



LOS CULTOS ANDINOS A LAS MONTAÑAS: ALGUNAS DEFINICIONES Y EXPRESIONES MATERIALES EN LOS ANDES BOLIVIANOS (II MILENIO EC)

*THE ANDEAN MOUNTAIN CULTS: SOME DEFINITIONS
AND MATERIAL EXPRESSIONS IN THE BOLIVIAN AN-
DES (2ND MILLENNIUM CE)*

Pablo Cruz¹

Resumen

A lo largo del tiempo, las montañas ocuparon un lugar preponderante en la religiosidad de las poblaciones andinas, lo cual ciertamente tiene que ver con su omnipresencia e influencia en los modos de vida y en las economías de las comunidades. Este trabajo tiene el doble propósito de definir, a partir del examen de las fuentes eclesiásticas coloniales, algunos aspectos generales de los cultos prehispánicos a las montañas (II milenio EC), para luego explorar la manera en que estos se expresaron materialmente y evolucionaron en el tiempo en la parte central de los Andes bolivianos. El análisis estará centrado en las rupturas, transformaciones y continuidades que tuvieron estos cultos tras el establecimiento del régimen colonial y el cristianismo.

Palabras clave: cerros-wak'a, cultos prehispánicos, Andes bolivianos, materialidades, transformaciones.

Abstract

Throughout time, the mountains occupied a prominent place in the religiosity of the Andean populations, which certainly has to do with their omnipresence and their influence on the lifestyles and economies of the communities. This paper has the dual purpose of defining, from the examination of colonial ecclesiastical sources, some general aspects of pre-Hispanic mountain cults (2nd millennium CE), and then exploring the way in which these were expressed

1. Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades, CONICET-Universidad Nacional de Jujuy, saxrapablo@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1349-6397>

materially and evolved over time in the central part of the Bolivian Andes. The analysis will focus on the ruptures, transformations, and continuities of these cults after the enforcement of the colonial regime and Christianity.

Keywords: cerros-wak'a, pre-Hispanic cults, Bolivian Andes, materialities, transformations.

Los cultos a las montañas son uno de los rasgos más distintivos y evocados de la religiosidad de las poblaciones andinas, en el pasado y el presente, y son, por lo tanto, una temática transversal en los estudios andinos. Ello tiene sin duda que ver con la omnipresencia de las formaciones montañosas en la región y su consecuente gravitación en los modos de vida y economía de las poblaciones locales. De hecho, son prácticamente inexistentes los aspectos materiales o conceptuales del vivir en los Andes que, de una u otra manera, no nos remitan a sus montañas. En este marco, es fácil entender cómo la majestuosidad de las altas cumbres andinas, las riquezas minerales guardadas en sus interiores, o las estremecedoras erupciones de los volcanes, entre otras manifestaciones, llevaron a considerarlas como entidades sagradas. Es conocido, en todo caso, que tal omnipresencia de las montañas supuso una de las mayores limitaciones que tuvo la Iglesia colonial en su misión de convertir al cristianismo las almas indígenas, dado que, al no poder extirparlas físicamente, no solo sus cultos lograron mantenerse vigentes, sino que se potenciaron al canalizarse en ellos las reprimidas devociones a las divinidades, los wak'a y los ancestros. De allí que la mayoría de las fuentes eclesiásticas de comienzos del Período Colonial informaran sobre la generalizada adoración a las montañas por parte de las poblaciones nativas.

Lamentablemente, estas informaciones se encuentran lejos de ser detalladas; en la mayoría de los casos se trata de referencias muy acotadas, que con frecuencia replican formulaciones y lugares comunes (p.e. adoraban los cerros nevados). Aun así, los estudios sobre los antiguos cultos a las montañas han experimentado un notable crecimiento, lo que ha posibilitado una mirada cada vez más completa de este fenómeno religioso. La historia, la compilación, el cruzamiento de datos y el análisis de la documentación colonial permiten tener una idea formada sobre el alcance y la diversidad de formas que adoptaron estos cultos (Duviols 1971; Bouysse-Cassagne 2004, 2005, 2010; Castro 2009; Gisbert 2010; Platt y Quisbert 2008). De igual manera, numerosas etnografías vienen, desde hace varias décadas, explorando las complejas, y con frecuencia ambiguas, relaciones que las poblaciones andinas contemporáneas man-

tienen con montañas sagradas y cerros tutelares, y la agencia de estos en la regulación de los agentes climáticos, la fertilidad de los cultivos y la multiplicación del ganado (entre otros, Martínez 1976, 1983; Bastien 1978; Gose 2001; Fernández Juárez 2004). Por su parte, las investigaciones arqueológicas se han centrado mayormente en los adoratorios de altura inkaicos, al ser uno de los testimonios más contundentes de la sacralización de las montañas en la época prehispánica (entre otros, Ceruti 1997, 1999; Cruz et al. 2013; Ibacache et al. 2016; Reinhard 1983; Reinhard y Ceruti 2000; Schobinger 2001, Vitry 2007, 2020). En menor medida, otros estudios aportan también evidencia sobre estos cultos en sociedades preinkaicas de distintas partes de los Andes (entre otros, Leoni 2005; van Dalen Luna 2012; Cruz y Joffre 2020).

No obstante la cuantiosa producción en la temática, no se ha llegado aún a un acuerdo general sobre las especificidades de estos cultos con respecto a otras manifestaciones religiosas; algunas propuestas han cuestionado, incluso, la naturaleza sagrada de las montañas. Tal es el caso del polémico planteo de Peter Gose (2016) acerca de que estos cultos fueron un fenómeno religioso surgido en un contexto colonial bastante tardío, a mediados del siglo XVII. Según este autor, hasta entonces la religiosidad de las poblaciones andinas se encontraba centralizada en la devoción a los ancestros y las montañas estaban relegadas a una mera función de soporte religioso. El planteo presenta un importante sesgo, no solo porque desconoce numerosas informaciones históricas y datos arqueológicos que apuntan a lo contrario, sino porque omite también a las divinidades y, sobre todo, a los *wak'a*, el gran concepto integrador de la religiosidad andina en términos de Conrad y Demarest (1984: 102). No obstante, la propuesta de Gose tiene el mérito, no menor, de levantar los problemas que persisten en cuanto a la definición de estas entidades sagradas y sus cultos. Tal es el propósito de este trabajo, el cual se estructura en dos partes. Por un lado, a partir del examen de las fuentes eclesiásticas procuraremos definir algunos aspectos principales que tuvieron los cultos a las montañas en el espacio de las antiguas audiencias de Lima y Charcas, que es donde se concentra la mayoría de las referencias documentales. Por otro lado, articulando las informaciones proporcionadas por las fuentes, la historiografía y datos arqueológicos recopilados a lo largo de más de veinte años de investigaciones, exploraremos las expresiones materiales de estos cultos, analizando con ello las rupturas, transformaciones y continuidades que se dieron tras la colonización española y la propagación del cristianismo en la región. A fin de ganar espacio para los nuevos datos, sintetizaremos aquellos casos que fueron volcados en publicaciones previas, a las cuales nos remitimos para más detalles.

La adoración a las montañas en los registros documentales

Las fuentes eclesiásticas son concluyentes en cuanto a la generalizada devoción que tenían las poblaciones andinas hacia las montañas, en evidente continuidad con la época prehispánica. Dos clérigos nos dan una idea de la gravitación alcanzada por estos cultos en la amplia meseta altiplánica. Por un lado, Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), quien ofició en las doctrinas de Sabaya y Aullagas, decía lo siguiente: “Y así, adoraban en la mayor parte de todos los cerros; en unos porque había uacas, en otros porque tenían memoria que allí había el demonio hablado con sus pasados, o los había atemorizado; en otros por otras abusiones que el demonio había enseñado a sus pasados” (77). Por el otro, Ludovico Bertonio (1612), quien se desempeñó en la región de Lupacacas, expresaba: “Muchas cosas adoran los indios, pero especialmente son dados a la adoración de los Cerros, que ellos llaman Collo, o Collocollo quando son muchos, y tienen sus nombres particulares en cada Provincia” (250).

Si como Álvarez y Bertonio, la mayoría de las fuentes dan cuenta de estos cultos de una manera general, son numerosas las referencias nominales. Por ejemplo, Antonio de la Calancha (1978 [1638]) señalaba que: “Los Idolos que adoravan estos Indios eran los fronterizos cerros nevados, dando más adoración al que tenía mayor alteza. En los que gastavan más sacrificios, i estremavan el culto era en el cerro Illimani Cullcachata ...” (T. V: 209). La condición sagrada de las montañas es muchas veces identificada al incorporar sus nombres los distintivos de “*Apu*” (señor), “*Qhapaq*” (gran señor), “*Wamani*” (señor territorial), “*Tata*” (padre), “*Auqui*” (anciano, sabio), entre otros. Tal es el caso del cerro de Potosí, acerca del cual Bernardino de Cárdenas informaba: “Y entre las cosas que les decía averigüé cómo una vez les dijo que él era el Señor Rico, y por eso aquellos indios en su lengua le llaman Capac Iqui, que quiere decir Rico Señor, y que el cerro de Potosí era su hijo y así le adoran los indios, y que él les daba la plata...” (tomado de Bouysse-Cassagne 2010: 198).

En cuanto a la naturaleza específica que tuvieron los cerros sagrados y sus ceremonias, las informaciones son ciertamente más acotadas y ambiguas. Sin embargo, en su conjunto dan cuenta de una estructura en la que se aglutinaron, y con frecuencia se amalgamaron, distintas entidades, categorías y funciones religiosas. Tal enjambre de sentidos tiene que ver con que la devoción a las montañas no fue sino una de las principales manifestaciones del amplio culto a las *wak'a*, en el marco del cual los cerros sagrados conformaban una categoría de *wak'a* a parte entera. De allí que la amplitud conceptual de las montañas sagradas se ajuste con la polisemia de las conocidas traducciones del aymara y el quechua del término *wak'a* que hicieron, respectivamente, Ber-

tonio (1984 [1612]): “ídolo en forma de hombre, carnero, y los cerros que adoraban en su gentilidad” y Santo Tomás (1951 [1560]): “ydolo, templo de ydolos, o el mismo ydolo”. Tal definición rompe con el problema de si las montañas fueron antiguamente adoradas por ellas mismas, si lo fueron al estar vinculadas con divinidades u otro tipo de entidades sagradas, o si funcionaron más bien como soportes ceremoniales para otras devociones. Como los demás *wak’a*, las montañas sagradas fueron todas estas cosas, y muchas veces de manera simultánea.

Tal polisemia se resalta en especial en dos registros de idolatrías, la “Relación de adoratorios del Cuzco” de Bernabé Cobo (Rowe 1981) y la “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú” de Cristóbal de Albornoz (Duviols 1967). Ambos repertorios distinguen la figura del cerro-*wak’a*, siendo señalado como tal o por albergar un *wak’a* que porta el mismo nombre de la montaña. La Relación de Cobo enumera 51 cerros-*wak’a* y las Instrucciones de Albornoz 40 cerros-*wak’a*, varios de los cuales incorporan en sus nombres el término “*urco*”, en quechua: cerro o montaña. Los restantes *wak’a* ubicados en cerros poseen un nombre distinto o no es especificado. Sin embargo, los nombres de varios de estos *wak’a* corresponden con los nombres de otros cerros-*wak’a* que son listados, o bien incorporan también la palabra “*urco*”, dando a entender que representan otros cerros. Por otro lado, ambos documentos señalan que la mayoría de los *wak’a* ubicados en las cimas de cerros consistían en una piedra, o un número pequeño de piedras, las cuales podían ser vestidas y eran objeto de ofrendas y sacrificios. Asimismo, en varios de los cerros-*wak’a* listados se realizaban distintas ceremonias (p.e. para la salud del Inka), se adoraban divinidades principales (p.e. el Sol, Ticci Viracocha, Inti-Yllapa), funcionaban como marcadores territoriales o, incluso, fueron observatorios.

Ahora bien, varias de estas características se corresponden con lo señalado por otras fuentes, como las informaciones del bachiller González de la Casa sobre el *wak’a* del cerro Caltama que extirpó entre los años 1572 y 1577 (Platt et al. 2006: 182-206). Ubicado a unos 50 km al suroeste de Potosí, este *wak’a* era un potente adoratorio al que se concurría en romería desde largas distancias (Platt et al. 2006: 182-206; Espinoza Soriano 1969) y donde fueron ocultados cinco *wak’a* llamados Porco, Cuzcoma, Aricaba, Suricaba y Chapoti, “todos nombres de cerros donde tenían minas y sacaban plata y plomo”. La fuente indica además que el *wak’a* de Porco, el más importante, era un bloque de metal de plata procedente del cerro de Porco, y que al menos otros tres *wak’a* eran piedras. Todos ellos estaban depositados en la cima del cerro Caltama junto con una cuantiosa cantidad de ofrendas que incluían keros, textiles finos, adornos metálicos y plumería. Las correspondencias entre los

repertorios de Cobo y Albornoz, y el informe de González de la Casa, entre otras fuentes, ponen en evidencia una estructura religiosa en torno a los cerros-*wak'a* presente en una gran parte de los Andes, desde Ecuador hasta el sur de Potosí, la cual, muy probablemente, estuvo relacionada con la expansión del estado Inka.

Un aspecto que consideramos particularmente significativo en esta estructura es la frecuente presencia en estos cerros sacralizados de una o varias *wak'a* que portan los nombres de otras montañas igualmente sagradas. Ello guarda relación con la repetición de los nombres de numerosos cerros-*wak'a* que hemos subrayado en un trabajo anterior (Cruz 2009). No se trataría de una repetición meramente nominal, sino más bien de una redundancia de entidades sagradas. Un ejemplo de ello son los cerros llamados Quiquijana, que figuran en el listado de Cobo formando parte de dos ceques asociados con dos caminos distintos (Qollasuyo y Chinchaysuyo), pero que aparecen también como cabecera de un conjunto de cerros-*wak'a* en la región de Chuquisaca (Bolivia). La redundancia simbólica entre estos cerros es explicitada por de la Calancha (1978 [1638]): “Síguele Apoquixana, que es lo mismo que el gran señor Quixana, cerro por quien los Ingas i Pallas en el Cuzco, i en Chuquisaca asta oy se lamentan, diciendo, que después que les falta Quixana, no tienen plata ni oro...” (T. III: 301-302).

Un caso más complejo es el cerro Huanacauri, uno de los principales hitos religiosos de los Inkas. Su nombre aparece en los dos repertorios citados en otros dos cerros-*wak'a* y en nueve *wak'a* ubicados en las cimas de cerros. Así, mientras que en el cerro Cumpu-guanacauri se trataba de diez piedras enviadas por el propio Huanacauri, el *wak'a* Maycha-guanacauri era una piedra “hecha a manera” de esta montaña principal (Rowe 1981: 232, 240), y el *wak'a* Maragoasi-guanacauri, otra piedra “donde hazian muchos sacrificios” en su nombre (Duviols 1967: 27). Además de estos *wak'a* ubicados en los cerros, el *wak'a* Mancochuqui era una chácara de esta misma montaña, donde “lo que della se cogía le sacrificauan y le ofrecían de todo”, y el *wak'a* Atpitan “eran ciertas piedras que estauan en una quebrada que fueron hombres hijos de aquel cerro [Huanacauri], y que en cierta desgracia que les acaecio se tornaron piedras” (Rowe 1981: 228, 234). Es decir, como muchos otros *wak'a*, las montañas sagradas podían tener sus propios cultivos y ser capaces de reproducirse.

En relación con esto último, otro aspecto de esta estructura religiosa es un sustrato ontológico que remite a un pasado pre-humano, en ocasiones identificado como “Purumpacha” o “Purumruna”, en el que las montañas eran personas que se desplazaban, se enfrentaban continuamente y tenían des-

cendencia. Las referencias que dan cuenta de este sustrato ontológico son con frecuencia ambiguas, un aspecto compartido con las demás categorías de *wak'a*. Uno de los ejemplos más claros de esta ambigüedad aparece en el Manuscrito de Hurochiri (Taylor 1987), donde la mayoría de los relatos míticos cuentan sobre divinidades y personas que se convierten en piedras-*wak'a*, lagunas, vertientes y montañas (Pariarco, Macacalla). Bien que el Manuscrito no dice nada acerca de que las dos principales divinidades, Pariacaca y Huallallo Carhuincho, se transformaron en montañas, sí lo hacen otras fuentes conocidas, como Albornoz, Guaman Poma de Ayala y Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Taylor 1987: 45). De hecho, Pariacaca es un nevado considerado como uno de los principales cerro-*wak'a* de la región, y Huallallo Carhuincho otro nevado llamado Huaytapallana, nombre que portaba su hija en el relato mítico (Cerrón Palomino 2021: 140).

Por último, cabe resaltar otro aspecto de los cerros-*wak'a*, compartido igualmente con otras categorías de *wak'a* inmóviles. Se trata de su condición de “criador”, término que adopta una doble significancia. Por un lado, con un sentido de creación en tanto pacarinas, es decir, lugares de origen de grupos étnicos y poblados, según la definición de Arriaga (1621):

“... cada Aylo, y parcialidad de los indios tiene su principio, y Pacarina, que ellos llaman particular, y la nombran, y la adoran, y ofrecen sacrificio; llamándola Camac, que es Criador, y cada vno dize que tiene fu Criado, vnos dizen, que tal Cerro, otros que de tal fuente, otros cuentan de sus Pacarinas muchas fábulas, y patrañas” (40).

Por otra parte, al referir a la crianza en tanto *uywiris* (Martínez 1976), es decir, entidades tutelares que proveen y protegen a aquellas poblaciones que les rinden devoción, Arriaga (1621) nos aporta nuevamente una referencia precisa de esta condición: “todos los Indios adoraban Huacas, porque no conocían otro Dios, y dezian que la Huaca era el criador y que adorándola, tendrían maíz, y ganados, y vivirían mucho. Y estas Huacas, unas son cerros, y cumbres altas, que no las puede aver consumido el tiempo” (87)

Las materialidades de los cultos prehispánicos a las montañas

Los estudios arqueológicos realizados en distintas regiones de los Andes bolivianos (Potosí, Intersalar, Carangas, Lípez, Chuquisaca) (Figura 1) revelan escenarios regionales sustancialmente distintos en lo que respecta a los cultos prehispánicos a las montañas. Si bien tal diferenciación se debe en parte a las limitaciones de los registros, los contrastes observados son significativos.

En la región de Potosí, la totalidad de los sitios registrados se relacionan con el establecimiento de los Inkas en la región; no hay ningún dato histórico o arqueológico conocido que refiera a momentos anteriores. Ello no quiere decir que las poblaciones locales preinkaicas no rindieran culto a sus montañas, lo cual sería muy poco probable. En un trabajo anterior (Cruz 2009) hemos propuesto que varios cerros-*wak'a* de esta región, sacralizados por sus riquezas minerales, conformaron bajo dominio Inka una jurisdicción territorial vinculada al *wak'a* de Porco, representación regional de la divinidad panandina del Rayo y la Guerra, asociada también con la generación de metales. Se trata de los cerros de Potosí, Porco, Mundo, Cuzco, Cosuña y Ubina, de los cuales los últimos cinco albergan adoratorios de altura en sus cimas. Desafortunadamente, la cumbre del cerro de Potosí, el más importante, no registra ninguna evidencia de un adoratorio semejante a lo observado en los otros cinco cerros. Sin embargo, por el testimonio póstumo de Diego Gualpa sabemos que allí se encontraba una plataforma de grandes dimensiones y contorno cuadrangular, en donde se encontraban depositadas distintas ofrendas (de la Fuente Sanct Angel (1965 [1572]: 358-359).

Las fuentes refieren también sobre otro adoratorio vinculado con el cerro-*wak'a* de Potosí, el renombrado Mullupunku, la puerta o portal del mullu. Ubicado en la estrecha quebrada de San Bartolomé, se trataba del principal acceso a este cerro-*wak'a* y su jurisdicción. Evidencias del antiguo Mullupunku fueron registradas en distintos sectores de la quebrada, entre los que destaca la cueva del Diablo, donde aún se conservan pinturas rupestres, y otro alero que fue tapiado con un muro durante la extirpación realizada por el jesuita Arriaga a finales del siglo XVI (Cruz 2006, Absi y Cruz 2007). En los restantes cinco cerros-*wak'a* estudiados, los adoratorios presentan una o varias plataformas de piedra, además de otras estructuras tales como recintos, depósitos de leños, saywas y mojones. Significativamente, en los adoratorios de Porco y Cuzco se registraron también labores mineras, lo cual resalta la relación con los *wak'a* llamados Porco y Cuzcoma, que fueron ocultados en el cerro Caltama y que representaban montañas minerales. Es de notar aquí que otro documento refiere al ocultamiento de otro *wak'a* procedente de Porco en el interior de una mina tapada intencionalmente, en el cerro Poder de Dios, en el valle de Chaquí (Platt *et al.* 2006: 215-220). Por otro lado, son relevantes también las referencias acerca de que el propio Inka Wayna Qhapaq y el Vila Oma, el sumo sacerdote del Sol, poseían minas en el cerro de Porco, y que tanto el Coricancha como las andas sobre la cual el Inka partía a la guerra estaban ornamentados con la plata procedente de su interior (Bouysse-Cassagne 1997).

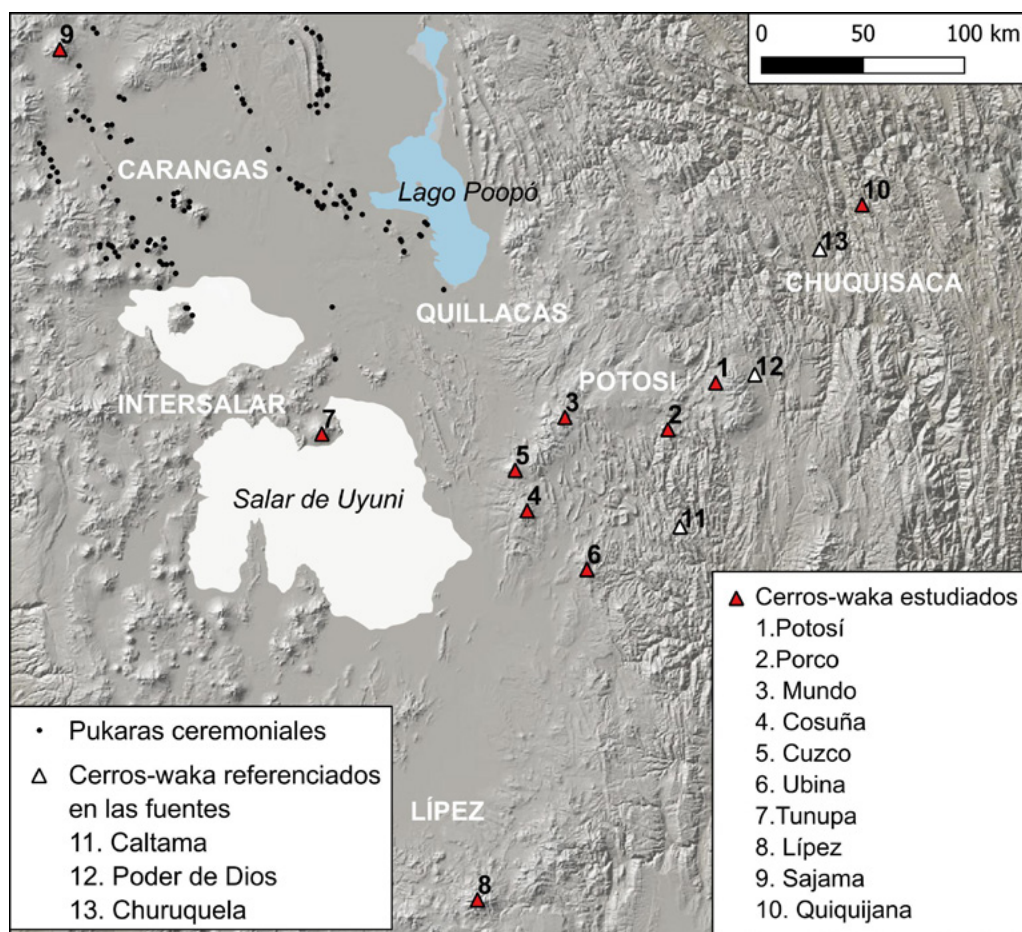


Figura 1. Mapa del área de estudio con localización de los cerro-wak'a citados.

Por otra parte, Antonio de la Calancha (1978 [1638], T. III: 301-302) da cuenta de una jurisdicción religiosa similar ubicada al norte de Potosí y en los valles de Chuquisaca. La misma habría estado marcada por un conjunto de 12 cerros-wak'a, siendo el principal de ellos el cerro Apoquiquijana (Quiquijana) referido anteriormente. Los demás cerros son Chabaoro, Quichane, Colla Camani, Choquechambi, Sotane, Uliuli, Capactini, Aquillane, Maragua, Malmisa y Piquisa (Figura 1). Una diferencia notable con los cerro-wak'a de la región de Potosí es que, a excepción de Malmisa (4.900 m), se trata de formaciones que no son muy elevadas, ni poseen una silueta que sobresale en el paisaje montañoso. De este conjunto, solo pudimos corroborar la fuente en el cerro Quiquijana, donde se registró en su cumbre un adoratorio que integra sectores habitacionales, varias plazas y plataformas (Cruz 2009). Se trata de uno de los adoratorios más potente que hemos podido registrar en nuestros estudios, lo cual resulta bastante llamativo si tomamos en cuenta su escasa elevación

(2.940 m) y que es referido solo por una fuente. De manera similar a lo observado con el *wak'a* de Porco, de la Calancha relaciona este conjunto de cerros con un *wak'a* llamado Tangatanga, que fue otra manifestación local de la divinidad panandina del Rayo. Representado como un ídolo de forma humana pero con un rostro tripartito, algunos documentos señalan que este *wak'a* se encontraba ubicado a los pies del cerro Churuquella, en la zona conocida hoy como La Recoleta en la actual ciudad de Sucre (Abecia *et al.* 1939). La asociación entre el *wak'a* de Tangatanga y el Rayo se explicita también en el cerro Churuquella, sobre el cual de la Calancha (1978 [1638], T. III) nos dice que era adorado “tanto como porque las tempestades que por allí vienen son terribles con truenos grandes, relámpagos y rayos, como porque dicen que en las entrañas cria rica plata...” (301).

Por su parte, la región Carangas expone un escenario notoriamente distinto al destacarse una generalización de los cultos a los cerros tutelares durante el Período Intermedio Tardío. Ello se pone en evidencia por una cuantiosa cantidad de sitios ceremoniales que fueron emplazados en las cimas de cerros y colinas no muy elevadas, a modo de pukaras, los cuales se identifican a la distancia por presentar un número variable de muros o cercos de piedra dispuestos concéntricamente (Cruz y Joffre 2020). A la fecha se tiene un registro de 136 de estos pukaras ceremoniales, la mayor parte de ellos asociados con antiguas superficies de cultivo, sectores habitacionales y espacios funerarios. El sitio de Cheke Qollu es un caso ejemplar de cómo se presentan estas asociaciones (Figura 2A). La superficie total de los pukaras ceremoniales varía notoriamente, desde 900 m² hasta 17 ha, así como también el número de muros concéntricos, entre dos y nueve muros. Los testimonios de prácticas ceremoniales (fragmentos cerámicos, restos de basaltos, pozos libatorios, depósitos de guijarros, fogones, etc.) se concentran en los espacios centrales de estos sitios, los cuales se presentan a modo de plazas. Los restos cerámicos conciernen principalmente el estilo regional conocido como Chilpe o Carangas, y en menor medida estilos Quillacas, Pacajes e Inka.

Cabe destacar algunos aspectos de los pukaras ceremoniales de Carangas. Primeramente, los muros concéntricos confieren a estos sitios un evidente carácter defensivo, y varios de ellos incorporan el término pukara en sus nombres. Pero, al mismo tiempo, estos muros resaltan el carácter sagrado de los espacios centrales, lugar donde probablemente se resguardaban los *wak'a* tutelares. Por otro lado, los restos de basalto hallados en la superficie de la mayoría de estos sitios son desechos de talla resultantes de la fabricación de las tradicionales palas líticas utilizadas en la agricultura andina prehispánica, aspecto que nos remite al rol de los *wak'a* tutelares en la producción agrícola,

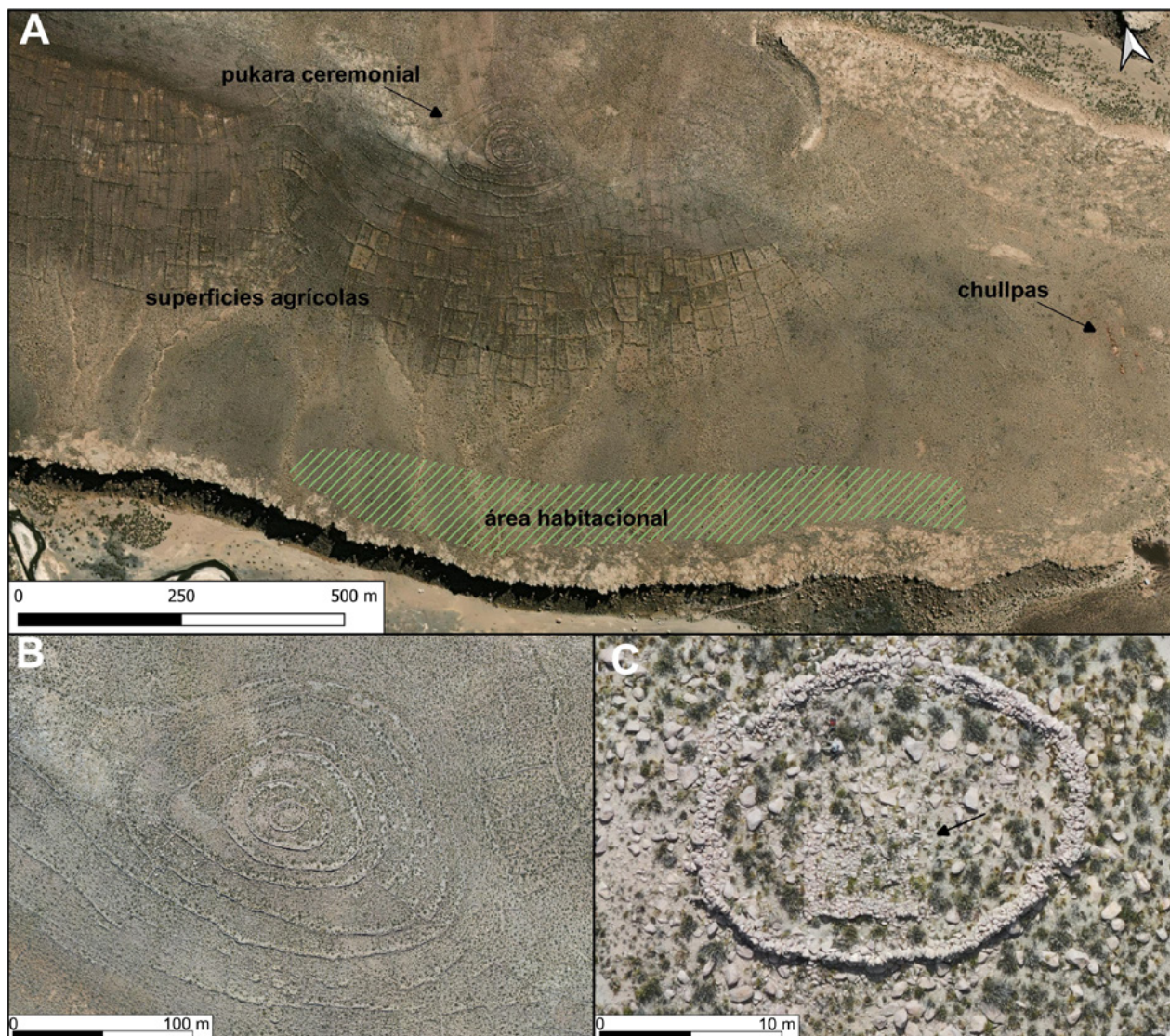


Figura 2. A: Vista del sitio Cheke Qollu (imagen satelital Maxar 2025 tomada de Bing.com), B: Aerofotografía del pukara ceremonial. C: Detalle de la plataforma ubicada en el espacio central del pukara ceremonial.

ampliamente referido en los documentos coloniales. Otro rasgo significativo es la amplia visibilidad que ofrecen sus espacios centrales, que permiten observar otros pukaras ceremoniales ubicados a la distancia, así como las siluetas de las altas cumbres, lo que conforma en su conjunto un tramado religioso que abarca prácticamente toda la región. Asimismo, varios de los pukaras ceremoniales de Carangas se mantuvieron activos tras el establecimiento de los Inkas en la región, lo cual se evidencia en los estilos de las cerámicas de superficie. Varios de estos pukaras tardíos se demarcan también por contar con vías de acceso rectilíneas, algunas con tramos empedrados y/o escalinatas, que descienden desde los espacios centrales hasta la base de los cerros, o hasta

poblados que tienen una gran antigüedad (p.e. Orinoca, Sabaya, Huachacalla, entre otros).

Finalmente, algunos pukaras presentan estructuras que reflejan una mayor impronta estatal. Por un lado, en los espacios centrales de los pukaras ceremoniales de Cheke Qollu y Macaya, se encuentran plataformas rectangulares de piedra similares a las que comúnmente se registran en los adoratorios de altura inkaicos (Figura 2 B y C). Por otro lado, se destaca el pukara ceremonial de Changamoco, un pequeño cerro ubicado al pie del volcán Sajama, la cumbre más elevada de Bolivia (Figura 3). Además de los característicos muros

Figura 3. Arriba: Vista del cerro y pukara ceremonial de Changamoco, en segundo plano se observa el volcán Sajama. Abajo: Fotografía de la pared rocosa de Changamoco conteniendo dos conjuntos de nichos.



concéntricos, en la base del cerro Changamoco se encuentra una pared rocosa con dos conjuntos de nichos. Uno, ubicado a una altura de 4,5 m, contiene 50 nichos pequeños ordenados en hileras horizontales. El otro, ubicado en la base de la pared, se compone de seis grandes nichos. Changamoco fue dado a conocer por Teresa Gisbert (1994), quien lo integró al potente paisaje religioso constituido por los Inkas en la región del Sajama, asociándolo con prácticas funerarias. Esto podría aplicarse solo a los seis nichos grandes, ya que los otros 50 son demasiado pequeños. Más bien, sus dimensiones se corresponden con las informaciones proporcionadas por las fuentes acerca de nichos ubicados en muros de viviendas y edificios estatales donde se colocaban *wak'a* de tamaño reducido (conopas, yllas, etc.).

Por último, dos conjuntos de estos pukaras tardíos destacan en particular por formar parte de una estructura geosimbólica más amplia, que intervino en el ordenamiento de los poblados y sus territorios puesto que ambos reflejan una organización cuatripartita del espacio (Figura 4). Uno de los casos se presenta en Sabaya, población ubicada al pie del cerro Pumiri. En la cima de esta montaña se encuentra el Pusi Suyu, un espacio sagrado donde se ubican diversas estructuras ceremoniales. Tal como señala Rivière (1982: 164-168), un largo y rectilíneo camino llamado Wirgin Takhi (camino de la Virgen) vincula el Pusi Suyu con la plaza central del pueblo, formando un eje que determina la separación entre las dos “mitades”, *aransaya* y *urinsaya*, del territorio de Sabaya. El Pusi Suyu, nombre aymara que se traduce como “cuatro territorios”, es también el centro donde se cruzan dos ejes simbólicos que delimitan 4 cuadrantes, cuyos extremos están marcados por cuatro pukaras ceremoniales. El otro caso se presenta en Huachacalla, poblado situado en la base del cerro Pacha Qollu, cuya cumbre es el centro de cuatro ejes simbólicos que delimitan cuatro ayllus, dos adscritos a la parcialidad *urinsaya* y dos a *aransaya*. Al igual que en el cerro Pumiri, los extremos de estos ejes simbólicos están marcados por siete pukaras ceremoniales, siendo el restante el propio pueblo de Huachacalla.

Otro escenario distinto a los demás se presenta al sur de Carangas, en el Intersalar, región que formaba parte del territorio de los Aullagas-Huruquillas (Espinoza Soriano 1981). Allí tan solo se registran dos sitios relacionados con los cultos a las montañas. Uno de ellos, Lakaya, ubicado al norte del Intersalar, es claramente un pukara ceremonial Carangas. Ello se evidencia, además de en las características del sitio, en la presencia en superficie de restos cerámicos propios de esta región vecina. El otro sitio se relaciona con el volcán Tunupa, uno de los Apus más destacados de esta parte del Altiplano. El nombre de la montaña refiere a una de las principales divinidades prehispánicas del alti-

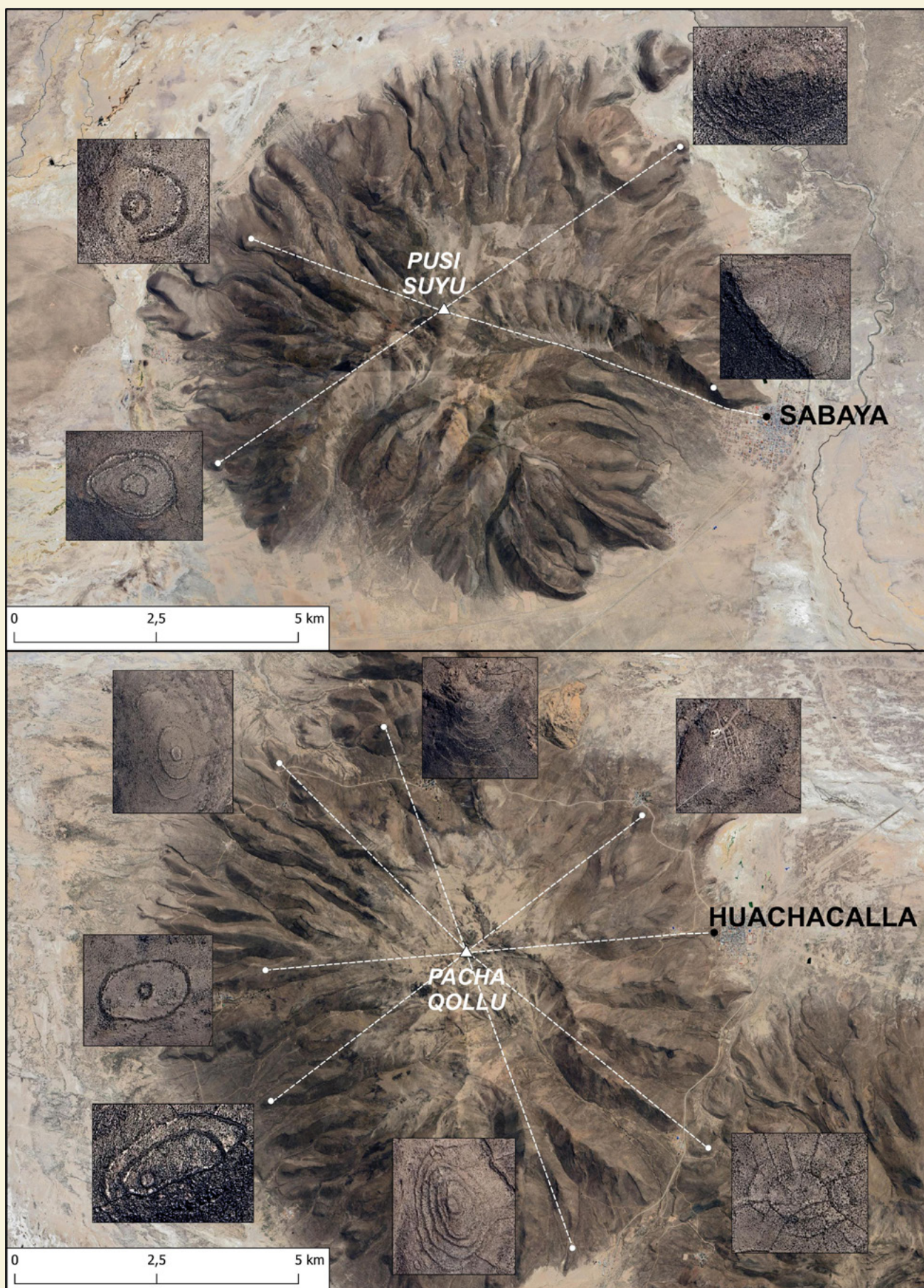


Figura 4. Ejes simbólicos marcados por pukaras ceremoniales en Sabaya (arriba) y Huachacalla (abajo). Imágenes satelitales Airbus 2025 tomada de Google Earth.



Figura 5. Fotografía del sitio ceremonial de Cheka Cheka ubicado en la ladera del volcán Tunupa.

plano andino, vinculado a la vez con el Rayo y los volcanes (Bouysse-Cassagne y Bouysse 1984: 62). Por ello, no es una casualidad que uno de los cerros ubicados en las faldas del volcán se llame Illapa, probablemente el nombre más difundido de la divinidad panandina del Rayo. El sitio porta el nombre de Cheka Cheka, la “verdad de la verdad” en aymara, y se ubica sobre los 4.040 m en la ladera sur del volcán. Se trata de un sitio ceremonial cuya antigüedad se remonta al Período Intermedio Tardío, pero que continuó siendo concurrido, con mayor o menor intensidad, hasta el presente.

Cheka Cheka se presenta como un conglomerado de pequeños y precarios abrigos contruidos con piedras (Figura 5), característica que lo diferencia de las numerosas aldeas del mismo período registradas en la región. Sobre la superficie del sitio se encuentra una abundante cantidad de fragmentos cerámicos, en su gran mayoría propios del Intermedio Tardío, así como también

los rastros de numerosos fogones. La relevancia religiosa de Cheka Cheka se refleja en su aparición en los dos principales mitos fundacionales del Intersalar. En uno, que refiere a la época en que las montañas eran personas, Cheka Cheka es uno de los hijos de Tunupa, su madre, y del cerro Azanaque, su padre. El otro mito cuenta que en Cheka Cheka vivían tres hermanos: San Juan, San Francisco y Santiago. Por una disputa, un día los tres hermanos decidieron bajar de Cheka Cheka y separarse. San Juan se instaló en Tahua, San Francisco en Jirira y Santiago en Churacari, y se convirtieron en los fundadores y santos patrones de esos pueblos. Bien que se trata de santos católicos, la tripartición que ellos representan y su vinculación con la montaña nos remite a una estructura religiosa prehispánica, donde las divinidades principales, como el Sol o Viracocha, el Rayo, o el propio Tunupa, poseían igualmente una naturaleza tripartita (Cruz 2009).

En suma, los casos aquí resumidos muestran cómo los cultos prehispánicos a las montañas se expresan de manera diferente en las distintas regiones abordadas. Hay que señalar, no obstante, dos tipos de expresiones observadas en los principales cerros-*wak'a* de estas regiones. Por un lado, las más comunes, las saywas y los mojones. Por el otro, rocas que portan grabados de líneas serpentiformes que emulan fulguritas o rayos, con frecuencia acompañadas de horadados y tacitas. Rocas con este tipo de producciones visuales fueron registradas en las laderas de los cerros-*wak'a* de Potosí, Cuzco, Mundo, Tunupa, Cosuña, Lípez, Sajama y en varios otros cerros menores, como el cerro San Felipe de Oruro. En los cerros Tunupa y Cuzco, varias de estas rocas marcan las vías de ascenso a sus cimas. En este último cerro conducen hasta el lugar donde se ubica, precisamente, la plataforma del adoratorio de altura inkaico. Tales expresiones, que adscribimos a un contexto religioso difundido con los Inkas, parecían hasta hace poco tiempo restringirse a esta parte de los Andes. Sin embargo, estudios recientes en la laguna Diamante (Mendoza), en el extremo sur del Tawantinsuyu, dan cuenta de rocas con similares producciones visuales integradas en un paisaje ritual conformado por los Inkas en torno al volcán Maipo (Durán *et al.* 2021).

Rupturas, continuidades y transformaciones

La conquista y la colonización española de los Andes tuvo, entre sus metas más prioritarias, la conversión de las almas indígenas al cristianismo. Para alcanzar este objetivo mayor, desde la Iglesia se llevaron simultáneamente adelante dos colosales empresas religiosas: la evangelización y la extirpación de los cultos nativos. Si el adoctrinamiento fue lo propio de la primera, la re-

presión de los antiguos cultos fue violenta y significó tanto la amonestación de las prácticas religiosas como la erradicación física de todas las materialidades consideradas como soportes idolátricos. Tales propósitos fueron conducidos de manera progresiva y con distintas intensidades según el distanciamiento geográfico y los intereses y capacidades operativas del Estado colonial, la Iglesia y de los propios clérigos, pero también en función de las múltiples formas de resistencia que surgieron en las poblaciones locales. Aunque en cada región se dieron dinámicas particulares, es posible distinguir tres escenarios generales en la evolución de los cultos a las montañas, los que a menudo se presentan solapados.

El primer escenario tiene lugar durante las primeras décadas de la conquista española y se caracteriza por la desarticulación del Imperio Inka, que conllevó un generalizado despojo de templos y adoratorios, lo cual significó, por ende, también el rápido cese de las ceremonias oficiales. A pesar de ello, los cultos vinculados con las montañas persistieron y, en no pocas regiones alejadas del Cuzco y de los principales poblados, parecen haberse intensificado. Un testimonio de ello es dado por Hernández Príncipe (1923 [1621]) en su informe sobre la extirpación de una capacocha situada en un cerro de la región de Ocos (Ancash, Perú), la cual continuaba siendo venerada secretamente por los pobladores locales. Según deja ver el informe, tal capacocha, en la que fue sacrificada una doncella llamada Tanta Carhua, habría tenido lugar a mediados del siglo XVI (Cruz 2013). Tal continuidad se evidencia igualmente en el adoratorio inkaico ubicado en la cima del Cerro Mundo, donde dos muestras de leña (*Polylepis tarapacana*) depositadas cerca de la plataforma fueron fechadas por dendrocronología en 1540 y 1575-1648 (Cruz et al. 2013). No se trataría de un caso particular si consideramos las dataciones radiocarbónicas de otros tres adoratorios de altura ubicados mucho más al sur, los de los cerros Mercedario, fechado en 350 +/- 120 años BP y 390 +/- 80 años BP (Beorchia Nigris 1985: 128), Nevado de Chuscha, fechado en 340 +/- 30 años BP (Schobinger 2004), y una datación realizada a partir de una muestra tomada de la momia hallada en el cerro Aconcagua, cuyo resultado fue de 370 +/- 70 BP (Schobinger 2001).

No obstante, testimonios históricos y arqueológicos dan cuenta de la clausura de otros adoratorios de altura de la región de Potosí, muy posiblemente ante el temor de que fuesen expoliados o destruidos por los españoles. Uno de ellos es el citado adoratorio que se encontraba en la cumbre del cerro-*wak'a* de Potosí, el cual fue clausurado por Diego Gualpa poco tiempo antes de que revelara las vetas de plata a los españoles, a comienzos del año 1545. Cabe destacar aquí que Diego Gualpa era hijo de un principal de Chumbivilcas, y

había oficiado antes como guardián de las plumas sagradas del Inka Waskar (de la Fuente Sanct Angel, 1965 [1572]: 358). Según su propio testimonio, Gualpa ascendió a la montaña junto a otro indígena llamado Challco, probablemente Baltazar Challco Yupanqui, hijo de Apo Challco Yupanqui, gobernador del Qullasuyu y ministro del Sol en el santuario mayor de Copacabana (Platt y Quisbert 2008). Es decir, la clausura del adoratorio del *wak'a* de Potosí habría sido oficiada por dos miembros de la élite religiosa inkaica.

En todo caso, un grabado publicado por Cieza de León (1553, F. CXIIv) muestra que, transcurridos menos de diez años de la clausura, una imponente cruz con pedestal se encontraba emplazada en la cumbre de la montaña, precisamente donde antes se encontraba el adoratorio. Por otro lado, hemos visto que los *wak'a* de Porco y Cuzcoma, junto a otros tres *wak'a*, fueron ocultados en Caltama, lo cual indirectamente sugieren una clausura de sus adoratorios de procedencia. Como fue señalado, es probable que el *wak'a* Cuzcoma haya representado al cerro Cuzco, en cuya cumbre se encuentra un adoratorio de altura inkaico asociado con labores mineras. Significativamente, los registros realizados en este adoratorio sugieren que fue igualmente clausurado durante este período inicial, momento en que también fueron tapados los trabajos mineros (Cruz et al. 2013).

El segundo escenario se desarrolla a partir de la consolidación del poder de la autoridad colonial y de la Iglesia, y está marcado por una represión generalizada de los cultos indígenas. En efecto, si bien desde un principio la Iglesia puso uno de sus principales objetivos en la destrucción de los ídolos y *wak'a*, tal acción se intensificó con el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), y a partir de 1610 con la instrumentación de sucesivas y sistemáticas campañas de extirpación de idolatrías (Duviols 1971; Castro 2009). Como consecuencia, los cultos a los *wak'a* se tornaron aún más subrepticios, muchas veces fueron trasladados al interior de quebradas de difícil acceso o en parajes alejados. Aun así, más temprano que tarde la Iglesia avanzaría en su propósito, y numerosas son las informaciones sobre extirpaciones exitosas de *wak'a* y adoratorios que habían sido ocultados, tal el citado destino de Caltama. No obstante, en el caso de muchos cerros-*wak'a*, cuyas siluetas no podían ser escondidas, estos continuaron siendo celebrados en adoratorios y mochaderos ubicados a distancia.

Un testimonio de ello es brindado por Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), quien se refiere al cerro-*wak'a* de Potosí: “Todas las veces que suben al cerro le van mochando, máxime si van a hurtar; cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman Señor Y piden ventura y salud y riqueza” (357). Sin nombrarlo, Álvarez menciona al Mullupunku,



Figura 6. Fotografías de las estructuras abovedadas situadas en el mochadero del cerro Wayna Potosí. Nótese como las mismas están orientadas a la cumbre del Cerro Mundo.

el cual sería extirpado a finales del siglo XVI por el jesuita Arriaga, para lo cual se construyó un altar y una capilla que aún se conservan en la actualidad. Otro ejemplo de estos mochaderos fue registrado al norte del cerro Mundo, sobre la cima de una pequeña colina que alcanza los 4.806 m, y que porta el sugestivo nombre de Wayna Potosí. Este se destaca por presentar un conjunto de al menos 10 estructuras de piedra abovedadas, todas ellas orientadas hacia el único punto visible del cerro Mundo, precisamente donde están su cumbre y el adoratorio de altura inkaico (Figura 6). Tanto las estructuras abovedadas, sobre las que no se tienen registros en otros mochaderos prehispánicos, como los fragmentos cerámicos hallados en superficie, adscriben este espacio ceremonial a un contexto colonial ya establecido.

Otras expresiones de escenario conciernen producciones visuales plasmadas en rocas y afloramientos rocosos visualmente conectados con cerros-*wak'a*, en los que es evidente la continuidad con las rocas con diseños serpentiformes y horadados prehispánicos señaladas anteriormente. Estas producciones visuales fueron registradas en centros mineros coloniales, como Potosí, Oruro y San Antonio de Lípez, así como en varios otros enclaves menores (Cruz 2015). Se trata, por un lado, de rocas y afloramientos que comportan horadados realizados con barrenos que en ocasiones muestran también grabados de cruces cristianas y líneas serpentiformes. Por otro lado, hay rocas con grabados de distintos tipos de cruces, representaciones de personas, diseños abstractos y, en menor medida, también horadados y líneas serpentiformes (Figura 7). Finalmente, en Potosí y en San Antonio de Lípez se registran otras rocas que fueron desbastadas a fin de replicar las siluetas de las montañas, y que en algunos casos contenían también diversos tipos de grabados

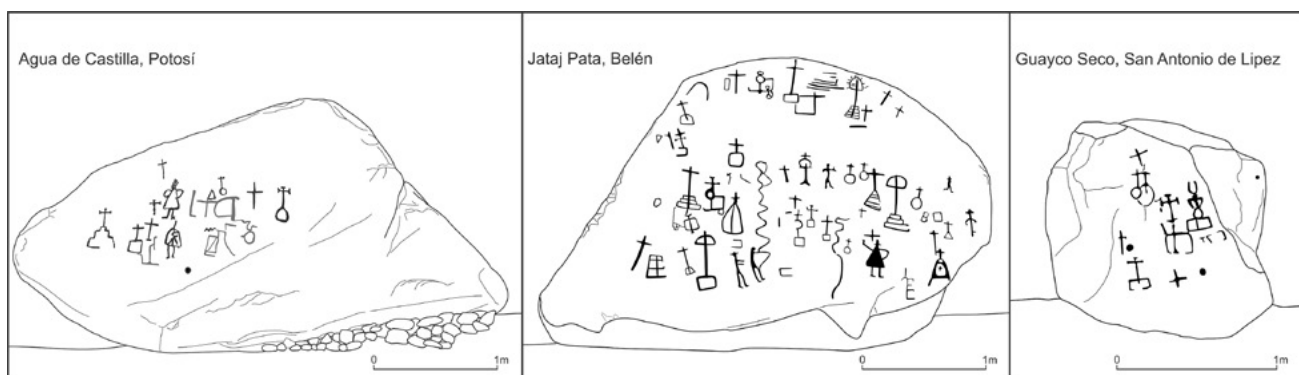


Figura 7. Rocas con grabados coloniales asociadas con cerros-wak'a registradas en Potosí, Belén, y San Antonio de Lipez.

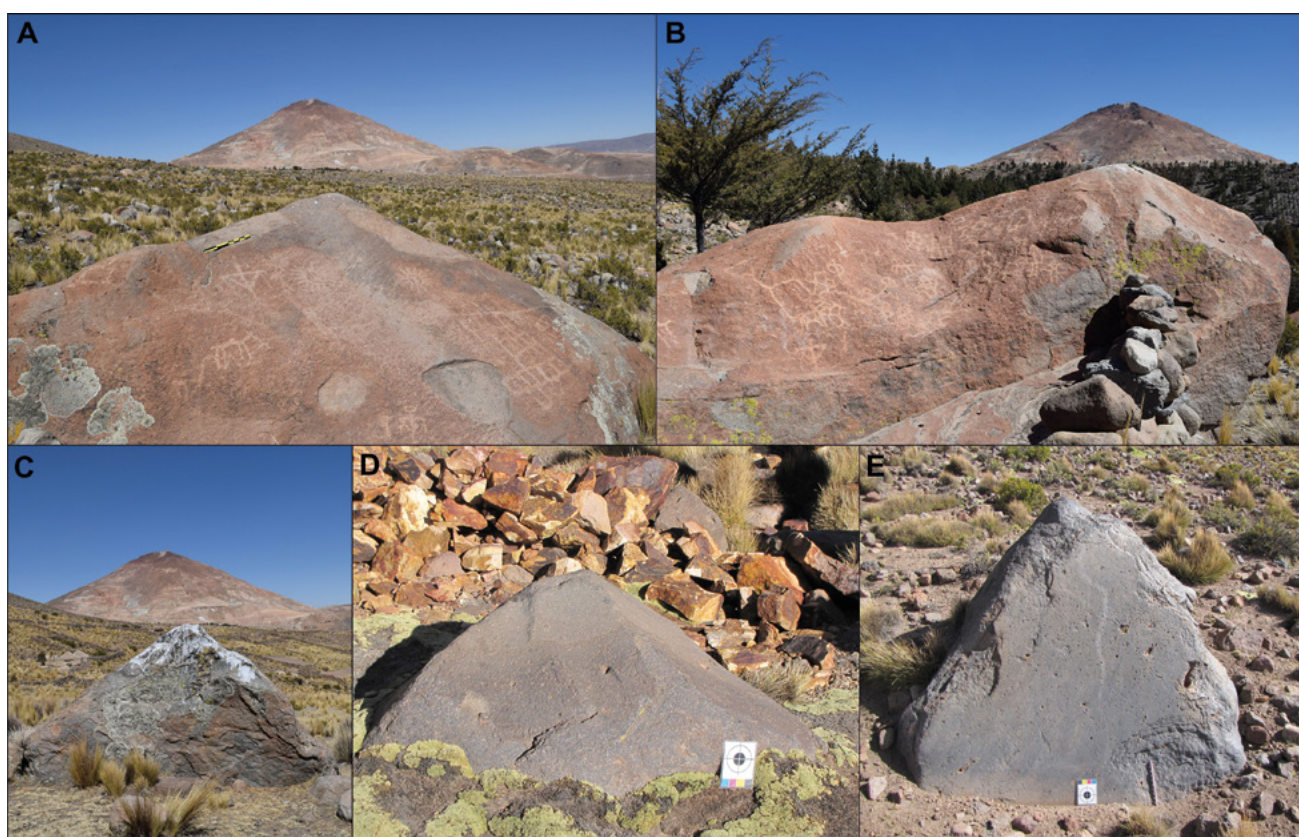


Figura 8. Fotografías de rocas replicando la silueta de cerros-wak'a, varias de ellas portando grabados rupestres coloniales. Fotos A, B y C: Agua de Castilla, Potosí. Fotos D y E: Guayco Seco, San Antonio de Lipez.

(Figura 8). Destaca en particular una de las rocas ubicadas en el paraje de Agua de Castilla en Potosí, en que los grabados se integran con su silueta para componer una representación paisajística en la que se identifican una persona junto a una cruz con lienzo o de resurrección, dos camélidos subiendo una ladera, otra persona transitando un camino, varias representaciones de

soles, y un diseño reticulado que, por su ubicación, podría tratarse del trazado de asiento minero. Por su parte, en San Antonio de Lípez sobresale una roca que emula la silueta del cerro Lípez y que muestra, en su parte central, un diseño serpentiforme. De manera significativa, en los dos asientos mineros se registraron otras rocas que emulan las montañas o que contienen grabados serpentiformes y que fueron destruidas intencionalmente, ejemplos explícitos de la iconoclasia promulgada desde la Iglesia.

El tercer y último escenario tiene que ver con la estabilización de los cultos a las montañas a partir de su relativa integración, o enmascaramiento, en el cristianismo, lo cual se refleja tanto en la santificación de muchos cerros-*wak'a*, como en la permanencia en el tiempo de los lugares desde donde se los adoraba. Si bien ello tiene ciertamente que ver con la imposibilidad de erradicar físicamente las montañas, la cristianización de antiguos lugares de culto paganos fue una estrategia recurrente en la historia del cristianismo (Grinsell 1986). Ello se expresa desde la materialidad en la generalización del símbolo de la cruz y la frecuente erección de ermitas, torres y capillas en los lugares de adoración, ya no con un propósito de censura, sino más bien para resaltar la naturaleza sagrada de las montañas y cerros tutelares. Por ejemplo, 61 % (83) de los pukaras ceremoniales registrados en Carangas presenta una torre o pequeña capilla, en su gran mayoría ubicadas en los espacios centrales.

La estabilización en el tiempo de los cultos a las montañas presenta, en general, una paradoja en tanto sus expresiones materiales son las más abundantes, pero, al mismo tiempo, la más difíciles de situar temporalmente. Los restos cerámicos hallados en los lugares de culto ofrecen ciertamente una aproximación a sus cronologías, sin embargo, la larga perduración de los estilos regionales lleva a guardar cautela en las estimaciones. Un ejemplo de la complejidad de este escenario se presenta en el volcán Tunupa, como fue señalado, uno de los principales cerros-*wak'a* de la región, vinculado con la divinidad prehispánica del Rayo. Por un lado, la mayoría de los poblados ubicados a los pies del volcán Tunupa poseen una capilla consagrada a Santiago, santo que muy tempranamente fue amalgamado con la figura de Illapa, seguida por aquellas dedicadas a la Virgen de la Candelaria, advocación relacionada con la adoración a los volcanes y otros cultos prehispánicos (Bouysse-Cassagne 2004) (Figura 9). Al mismo tiempo, se encuentran alrededor de la montaña al menos 12 antiguas ermitas, las cuales presentan, cada una, características constructivas propias, pero todas están orientadas hacia la cumbre (Figura 10). Entre ellas se destaca la ermita ubicada en el pueblo de Jirira por presentar una superficie completamente recubierta de fragmentos cerámicos con estilos que abarcan desde la época prehispánica hasta el Período Republicano. Una

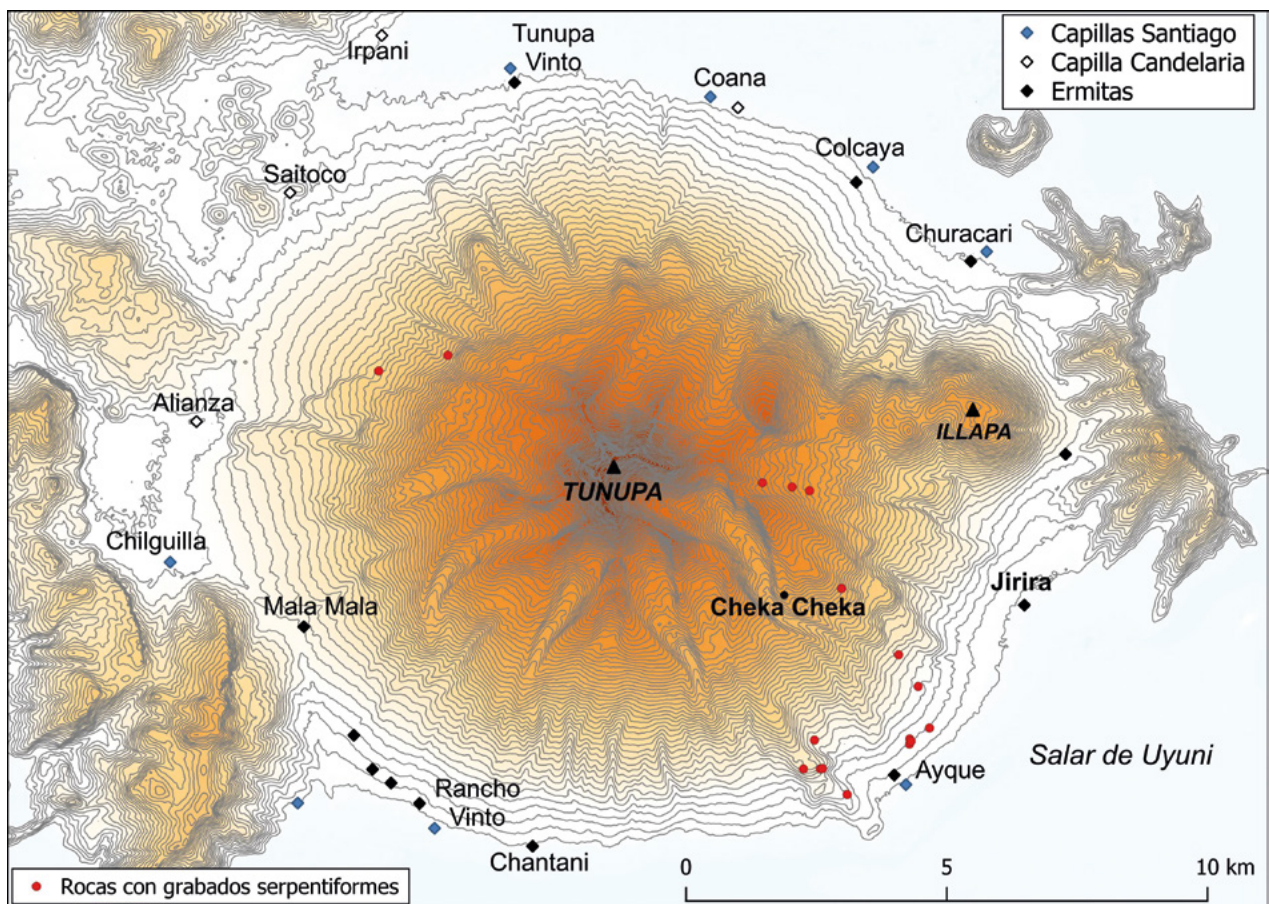


Figura 9. Mapa del volcán Tunupa con localización de los hitos vinculados con los cultos a la montaña.

Figura 10. Fotografías de las ermitas distribuidas alrededor del volcán Tunupa. Fotos A y B: Ermita llamada Tata Cisco, Jirira.



gran parte de estos fragmentos corresponden a vasijas pequeñas y platos, muchos de los cuales muestran marcas de haber sido rotos intencionalmente, aspectos que nos remiten a prácticas de libación. La ermita es identificada por los pobladores de Jirira con el nombre de Tata Cisco, aféresis de (San) Francisco, que es precisamente uno de los personajes del mito fundacional vinculado con el sitio Cheka Cheka y el volcán Tunupa.

Conclusión

Numerosas fuentes eclesiásticas dan cuenta de lo generalizado que se encontraban los cultos indígenas a las montañas durante los primeros momentos del Período Colonial, en una evidente continuidad con la época prehispánica. Bien que las informaciones sobre la naturaleza específica que tuvieron estos cultos son muy acotadas, reflejan una estructura religiosa en la que se aglutinaban diversas entidades, lugares sagrados y funciones, lo cual es concordante con el polisémico concepto de *wak'a*. Así, los cerros-*wak'a* fueron adorados por sí mismos, por relacionarse con una divinidad, por albergar en sus cumbres otros *wak'a*, por tratarse de pacarinas, por funcionar como soportes ceremoniales, etc.; incluso podían ser portadores de todos estos atributos. Las fuentes sugieren también que la presencia en una gran parte de los Andes de esta estructura religiosa estuvo relacionada con la expansión de los Inkas, lo cual no significa que no existieran cultos locales. De hecho, no son pocas las referencias sobre montañas y cerros que fueron venerados localmente, como la generalizada adoración a los cerros tutelares en Carangas señalada por Bartolomé Álvarez, fuente que es concordante con los registros realizados en la región. De igual manera, los adoratorios ubicados sobre las cimas del cerro Ñawinpukyo (Leoni 2005) y de la colina de Pasamayo (van Dalen Luna 2012), respectivamente en las regiones de Ayacucho y valle de Chancay en Perú, son testimonios de cultos locales a las montañas anteriores a los Inkas. Cabe resaltar aquí que estos dos adoratorios preinkaicos se encuentran estructurados, como los pukaras ceremoniales de Carangas, por muros de piedra concéntricos, rasgo que podría dar cuenta de una estructura religiosa difundida en gran parte de los Andes. Hay que señalar, no obstante, que en las demás regiones de Bolivia estudiadas (Potosí, Lípez, Chuquisaca) no se halló evidencia material sobre estos cultos anterior al establecimiento de los Inkas, lo cual no significa que los mismos no hayan existido.

Ciertamente, la evangelización y la extirpación de las idolatrías tuvieron un impacto determinante en la religiosidad de las poblaciones prehispánicas. Por tanto, los cultos a las montañas no solo se continuaron, sino que en muchos

resultaron fortalecidos al canalizar otras devociones reprimidas. En este sentido, si la instalación de una cruz, la construcción de una capilla o la estatuilla de un santo intervinieron en la represión de los cultos idolátricos, ello implicó también un progresivo proceso de “wakización” de estos elementos cristianos, que con el correr de los años se convirtieron en expresiones que reforzaron lo que inicialmente se pretendía erradicar.

Fernando de Avendaño, otro reconocido clérigo que se abocó a la extirpación de las idolatrías, publicó en 1648 sus “Sermones de los misterios de la Santa Fe Católica”, siendo estos traducidos al quechua. Uno de estos sermones apuntaba a convencer a los indígenas que los *wak’a* que ellos adoraban no podrían ser dioses verdaderos, dado que en una época y mundo anterior llamado Purumpacha habían sido personas, convertidas después en rocas, montañas y peñascos. El argumento apelaba a un razonamiento lógico sobre quién convirtió a estos antiguos *wak’a* en dioses, pues si anteriormente eran personas no pudieron hacerse dioses a sí mismos, por lo cual necesariamente existía un Dios “más poderoso, más sabio y excelente”, según sus calificativos. Y si los *wak’a* fueron producto de ese Dios Todopoderoso, entonces ellos no podían ser también dioses.

Pasados algo más de 375 años desde la publicación de los Sermones de Avendaño, en muchas de las comunidades de los Andes bolivianos donde realizamos nuestros estudios se siguen reproduciendo los relatos que refieren a una época y mundo anterior en que las montañas sagradas y los cerros tutelares eran personas que se movían, se reproducían y se enfrentaban ferrozmente entre sí. La tenacidad histórica reflejada en estos relatos da cuenta de la permanencia en el tiempo de una matriz ontológica relacionada con las montañas sagradas que se remonta a la época prehispánica, la cual, más allá de las discontinuidades y transformaciones, se sustentó en las expresiones materiales que aquí abordamos.

Referencias citadas

- Abecia, V., N. Mallo y F. Suárez. 1939. *Historia de Chuquisaca: con una monografía contemporánea*. Comité del IV Centenario de la fundación de La Plata, Sucre.
- Absi, P. y P. Cruz. 2007. La porte de la waka de Potosi s'est ouverte à l'enfer: La quebrada de San Bartolomé. *Journal de la Société des Américanistes* 93(2): 51-86.

- Álvarez, B. 1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. Polifemo, Madrid.
- Arriaga, P.-J. 1621. *Extirpacion de la idolatria del Piru*. Geronymo de Contreras, Lima. https://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/exhibitions/peru/peru/ch_arriaga_es.php
- Avendaño, F. de. 1648. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Jorge López de Herrera, Lima.
- Bastien, J. 1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. West Publishing Co., St. Paul.
- Beorchia Nigris, A. 1985. *El enigma de los adoratorios indígenas de alta montaña*. Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña, Universidad Nacional de San Juan, San Juan.
- Bertonio, L. 1612. *Confessionario muy copioso en dos lenguas, aymara, y española*. Francisco del Canto, Compañía de Jesús, Juli. <https://archive.org/details/confessionariomu00bert/page/n53/mode/2up>
- Bertonio, L. 1984 [1612]. *Vocabulario de lengua aymara*. Ceres, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. 1997. Le palanquin d'argent de l'Inca: Petite enquête d'ethnohistoire à propos d'un objet absent. *Techniques et cultures*, 29: 69-111.
- Bouysse-Cassagne, T. 2004. El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 59-97.
- Bouysse-Cassagne, T. 2005. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bulletin de l'IFEA* 34(3): 443-462.
- Bouysse-Cassagne, T. 2010. Apuntes para la historia de los puquina hablantes. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14: 283-307.
- Bouysse-Cassagne T. y P. Bouysse. 1984. Volcan indien, volcan chrétien : À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional). *Journal de la Société des Américanistes*, 70: 43-68.
- Calancha, A. de la. 1978 [1638]. *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Universidad Mayor de San Marcos, Lima
- Castro, V. 2009. *De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Fondo de Publicaciones Americanista, Universidad de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago
- Ceruti, M.-C. 1997. *Arqueología de alta montaña*. Milor, Salta.
- Ceruti, M.-C. 1999. *Cumbres sagradas del noroeste argentino*. EUDEBA, Buenos Aires.
- Cerrón-Palomino, R. 2021. Dioses y héroes de Huarochirí. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 69: 125-147. <https://doi.org/10.46744/bapl.202101.005>

- Cieza de León, P. 1553. *Crónica del Perú*. Martín de Montesdeoca, Sevilla. <https://archive.org/details/parteprimera00ciez>
- Conrad, G. y A. Demarest. 1984. *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cruz, P. 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.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.
- Cruz, P. 2013. De wak'as, minas y jurisdicciones: Apuntes metodológicos en torno a la territorialidad en tiempos del Inka. En: *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos*, editado por A.-M. Presta, pp. 293-330. Plural, IFEA, La Paz.
- Cruz, P. 2015. Tatala Purita o el Influjo del Rayo: Arte Rupestre Anicónico en las Altas Tierras Surandinas. *Boletín SIAR* 29: 51-70.
- Cruz, P., E. Crubézy y P. Gérard. 2013. Los adoratorios de altura inkaicos: Una mirada desde el cerro Cuzco, departamento de Potosí, Bolivia. *Memoria Americana*, 21(1): 93-120.
- Cruz, P. y R. Joffre. 2020. Pukara de los wak'a: Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino. *Journal de la Société des américanistes* 106(2). <http://journals.openedition.org/jsa/18487>
- Dalen Luna, P. van. 2012. Investigaciones arqueológicas en el Castillo de Pasamayo: Un sitio amurallado Chancay en el valle bajo del río Chancay-Huaral. *Arqueología y Sociedad* 24: 301-332.
- Durán, V., S. Zárate Bernardi, L. Yebra, C. Frigolé, G. Lucero, D. Andreoni, D. Wino-cur, A. Gasco, E. Marsh, S. Castro, M.-I. Zonana, R. Barberena y V. Cortegoso. 2021. Apropiación y control estatal de ambientes de altura en el extremo meridional del Tawantinsuyu. *Estudios Atacameños*, 67(23). <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0023>
- Duviols, P. 1967. Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Américanistes* 56(1): 7-39.
- Duviols, P. 1971. *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie"*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Espinoza Soriano, W. 1969. *El memorial de Charcas: crónica inédita de 1582*. Universidad Nacional de Educación, Lima.
- Espinoza Soriano, W. 1981. El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional* 45: 173-274.

- Fernández Juárez, G. 2004. *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara: Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Abya-Yala, Quito.
- Fuente Sanct Angel, R. de la. 1965 [1572]. Relación del Cerro de Potosí y su Descubrimiento. *Relaciones Geográficas de Indias* 185: 358-359.
- Gisbert, T. 1994. El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca. *Revista Andina* 12(2): 427-485.
- Gisbert, T. 2010. El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac. *Chungara* 42(1): 169-180.
- Gose, P. 2001. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Mamahuaco, La Paz.
- Gose, P. 2016. Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty. *Población & Sociedad* 23(2): 9-34. <http://www.poblacion-y-sociedad.org.ar/archivos/23/P&S-V23-N2-Gose.pdf>
- Hernández Príncipe, R. 1923[1621]. Mitología Andina. *Revista Inca* 1 (1) : 25-78, Lima.
- Grinsell, L. 1986. The Christianisation of Prehistoric and Other Pagan Sites. *Landscape History*, 8(1), 27-37.
- Ibacache, S.-D., G.-R. Cantarutti, J. R. Berenguer y D. Salazar S. 2016. Adoratorios de altura y dominación incaica en el Alto Loa, norte de Chile. *Intersecciones en Antropología*, 17: 173-186.
- Leoni, J. 2005. La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungara* 37(2): 151-164.
- Martínez, G. 1976. *El sistema de los uywiris en Isluga*. Centro Isluga de Investigaciones Andinas, Iquique.
- Martínez, G. 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des américanistes* 69: 85- 115.
- Platt, T., T. Bouysse-Cassagne y O. Harris. 2006. *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas: Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA, Plural, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Platt, T. y P. Quisbert. 2008. Sobre las huellas del silencio: Potosí, los incas y el virrey Francisco de Toledo (siglo XVI). En: *Mina y metalurgia en los Andes del Sur, entre la época prehispánica y el siglo XVII*, editado por P. Cruz y J. Vacher, pp. 231-277. IFEA, IRD, Sucre.
- Reinhard, J. 1983. Las Montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia*, 3: 27-62.
- Reinhard, J. y M.-C. Ceruti. 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco*. EUCASA, Salta.

- Rivière, G. 1982. *Sabaya : Structures-économiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Tesis doctoral. EHESS, París.
- Rowe, J. 1981. Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco. *Histórica* 5: 209-261.
- Santo Tomás, D. de. 1951 [1560]. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Schobinger, J. 2001. Datación radiocarbónica de la momia del Aconcagua por el Laboratorio Geochron. En: *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, compilado por J. Schobinger, pp. 173-177. EDIUNC, Mendoza.
- Schobinger, J. 2004. *El Santuario Incaico del Nevado de Chuscha (zona limítrofe Salta-Catamarca)*. Fundación Ceppa, Mendoza.
- Taylor, G. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. IEP, IFEA, Lima.
- Vitry, C. 2007. Caminos rituales y montañas sagradas: Estudios de la vialidad inca en el Nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2): 69-84.
- Vitry, C. 2020. Los caminos ceremoniales en los Apus del Tawantinsuyu. *Chungara* 3: 509-521.