinuoso recorrido de la quebrada, y con las manifestaciones actuales del *saqra*. Pero también *mullu* es el nombre corriente dado al *Spondylus sp.*, un molusco de concha rosada que tiene su hábitat en las costas de Ecuador y que fue un material de alto valor simbólico y ritual en tiempos prehispánicos. Según el manuscrito “Dioses y hombres de Huarochirí” (Taylor 1995: 11, 159), el *mullu* designaba también a

41 “[...] Otros hechiceros entrando a dormir a las cuevas y adoran a las dichas cuevas, y dice *machay mama ama micuuanquicho allilla punochiuay*: cueva, no me comáis, hazme dormir bien y guárdame esta noche [...]”. Guaman Poma de Ayala (1989: 277 [202]).

la comida favorita de los *wak'a* y parece haber simbolizado la pérdida del alma (Bouysse-Cassagne 1998: 56).⁴²

Referencias acerca de los rituales que se desarrollaron en este lugar aparecen en la carta del jesuita Pablo José Arriaga (1968: 198).⁴³ La carta cuenta también cómo San Bartolomé, evangelizador del Asia Menor, de la Mesopotamia y de Armenia, fue traído a Potosí para combatir al Diablo que habitaba esta quebrada. Transfiguración local de la extirpación de las idolatrías, San Bartolomé vence y encierra por siempre al Diablo dentro de una cueva –llamada hoy “Cueva del Diablo”–, de manera semejante en que el *saqra* es encerrado en las *qaqa* en la mayoría de los mitos de origen actuales. En nuestros días, la victoria del santo es celebrada por la procesión y fiesta de *Ch'utillos*, principal evento del calendario festivo de Potosí. Sin embargo, a pesar de que San Bartolomé o las autoridades coloniales condenaron los rituales indígenas llevados a cabo en la Cueva del Diablo, no pudieron lograr que ellos desaparecieran por completo. Al igual que en otros sitios de culto de la región, la subyugación del demonio –representante clandestino de los antiguos cultos locales– permitió, paradójicamente, su reactualización dentro de una religión oficial, garantizando así una cierta supervivencia del lugar a través del tiempo. En fin, es importante señalar que en las paredes internas de esta cueva se registraron numerosas pinturas rupestres prehispánicas que muestran escenas de caravanas de llamas y representaciones antropomorfas y de llamas (Cruz 2006: 40). También, a escasos metros de la Cueva del Diablo se encuentran dos abrigos rocosos muy significativos. El primero de ellos, hoy en día convertido en santuario, acoge en lo alto de sus paredes un cóndor momificado. Esta ave es considerada por los campesinos de la región como un *mallku* y asociada como tal con las montañas y con los antepasados. El segundo abrigo fue sellado a comienzos de la colonia con un espeso muro de piedra para ser luego convertido en un altar dedicado a San Bartolomé.

3.3 Cerros, *wak'as* y santos

No fueron pocos los cronistas de comienzos de la colonia que brindaron informaciones acerca del rol preponderante que tuvieron las montañas en la religiosidad de sus principales interlocutores: los inkas. La articulación del registro histórico con

42 Significativamente, actualmente la Quebrada de San Bartolomé es considerada por los campesinos de muchas regiones de Potosí y Chuquisaca como un hito que las almas de todos los muertos recientes deben atravesar para llegar a su morada final, con frecuencia la cumbre del Cerro Mundo, o Mundo Alma.

43 “[...] Entre los demás Indios halló aquí vno, que auía ido en peregrinación más de trecientas leguas, visitando las principales Huacas, y adoratorios del Pirú, y llegó hasta el de Mollo Ponco, que es a la entrada de Potosí, muy famoso entre todos los Indios [...]”.

la arqueología, la toponimia y la información oral permitió determinar la profundidad temporal de varios cerros actualmente sacralizados de Potosí y Chuquisaca. La mayor parte del tiempo, éstos son identificados en las fuentes tempranas como *wak'a* (*huaca*, *guaca*). Así, el término englobador *wak'a*, que, como veremos, fue utilizado antiguamente para identificar muchos de estos cerros sagrados, designó al mismo tiempo tanto las divinidades andinas, sus representaciones, los espacios rituales donde ellas se encontraban depositadas, como los diversos niveles de sacralidad (Estenssoro 2003: 96). En este sentido, los principales diccionarios coloniales del quechua y aymara ofrecen traducciones semejantes para el término *wak'a*. Holguín (1952: 165) traduce *huacca* (qu.) como “ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo” y *huacca muchhana* como “lugar de ídolos, adoratorio”. Por su parte, Bertonio (1984: 143) traduce *huaka* (ay.) como “ídolo en forma de hombre, carnero, y los cerros que adoraban en su gentilidad”. Finalmente, Santo Tomás (1951: 131, 168), citado por Estenssoro (2003: 96), lo traduce como “ydolo, templo de ydolos, o el mismo ydolo”.

3.4 *El Cerro de Potosí*

En la “Relación del Cerro Rico de Potosí y su descubrimiento”, Rodrigo de la Fuente Sanct Ángel (1965: 358-359) recoge el testimonio póstumo de Diego Gualpa, descubridor oficial de las vetas de plata, quien brinda referencias precisas sobre el *wak'a* que se encontraba sobre la cumbre del cerro. Los más de 450 años de continua explotación minera del Cerro Rico borraron todo posible rastro del santuario que se localizaba en su cumbre. Sin embargo, por la descripción ofrecida en el relato de Gualpa sabemos que éste contenía una plataforma cuadrangular de alrededor de 9 m de lado (30 pies), en la cual se encontraban depositadas algunas “ofrendas” dedicadas al *wak'a* en plata labrada, en oro y “cosas de poca importancia”. Esta descripción, aunque somera, concuerda con las informaciones que se poseen sobre los pocos santuarios inka de altura conocidos (Cruz 2009). No obstante, la fuente especifica que este *wak'a* habría sido adoratorio de “indios comarcanos” y no nos dice nada acerca de los inkas. Esta omisión resulta por demás extraña si tenemos en cuenta la pertenencia de Gualpa a la élite inka y su rol central que tuvo en el descubrimiento de las vetas de plata del Cerro Rico. Originario de la región de Yamqui, Diego Gualpa era hijo de *Alcaxuxa*, “Principal” del ayllu de *Hanansaya* en Chumbivilca, y de joven se desempeñó como guardián de las plumas del Inka Huascar (Fuente Sanct Ángel 1965: 356). Por otro lado, como nos cuenta Bouysse-Cassagne (2004: 452), el Cerro Rico de Potosí, llamado en tiempos preinkaicos y en lengua puquina *Capac Ique* (el Señor Rico), habría sido consagrado al sol por los inkas en razón de sus

riquezas minerales.⁴⁴ Esto concuerda igualmente con el hecho de que la mayoría de los santuarios de altura conocidos se localizan en regiones mineras o están asociados con instalaciones mineras localizadas en los mismos cerros. En este sentido, es importante señalar que varias explotaciones mineras y sitios metalúrgicos inkaicos fueron registrados en las colinas que circundan el Cerro Rico de Potosí (Cruz 2007).

En síntesis, el testimonio de Diego Gualpa indica que, a pesar de la invisibilidad arqueológica, sobre la cumbre del Cerro Rico se hallaba un santuario inka de altura, un *wak'a* venerado tanto por inkas como por los indios “comarcanos” (Fuente Sanct Ángel 1965: 358-359). La veneración en tiempos del inka al *wak'a* del *Capac Ique*, más tarde llamado *Potocchi*, pone en evidencia la apropiación y resignificación de los cultos locales por parte de los inkas en el contexto de conquista territorial del Tawantinsuyu.

La condenación del *wak'a* de Potosí y la intensificación de la producción minera marcaron una nueva etapa en el devenir de la montaña sagrada. Lejos de perder su trascendencia, el Señor Rico de Potosí guardó su lugar como hito extraordinario en la cartografía sagrada de la región fusionándose dentro la iconografía colonial con la misma Virgen. Desde entonces, los numerosos cambios, transformaciones y encuentros sociales y culturales fueron borrando paulatinamente la memoria de los antiguos cultos al *wak'a* de Potosí. Convertido finalmente en uno de los principales *apus* de la región, hoy en día, campesinos de regiones muy alejadas de Potosí, continúan levantando sus vasos y pronunciando el nombre del Cerro Rico durante sus rituales y fiestas religiosas.

3.5 El Poder de Dios

Otro ejemplo de un cerro-*wak'a*, llamado en las fuentes “El Poder de Dios”, lo hallamos a pocos kilómetros de Potosí, en la región del valle de Chaquí. En una Petición de 1626, transcrita y analizada por Platt, Bouysse-Cassagne & Harris (2006: 216-219), dos españoles, Pedro de Sarabia y Juan de los Reyes, solicitan los reconocimientos y la colaboración del estado colonial ante el descubrimiento de una fabulosa mina en la región de Chaquí. El documento señala que a dos leguas del pueblo de Chaquí, en un cerro frontero del pueblo antiguo de Pacaxa, existe un cerro que llamaron “El Poder de Dios” que guarda en su interior dos inmensas vetas de plata. Pero aparte de las vetas, en este cerro se habrían ocultado varios importantes *wak'a*

44 Resulta interesante ver como actualmente en numerosos mitos relacionados con los cerros del altiplano las montañas entregan sus riquezas a cambio del sacrificio de jóvenes. Muchos de estos mitos fueron recopilados en: Cuentos 2003. Por otro lado, en varias regiones mineras de Potosí se realizan ofrendas de quinua a las montañas y al Tío de la mina, para que éstos les entreguen su mineral. Los granos de quinua simbolizan las personas y el alma de las personas.

de la región, entre ellos el *wak'a* de Porco. Para salvar las vetas y los *wak'a* de la codicia española, los indígenas habrían ocultado su entrada bajo el volumen de un cerro artificial (en Platt, Bouysse-Cassagne & Harris 2006: 217).

El detalle de las informaciones geográficas y la importancia de los datos contenidos en este documento –un cerro donde se habrían escondido ricas vetas de plata y varios *wak'a* regionales–, motivó la realización de una pequeña investigación que permitió evaluar la correspondencia entre este tipo de fuente documental y el registro arqueológico y explorar la evolución social de un supuesto lugar de culto prehispánico asociado con los cerros. Para ello nos guiamos por la hipótesis de que si este cerro contenía una importante mina de plata y era el lugar elegido para el ocultamiento de varios *wak'a* regionales, el cerro mismo era un espacio sacralizado. En este sentido, es importante notar que los dos emprendedores mineros identifican como *wak'a* al cerro Poder de Dios –y al cerro que está junto a él–, además de los *wak'a* que fueron ocultados en su interior.

En el centro del valle de Chaquí, dentro del territorio de una comunidad que continúa llamándose Pacaja (Alta), distante aproximadamente dos km del noroeste de Santiago de Chaquí, cabecera del cantón, existe hoy una pequeña capilla, al lado de la cual se encuentran depositadas numerosas piedras “partidas por el rayo”, hitos que aparecen en la descripción brindada con el documento colonial. Los comunarios de Pacaja Alta no reconocen la existencia de ningún pueblo antiguo; pero sí numerosas viviendas coloniales desperdigadas por todo su territorio que bien podrían corresponderse con la definición colonial de “pueblo”. Más interesante aún, ellos identifican al cerro antiguamente llamado “Poder de Dios” con el Cerro San Gerónimo, localizado enfrente de la comunidad. Significativamente, frente al cerro San Gerónimo, dentro de la misma comunidad de Pacaja Alta, se localiza otro cerro llamado igualmente “San Gerónimo”. Según cuentan los vecinos mayores de Santiago de Chaquí, ambos cerros se enfrentan en las noches de tormenta atacándose con fuertes rayos. Otro dato interesante, es que para los vecinos entrevistados ambos cerros guardan fabulosas vetas de plata que serían mucho más ricas que las del cerro de Potosí. Éstas estarían celosamente guardadas para sus descendientes, o para otros que vendrán después, ellos no tienen derecho a explotarlas. Es importante señalar que sobre el faldeo este del cerro San Gerónimo se encuentran las ruinas de una explotación minera colonial.

El documento colonial señala que en la mina del cerro Poder de Dios se habría ocultado el *wak'a* del santuario de Porco. Según Platt, Bouysse-Cassagne & Harris (2006: 169), el *wak'a* de Porco eran tres piedras, asociadas con la triple identidad de la divinidad prehispánica del rayo llamadas por entonces y en esta región de los Andes: *Choquela* (*Ch'uqui Illa*), *Inti Illapa* y *Catuylla* (*Catu Illa*). El nombre dado

por los españoles a este *wak'a* fue el de Santa Bárbara (Platt, Bouysse-Cassagne & Harris 2006: 219), una santa relacionada con la trinidad, el rayo y el mundo subterráneo, patrona de los mineros en Europa, algo coherente si consideramos que este *wak'a* fue ocultado dentro de una mina. Ahora bien, junto al cerro San Gerónimo se localizan otras dos cumbres. La cumbre que le sigue es llamada “San Felipe” y la otra, considerablemente menor, “San Gabriel”. Sobre las cumbres de los cerros San Gerónimo y San Felipe se encuentran dos capillas-santuarios, las cuales son el escenario de intensas actividades rituales vinculadas con los santos, pero sobre todo con San Santiago y Tata Pumpuri (igualmente San Santiago), ambos asociados con el universo *ukhu* (Figura 5). A los pies del cerro, en el centro del pueblo de Santiago de Chaquí, se localiza la iglesia de San Santiago, que junto con el santuario de Tata Pumpuri (Norte-Potosí), es hoy uno de los más poderosos santuarios del sur de Bolivia. Como es ampliamente conocido, desde muy temprano en la colonia los antiguos cultos prehispánicos al rayo se fusionaron en el culto a Santiago. Significativamente, en gran parte de los Andes San Gerónimo y San Felipe se juntan con Santiago para completar una trinidad asociada con el rayo que bien podría corresponderse con la antigua divinidad prehispánica. El 1 de septiembre, día de San Gerónimo, numerosas comunidades rurales del altoandino boliviano –en particular los chipayas–, celebran estos tres santos y challan las piedras de rayo.

Otros elementos importantes relacionados con el cerro Poder de Dios, el *wak'a* de Porco y el rayo, los encontramos en el interior de la iglesia-santuario de Santiago de Chaquí. En la nave, a pocos metros del portex, se encuentra un nicho lateral que conserva tres estatuas modernas: San Felipe a un costado, San Gerónimo en el otro y Santa Bárbara en el centro. Es decir, se trata de una representación que muestra los dos santos asociados con el rayo junto a una santa asociada igualmente con el rayo, el subsuelo y la minería, pero también relacionada directamente con el *wak'a* de Porco ocultado en el cerro Poder de Dios (ella misma la divinidad prehispánica del rayo). Más adelante, en uno de los cruceros se observa en lo alto un cuadro que muestra la Sagrada Trinidad encarnada en la representación de tres personajes idénticos (Dios, Cristo y el Espíritu Santo), individualizables sólo por algunos atributos característicos. Gisbert de Mesa (2004: 88-90) subraya las asociaciones que pudo tener este tipo de representación con las divinidades tripartitas andinas, en particular *Tangatanga*, las cuales como Porco eran “[...] uno en tres y tres en uno [...]”.⁴⁵ De manera muy sugestiva, Gisbert de Mesa muestra en su “Iconografía y mitos indígenas en el arte” (2004: lám. 85) una representación de la Trinidad en un sólo rostro de Cristo tripartito, posiblemente anterior a las representaciones de tres hombres idénticos, bajo el nombre de “Poder de Dios”.

45 Calancha (1978) citado por Platt, Bouysse-Cassagne & Harris (2006: 150).



Figura 5. El santuario sobre la cumbre del Cerro San Gerónimo (Poder de Dios). Foto del autor.

En síntesis, todo apunta a que el cerro llamado anteriormente “Poder de Dios” sea el actual cerro San Gerónimo, cuyas faldas llegan hasta la capital de Santiago de Chaquí, y que es el cerro más importante y poderoso de la región. En sus cumbres yacen dos importantes santuarios visitados por los comunarios de Pacaja y de otras regiones vecinas. La profundidad temporal del sitio se confirma por la presencia de varios sectores con estructuras y abundante cerámica prehispánica de estilos locales e inka. Su asociación con el rayo, San Felipe, Santiago y Santa Bárbara continúa hasta el presente. Actualmente, cada 25 de julio, la iglesia-santuario de Chaquí recibe una gran cantidad de devotos de diversas regiones que concurren a celebrar la fiesta de San Santiago. En 2007, frente al altar recibieron misa y fueron bendecidas numerosas estatuillas del santo, y aquellas que fueron apadrinadas, salieron en procesión dando una vuelta a la plaza del pueblo. Junto a ellas, una roca, de aproximadamente 50 x 25 x 25 cm, que tiene pintada la representación del santo –y que lo encarna–, participó de todas las etapas de la fiesta. Por las noches, la iglesia-santuario de Chaquí recibió la visita de especialistas rituales (*paqos* y *jamp'iris* principalmente) de toda la región quienes frente a la torre o detrás de la sacristía oficiaron sus ritos (Figura 6).



Figura 6. San Santiago pintado sobre una roca, Chaquí, 25 de julio 2007. Foto del autor.

4. Comentarios: el andar y la explicación del mundo

A lo largo de este texto hemos abordado algunos aspectos de la cartografía sagrada de las regiones campesinas del sur de Bolivia, y exploramos la profundidad temporal de algunos antiguos lugares de culto que continúan vigentes en la actualidad. Hemos visto cómo las múltiples dimensiones que posee el espacio andino, la permeabilidad y la fluidez de las categorías y de las entidades que lo pueblan y los modos de relacionamiento entre humanos y no-humanos, nos alejan sustancialmente de la lectura geográfica y naturalista⁴⁶ del espacio particularmente presente en el pensamiento occidental. De hecho, en quechua no existe una palabra equivalente a “paisaje”: es a través de las experiencias individuales y/o colectivas que los espacios son construidos. Esto no impide por cierto, que los campesinos puedan contemplar emotivamente los cambios de colores de una serranía o sus animales pasteando sobre una pampa de la misma manera que lo haríamos nosotros.

46 *Sensu* naturalismo filosófico y estético, que si bien consideran y/o representan a la naturaleza como la totalidad de las realidades físicas existentes, se constituye dialécticamente en referencia –y en ocasiones en oposición– con lo propiamente humano, como puede ser la cultura (véase: Descola 2005).

Ahora bien, ¿cómo experimentan los campesinos el espacio, y de qué manera éste interviene en sus vidas? La primera pregunta nos lleva a tratar sobre los modos de desplazamiento, para los cuales los campesinos quechuas utilizan dos términos: *ripuy* y *ch'usay*. El primero designa simplemente la acción de desplazarse, de ir de un lugar a otro sin que importe la distancia y el tiempo. El segundo se refiere a trayectos extensos y prolongados, y se relaciona con el concepto *ch'usaj* (vacío), en tanto que estos trayectos conllevan una ausencia de las personas que viajan. Al mismo tiempo *ch'usay* se relaciona con los paisajes desiertos que hemos evocado al principio (*ch'inpartes*, *ch'usajpartes*) en tanto que todo gran desplazamiento debe pasar necesariamente por alguno de estos espacios. Como hemos visto, el atravesar estos espacios desérticos conlleva ciertos peligros de naturaleza humana (maleantes) y no humana,⁴⁷ razón por la cual, todo viaje prolongado, por ejemplo las travesías caravaneras de intercambio, deben acompañarse de diversos protocolos y gestos rituales propiciatorios.

Por otro lado, resulta algo muy significativo la cantidad, la densidad y la variabilidad de vías de circulación que pueblan *in continuum* todos los relieves de la región. Es importante señalar que si bien la configuración actual de la red vial de la región es el resultado de varios momentos y procesos históricos, la gran mayoría de los caminos y senderos existentes, aun aquellos de origen prehispánico, son utilizados en mayor o menor medida por los campesinos. Raros son, en efecto, los caminos abandonados. Tal es la intensidad con que las vías de comunicación irrumpen en el paisaje que pareciera que son los caminos que marcan los destinos humanos y no a la inversa. Incluso los diablos y los muertos realizan sus recorridos por el inframundo a través de caminos: *supay ñan*, *supay calle*, *saqra ñan*.⁴⁸ Y esto es probablemente porque los caminos y senderos campesinos no sólo cumplen la función de favorecer la circulación y el intercambio entre diferentes áreas de una comunidad, de los pueblos o de las regiones. Dejando un poco de lado sus fines prácticos más inmediatos, estas vías pueden considerarse como espacios relativamente seguros donde transcurren

47 “Con frecuencia, los maleantes, ladrones (*sua*) ponen en manifiesto su naturaleza *saqra*. Chataquilla había sido peligroso. Desde que los españoles trajeron a la Virgen ya no es peligro. Era peligroso porque había sido silencio, había sido *qaqa*. Por allí vivía un maleante, sus ojos habían sido como de gato. Ese señor había sido *layqha* (brujo), había sido *saqra*. Cuando agarraba a la gente, el señor afilaba su cuchillo en una piedra y preguntaba, ¿tiene plata o no tiene? (*¿qullqiyuqchu manachu?*). Así preguntaba, si saltaba la chispa, tiene plata”. Crispín Ventura, Irupampa (entrevista realizada en 2008).

48 Notas de campo del autor. Estos caminos ctonianos parten generalmente desde las cuevas, que actúan como *punku*, y atraviesan grandes distancias. Por ejemplo el *supay ñan* de Irupampa, como la cueva de Manquiri, comunican directamente con la Cueva del Diablo de la Quebrada de San Bartolomé. A su vez, esta cueva comunica con la cima del Cerro Mundo.

flujos sociales de diferente naturaleza. Al mismo tiempo, ellas son el resultado de la objetivización en el espacio de relaciones sociales entre humanos y no-humanos que tuvieron lugar en determinados momentos históricos. Es en efecto durante sus desplazamientos, que los hombres transmiten y construyen las explicaciones ontológicas, se acercan a su historia y toman cuenta de las fuerzas de los lugares y de las entidades que conforman el mundo.

En este sentido, el andar es un ejercicio donde se reproduce y se construye la memoria social. Y es precisamente bajo el polisémico vocablo aymara de *taki* (sendero), que se denominan todas aquellas prácticas destinadas a reproducir la memoria de la comunidad y que incluyen los rituales, los cantos y danzas, los sistemas de cargos rituales, etc. (Abercrombie 1998). Con un significado cercano al de *taki*, en las regiones quechuas se denomina también como “camino” al recorrido que todo hombre debe realizar para cumplir con su comunidad y que incluye los sucesivos cargos políticos y compromisos religiosos (pasantes).

Al mismo tiempo, el carácter extremadamente subversivo del universo *saqra*, y dentro de éste, de los espacios *chullpa*, hacen de este ejercicio cotidiano de la memoria un espacio de reacción y resistencia al orden establecido. De manera que, como lo formuló Lefebvre años atrás (1976, 1981), cada dimensión del espacio andino resulta de, y refleja de manera explícita, la complejidad de las relaciones sociales, entre ellas la dominación. En este sentido, la relación existente entre la propagación del capitalismo en el mundo minero andino y el desarrollo de cultos a entidades diabólicas como formas de resistencia, señalado por Nash (1979: 123-127), Taussig (1980: 17 y ss.), y más tarde Absi (2003: 124 y ss.), no sólo se encuentra presente en las áreas rurales en las relaciones que los hombres mantienen con las entidades del universo *saqra*, sino que la experiencia tangible de un pasado *chullpa* regido por un orden diferente, de extrema fertilidad y abundancia, pero también de auto-determinación, hacen del retorno al tiempo de los ancestros un aspirado destino. Esta relación entre lo *saqra* y lo *chullpa* como espacios de resistencia se manifiesta más tácitamente en el altiplano aymara, región que conoce desde mediados de los años 1980 un intenso proceso de insurgencia indianista. En la voz de un joven campesino de la región de Omasuyus:

[...] las armas están ocultas en medio de los techos de paja de las casas de adobe o envueltas en nailon grueso en las chullpas (tumbas). El jilakata no habla de esto porque es confidencial [...] (Gómez & Chuquimia 2006).

5. Agradecimientos

Gran parte de este trabajo tuvo su inspiración en el taller “Supay, o pensando desde el Diablo” organizado por Pascale Absi, Verónica Cereceda, Henry Stobart y mi persona, en Sucre durante el mes de julio 2008. Las observaciones y comentarios enriquecedores de estas personas me permitieron desarrollar la reflexión en torno al universo *saqra*. Verónica Cereceda y Pascale Absi leyeron una versión preliminar del trabajo. Agradezco igualmente a Crispín Ventura de Irupampa por su labor como informante y por haberme acompañado asiduamente durante los trabajos de campo en Potosí. Mi agradecimiento finalmente a Santiago Porcel de ASUR, por la corrección del quechua de algunos mitos recogidos y a los evaluadores de este trabajo que contribuyeron anónimamente al mejoramiento del mismo.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, Thomas Alan
 1998 *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 2005 *Caminos de la memoria y del poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Instituto de Estudios Bolivianos (IEB).
- Absi, Pascale
 2003 *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí*. Connaissance des hommes. Paris: L'Harmattan.
- Absi, Pascale & Pablo Cruz
 2007 La porte de la wak'a de Potosí s'est ouverte à l'enfer. La Quebrada de San Bartolomé. *Journal de la Société des Américanistes* 93(2): 51-86.
- Acosta, José de
 [1590] 1979 *Historia natural y moral de las Indias*. O'Gorman, Edmundo (ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Asociación Teledifusora Boliviana
 1995 Noticias. Archivo ATB Red Nacional (Asociación Teledifusora Boliviana). 26 de noviembre de 1995.
- Arriaga, Pablo José
 [1621] 1968 Extirpación de la idolatría en el Perú. En: Esteve Barba, Francisco (ed.): *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Editorial Atlas, 191-277.
- Bertonio, Ludovico
 [1612] 1984 *Vocabulario de lengua aymara*. Cochabamba: Talleres Gráficos El Buitre.

- Betanzos, Juan de
 [1551] 1968 Suma y narración de los Incas. En: Esteve Barba, Francisco (ed.): *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Editorial Atlas, 1-56.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse
 1998 Cuidado! Un diablo puede siempre esconder a otro. Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano. *D'Orbigny* 1: 53-70.
 2004 El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos xv a xviii). *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 59-97.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse & Olivia Harris
 1987 Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: Bouysse-Cassagne, Thérèse, Olivia Harris, Verónica Cereceda & Tristan Platt (eds): *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 11-60.
- Calancha, Antonio de la
 [1638] 1974-81 *Crónica moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú*. Crónicas del Perú. Prado Pastor, Ignacio (ed.). Lima: Impresora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cereceda, Verónica, Jhonny Dávalos & Jaime Mejía
 2006² *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y J'alqa*. Sucre: ASUR.
- Criado Boado, Felipe
 1999 Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. *CAPA: Cuadernos de Arqueología e Patrimonio* 6: 1-82.
- Cruz, Pablo
 2005 El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí-Bolivia). *Boletín del SIARB* (Sociedad de Investigación del arte rupestre de Bolivia) 19: 38-49.
 2006 Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2): 35-50.
 2007 Qaraqara e Inkas. El rostro indígena de Potosí. Estrategias de poder y supervivencia durante los siglos xv - xvi. *Revista Chachapuma* 2: 29-40.
 2009 Huacas olvidadas y cerros santos: apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.
- Cuentos
 2003 *Cuentos Andinos de Montaña*. Oruro: Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA)/Latinas Editores.
- Descola, Philippe
 2005 *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Editions Gallimard.
 2010 *Un monde enchevêtré. La fabrique des images. Visions du monde et formes de représentations*. Paris: Musée du Quai Branly, Somagy.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

- 2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Travaux de l'IFEA, 156. Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA), Instituto Riva Agüero.

Foucault, Michel

- 1979 *La microfísica del poder*. Colección Genealogía del Poder. Madrid: La Piqueta.

Fuente Sanct Ángel, Rodrigo de la

- [1572] 1965 Relación del Cerro de Potosí y su descubrimiento. En: Jiménez de la Espada, Marcos (comp.): *Relaciones geográficas de Indias*, 3. Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, 185. Madrid: Atlas, 357-361.

Gisbert de Mesa, Teresa

- 2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.

Gómez, Miguel & Marcos Chuquimia

- 2006 Ponchos Rojos de Achacachi. *La Prensa, Suplemento dominical*. 12 de octubre de 2006. La Paz.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- [1615] 1989 *Nueva corónica y buen gobierno* (Codex péruvien illustré). Edición facsimilar. Paris: Institut d'Ethnologie.

Holguín, Diego González

- [1608] 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Publicaciones del Cuarto Centenario, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: Imprenta Santa María.

Lefebvre, Henri

- 1976 *Espacio y política*. Barcelona: Península.
1981 *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Martínez, Gabriel

- 1969 Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115.
1989 *Espacio y pensamiento*. La Paz: Hisbol.
1990 Musique et démons à Miskhamayu: carnaval chez les Tarabuco (Bolivie). *Journal de la Société des Américanistes* 76: 155-176.
1996 El sajjra en la música de los Jalq'a. En: Baumann, Max Peter (ed.): *Cosmology and music in the Andes*. Biblioteca Ibero-Americana, 55. Frankfurt a. M./Madrid: Vervuert, 311-322.

Marzal, Manuel

- 1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nash, June C.

- 1979 *We eat the mines and the mines eat us*. New York: Columbia University Press.

- Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne & Olivia Harris
 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Institut Français d'Études Andines (IFEA), Plural, University of St. Andrews, University of London, Interamerican Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Ramos Gavilán, Alonso
 [1621] 1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de Historia.
- Rivière, Gilles
 en prensa ¿El chamanismo en Carangas: un caso de animismo andino? Publicación del congreso *Andes-Amazon and their transformations: Comparisons, connections and frontiers* (20th-23rd September, 2006), University of St. Andrews.
- Santo Tomás, Domingo de
 [1560] 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar, publicada con un prólogo por Raúl Porras Barrenechea. Publicaciones del cuarto centenario. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Stobart, Henry
 2006 Devils, daydreams and desire: Siren traditions and musical creation in the Central-Southern Andes. En: Austern, Linda & Inna Naroditskaya (eds.): *Music of the Sirens*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 105-139.
- Taylor, Gérald
 1980 *Supay*. *Amerindia* 5: 47-63.
 1995 *Rites et traditions de Huarochiri*. Paris: L'Harmattan.
- Taussig, Michael
 1980 *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2(2): 115-144.

