

ECOS DE HUAROCHIRÍ

Tras la huella de lo indígena en el Perú



Capítulo 4



Gonzalo Portocarrero, editor

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ

Centro Bibliográfico Nacional

398.2098527 E Ecos de Huarochirí: tras la huella de lo indígena en el Perú / Gonzalo Portocarrero, editor.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa). 284 p.: il. (algunas col.); 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: El Manuscrito de Huarochirí, Arguedas y el mundo andino -- Reflexiones sobre el contenido del Manuscrito de Huarochirí -- Vigencia del Manuscrito de Huarochirí en el Perú contemporáneo -- Vigencia andina en los caminos del futuro -- Proyecciones a partir del Manuscrito de Huarochirí.

D.L. 2018-07630

ISBN 978-612-317-370-8

1. Arguedas, José María, 1911-1969 2. Manuscrito quechua de Huarochirí 3. Mitología peruana - Huarochirí (Lma.) 4. Cosmogonía andina - Perú - Huarochirí (Lma.) 5. Indígenas del Perú - Huarochirí (Lma.) - Religión y mitología I. Portocarrero Maisch, Gonzalo, 1949-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú.

BNP: 2018-136

Ecos de Huarochirí. Tras la huella de lo indígena en el Perú

Gonzalo Portocarrero, editor

© Colectivo Los Zorros, 2018

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Pintura de portada: *Huallallo Carhuincho*, de Josué Sánchez,
acrílico sobre lienzo, 1984

Primera edición: junio de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-07630

ISBN: 978-612-317-370-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800527

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Piedra de la muerte, piedra de la eternidad. Los seres petrificados en la mitología prehispánica

Karina Pacheco Medrano

En Huarochirí, dioses y hombres se convierten en piedra; ¿es este un castigo? Cavillaca descubre que el padre de su hija no es ninguno de los *huaca* que ricamente ataviados la pretenden, sino el único pordio-sero de todos. «¡Qué asco! ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?» (Arguedas, 2009, p. 17), se dice y huye. Cuniraya Viracocha la persigue, despojándose de sus trajes apestosos y harapientos, revestido más bien de oro. «Hermana Cavillaca, mira a este lado y contéplame», le ruega, sin lograr que ella mire hacia atrás. Mientras la persigue, el dios Cuniraya va otorgando parabienes a los animales-hermanos que lo alientan a creer que ella está cerca (cóndor, puma, halcón); también va asignando mala vida y desprecio a los animales que le señalan que no la alcanzará (zorrino, loro, zorro). Cavillaca no voltea y se lanza al mar con su *warma*. Allí quedan las dos, convertidas en piedra; allí todavía se las puede ver, en forma de dos islas que evocan aquella historia inmemorial en la que ningún dios mayor es suficientemente omnipotente como para revertir sentimientos tan humanos como el asco, el despecho frente al engaño o el deseo de hacer la propia voluntad aunque esta signifique perder la forma humana. Hay guías turísticos en Pachacámac que apuntan que este mito es una moraleja

sobre los castigos que acarrea la vanidad. ¿Desde qué perspectiva hablan estos modernos guías de Pachacámac? Hay también cuentos adaptados para niños que en las piedras ven la muerte y han cambiado el final del mito señalando que Cavillaca y su hija fueron rescatadas del agua por Cuniraya Viracocha y vivieron felices a su lado (VV.AA., 1964). ¿Es este el mejor final feliz que se puede transmitir a un niño?

Vestido también con harapos mugrientos, en innumerables mitos, el dios andino se presenta en medio de grandes fiestas en las que nadie le ofrece de comer ni de beber, hasta que una sola persona, por lo general una mujer pobre, anciana o niña, lo atiende; el dios le recomienda entonces marcharse para salvarse de la muerte que propinará al pueblo que no le brindó hospitalidad y le advierte que no mire para atrás. Mientras sus pueblos quedan sumergidos en las aguas (o son fulminados por vientos de fuego), pereciendo como una masa informe de gentes cuyas historias nadie recuerda, los salvados voltean y quedan convertidos en piedra. ¿Es este un castigo horripilante a la desobediencia, como apuntan algunos analistas? (ver Morote, 1988). Así también lo hacen cuentistas contemporáneos que buscan no solo moralejas sino también comparaciones con el mito bíblico de Lot, en el que este y su familia son salvados por los ángeles de Dios, excepto «la mujer de Lot», quien desobedece y al mirar atrás queda convertida en estatua de sal. Ni una palabra más ofrece la Biblia sobre esta mujer; queda como una estatua inerte sin nombre ni culto.

El capítulo 25 del Manuscrito que narra cómo los colli fueron llevados por el viento, señala:

El único hombre que invitó a Pariacaca a beber en Yarutini, él, pudo salvarse del viento prendiéndose de un árbol. Cuando concluyó de llevarse [de Yarutini] a todos los hombres [Pariacaca] le habló: «Hermano, estás completamente solo. Aquí has de habitar eternamente. Cuando mis hijos vengan a rendirme culto, cuatro veces te darán coca los huacasas para que mastiques, sin faltar jamás. Tu nombre será Capac Huanca. Así serás llamado». Y luego enfrió

el cuerpo del hombre hasta convertirlo en piedra [...]. Y tal como lo dispuso Pariacaca, los huacasas le dieron de masticar [a Capac Huanca] durante muchísimos años (Arguedas, 2009, p. 141)¹.

¿Hubiera vivido feliz aquel hombre andino privado de comunidad y de origen? ¿Hubiera quedado grabado su nombre en la memoria de los pueblos que siglos más tarde siguieron señalando su ubicación y ofrendándole cultos, licor y coca?

Entre los numerosos *apus* que se despliegan en el valle sur del Cusco está Manuel Pintay. Ningún Dios lo convirtió en piedra. La historia oral en el pueblo que yace a sus pies, Huasao, hoy autodenominado «Capital mundial del curanderismo andino», señala que durante décadas Manuel Pintay fue el *paqo* más poderoso, hasta que un día se cansó de la insensatez del mundo, subió a la montaña y allí reside hoy en forma de piedra. Si se quiere alcanzar esa cumbre, como a todo *apu*, es preciso pedirle permiso y llevarle una ofrenda. ¿Qué hubiera ocurrido con el *paqo* Manuel Pintay si se quedaba viviendo con su forma humana en el pueblo de Huasao?

En el relato de la venganza del harapiiento Huatyacuri contra el cuñado arrogante, que con insistencia lo despreció y puso a prueba, este último quedó convertido en venado; su mujer tiene otro final, muy distinto: «[...] tú y tu esposo me hicieron padecer, ahora voy a hacerte matar a ti», amenazó Huatyacuri y la persiguió hasta alcanzarla en el camino de la laguna de Anchi, donde le advirtió: «Aquí van a venir los hombres de todas partes, los de arriba y los de abajo, en busca de tu parte vergonzosa y la encontrarán». Y dicho esto, la puso de pie, levantándola de la cabellera. Pero en ese mismo instante la mujer *se* convirtió en piedra». Más tarde, en el tratado que Ávila escribió sobre el Manuscrito, se nos dice que Huatyacuri «*la* convirtió en piedra».

¹ El relato señala, además, que cuando Ávila llegó al lugar donde se hallaba Capac Huanca «lo partió haciendo trabajar a muchos hombres, y los trozos los hizo lanzar hacia abajo del cerro» (Arguedas, 2009, p. 141).

Este cambio de palabra mínimo denota la imposibilidad de Ávila para aceptar que una mujer castigada decida por sí misma convertirse en piedra. También expresa una visión en la que la petrificación es castigo de muerte, pero se pasa por alto que el capítulo 5 y el mismo tratado han apuntado que esa mujer petrificada «hasta ahora está allí, con sus piernas humanas y su sexo visibles; está sobre el camino, tal como Huatyacuri la puso. Y le ofrendan coca, hoy mismo, sí, por cualquier motivo» (Arguedas, 2009, pp. 35, 208, las cursivas son mías). ¿Es la recepción de ofrendas en los genitales un castigo?

Como si la sombra de los extirpadores de idolatrías siguiera pesando en el aire, muchos investigadores contemporáneos permanecen inhibidos; por ello no se percatan que en las culturas prehispánicas los genitales de los dioses no constituían una parte prohibida ni sucia, sino el aliento de la fertilidad y la reproducción de la vida, a los que se respondía con ofrendas. Así, por ejemplo, durante décadas, los arqueólogos solo han visto y explicado la presencia de un cóndor de piedra en el denominado recinto ceremonial, en el centro —o quizás la entrepierna— de Machupicchu. Al respecto, la etnohistoriadora Patricia Lyon apuntó que el altar de piedra podría y debería también analizarse no como el pico del cóndor sino como un clítoris dispuesto a la ofrenda, mientras que las alas atribuidas a este animal no serían otra cosa que las piernas abiertas de la Madre Tierra dispuestas a la fertilización y al culto².

Tal imagen inevitablemente nos evoca a Chaupínamca, de la que el Manuscrito nos dice que era mujer de Huatyacuri y, asimismo, hermana de Pariacaca, una mujer que «en tiempos antiguos, caminaba con figura humana y pecaba [tenía relaciones sexuales] con todos los huacas» sin desdeñar tampoco a ningún hombre de los pueblos. Esta diosa, que era llamada «madre de todos los hombres», quedó encandilada por Runacoto, otro *huaca* del poblado Mama privilegiado por su miembro viril. Con él permaneció para siempre y se nos dice que ambos

² Comunicación personal de Patricia Lyon con la arqueóloga de sitio Bertha Bermúdez (compartida conmigo en Machu Picchu, en marzo de 2008).

«vivieron convertidos en piedra en ese lugar llamado Mama», donde Chaupiñamca siguió siendo celebrada en una fecha fundamental del calendario andino, en el Corpus de junio. «La celebraban los *huacasas* cantando y bailando durante cinco días; llevaban colgadas del cuerpo sus bolsas de coca». El Manuscrito también señala que cuando bailaban y cantaban el casayaco, Chaupiñamca se alegraba especialmente, pues para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían solo «las partes vergonzosas» y que «cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo» (Arguedas, 2009, pp. 65-66).

Amantes petrificados, deseo sexual y el agua necesaria para la reproducción de la vida es una combinación constante en otros mitos de Huarochirí y en innumerables relatos de la tradición oral a lo largo y ancho del mundo andino. Así, Chuquisuso aparece en el capítulo 6 llorando porque no hay aguas para su pueblo; Pariacaca la desea y le propone «dormir juntos», algo que ella irá posponiendo hasta que él haya construido tres obras de irrigación para su pueblo. Cuando esto ocurre, por fin yacen juntos y, acaso como una metáfora de la unión de la tierra con el agua fertilizante, una vez que la tarea está cumplida, tanto ella como él se convierten en piedra. En la bocATOMA de agua ella le dice «“Voy a quedarme en el borde de este acueducto” e inmediatamente se convirtió en yerba piedra». Pariacaca no reclama, ni hay ningún escarnio ni tristeza porque esto ocurra; él sigue caminando hacia arriba. «Y cuando hicieron otro acueducto, por una zona más alta, también en ese tiempo y en ese lugar llamado Huincompa, está ahora Cuniraya, helado e inerte» (Arguedas, 2009, p. 43). Más adelante, el Manuscrito apunta que a Chuquisuso todo su ayllu, en fiestas principales de mayo, le

[...] llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio. Concluida la ceremonia, se encerraban en un cerro de troncos de quishuar, y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el acueducto [...]. Del mismo modo,

aún ahora cuando han concluido de limpiar la acequia, todo cuanto presienten que deben hacer, hacen, adoran [a la acequia]. Los *alcaldes* y otra clase de personas no los atajan de hacer esas costumbres; no les dicen «Sin razón alguna adoran» (Arguedas, 2009, p. 45; las cursivas son mías).

La historia relatada en el capítulo 30 ofrece una variante de esta conjunción de necesidad de agua, deseo sexual y petrificación. Huayllana, mujer de Surco, andaba buscando agua para sus chacras; Anchicara, celador del agua de un manantial, «*se enamoró* al instante de la mujer», pero sus hijos se opusieron a que por complacerla desviara el curso del agua y perjudicara al pueblo del narrador de este relato. El Manuscrito señala que, después de impedir que los pueblos de la zona se vieran reducidos de agua, los hijos de Anchicara se convirtieron en las piedras que sobresalen de la laguna de Lliuya. Tras estos hechos, Huayllana y Anchicara «pecaron» igual y decidieron quedarse en ese lugar para siempre. Lo consiguieron convirtiéndose en piedra. El Manuscrito nos informa que cada vez que tocaba limpiar las acequias, los *huacasas* de Allauca acudían a la laguna de Lliuya para saludar a Anchicara «y al tiempo de saludarlo, le ofrendaban un poco de coca. Volvían, enseguida, a la laguna, después de haber saludado a Anchicara, y adoraban a los hijos de este, en la misma laguna Lliuya Tutacocho, y a la propia laguna también la adoraban» (Arguedas, 2009, p. 159; las cursivas son mías).

En el corazón del Valle Sagrado de los Incas, en diferentes versiones, es recurrente el mito sobre Pitusiray-Sawasiray, dos cumbres rocosas de las que desciende el agua para los pueblos de Calca. El mito dice que una princesa inca, a quien su padre deseaba casar con un hombre que ella no amaba, huyó con su amante a las cimas más altas de la zona y cuando estaban por ser alcanzados quedaron convertidos en piedra. El mito, hasta el día de hoy, está asociado a los ritos de limpieza de acequias y celebración del agua que se dan en las comunidades que reciben riego de las alturas de Pitusiray-Sawasiray, los mismos que aparecen

desde hace siglos como *apus* mayores en la geografía cultural y espacial del Valle Sagrado de los Incas (Sánchez & Golte, 2004).

Y, por supuesto, están los mitos de origen de los incas. En el Cusco contemporáneo, el relato de los hermanos Ayar (con diversas variantes) forma parte común del saber popular. Este nos dice que de los cuatro hermanos salidos de la cueva de Tampusutoqo, el primero en salir y el más fuerte de todos, Ayar Cachi, lanzó piedras con su honda en las cuatro direcciones, y creó las montañas y valles del Cusco. Cumplida esta tarea, sus hermanos lo mandaron de regreso a la cueva de Tampusutoqo. Allí se convirtió en piedra y durante siglos recibió culto. El segundo hermano, Ayar Uchu, también se convirtió en piedra en la cima del Huanacauri, donde a su vez recibió culto; mientras el tercero, Ayar Auca, quedó petrificado tras arribar al Cusco y allí también quedó endiosado. A su muerte, el hermano mayor, el que consolidaría el reino inca en el Cusco, Manco Cápac, también terminó convertido en piedra³.

Relatos como este, que podrían quedar como piezas de un pasado que ya no existe, en los últimos tiempos han recobrado vitalidad. Desde hace una década, en los días previos al Inti Raymi, en Paqaritampu se recrea el mito de los hermanos Ayar sobre los imponentes restos arqueológicos de Maukallaqta. Es una escenificación cada vez más sofisticada en la que participan artistas profesionales y no menos de quinientos extras procedentes de cuatro colegios de la provincia de Paruro. Año tras año crece el número de participantes y de público asistente, que aplaude vivamente cada vez que alguno de los hermanos Ayar aparece en escena⁴.

³ En un análisis más detallado de este mito, Zuidema (1990, 2016) explica la organización espacial, dinástica y social de la civilización inca del Cusco.

⁴ El mito de origen de Manco Cápac y Mama Ocllo tiene un asiento físico en una roca alrededor de la cual se erigió el templo del Sol (en la isla del Sol, del lado boliviano del Titicaca). Al respecto, ver Bauer y Stanish (2003). De otro lado, este mito también es objeto de una magnificente recreación en Puno durante noviembre.

A lo largo del territorio andino existieron y subsisten millares de mitos y relatos en los que la petrificación de dioses, animales y seres humanos da lugar a un culto o, como mínimo, a su eternización como marcadores de la identidad territorial e histórica de los pueblos que habitan a su rededor⁵. Es más, la piedra en la cosmovisión andina tuvo y aún conserva la potestad de albergar el ánimo vital; no en vano las *illas* y *conopas* de piedra fitomorfas y zoomorfas son parte fundamental en las ceremonias propiciatorias de la fertilidad de plantas y ganado (Flores Ochoa, 2014 y Gow, 1974), ni es en vano que los campesinos de comunidades altoandinas se sientan bendecidos cuando en su camino, en épocas especiales del año, encuentran un *enqaychu*, piedra de color claro, oscuro o negro a la que se le atribuye la posesión de *enqa*, «el principio generador y vital» (Flores Ochoa, 2014). Los documentos de las visitas y procesos de extirpación de idolatrías solo confirman estos datos: millares de objetos de piedra fueron despedazados, quemados, abollados o enterrados por el culto que recibían (el Manuscrito señala que el ídolo de Chaupiñamca fue enterrado en el corral de caballos del cura de Mama). En lugares donde extirpar altares y deidades de piedra resultaba más difícil, se emplazaron cruces y templos cristianos o «aparecían» santos. Sin embargo, en muchos de estos sitios, los petrificados siguieron latiendo como símbolos de vida o de identidad en el imaginario colectivo.

⁵ Al respecto, ver Huertas (2008), Molina (2008), Depaz (2002) o Cáceres Chalco (2014). Este último autor apunta: «Mitológicamente la petrificación es un proceso presente en una gran cantidad de narraciones indígenas andinas, de diferentes lugares y con una infinidad de hechos y tramas, a modo de perennizar o testimoniar el magno acontecimiento que todos los miembros o *runas* de la cultura indígena deben recordar. Por esta razón la piedra es la representación simbólica de personas y héroes míticos de indígenas andinos que en un momento fueron seres vivos y que luego sufren una transmutación al petrificarse. Todos estos hechos muestran a la piedra como elemento con vida y movimiento tan igual como los *runas* y receptáculo de hechos sagrados. La piedra significa en la cultura indígena andina, eternidad, seguridad, dureza, equilibrio [...]» (2014, p. 283).

Para extirpar estas ideas y cultos, se hubiera tenido que enterrar la tierra toda. Tal como apunta Allen⁶:

Los *runas* tienen un conocimiento íntimo de su paisaje [...]. Todos los niños conocen un amplio número de nombres de estos lugares antes de cumplir los diez años [...] los mismos Lugares son vigilantes; los mayores vigilantes, frente a los cuales no hay componendas; son los que conocen y recuerdan cada uno de nuestros movimientos [...]. Estos grandes vigilantes son denominados *Tirakuna*, los Lugares [...]. Los *Tirakuna* no son espíritus que habitan los lugares; son los mismos Lugares quienes viven, vigilan y tienen maneras de interactuar con los seres humanos, las plantas y animales que viven alrededor y encima de ellos. Debido a su poder y vitalidad, los *Tirakuna* son descritos como *santu*, sagrados o santos (2002, pp. 25-26; la traducción es mía).

Además, si los sermones cristianos continuamente repetían que «polvo somos y en polvo nos convertiremos», la conversión de quienes lograban ver vida, autonomía y permanencia —no polvo, no inercia— en las montañas, la tierra y las piedras se tornaba aún más difícil.

No parece por inercia que el culto al Taytacha de Qoyllurit'i se expanda año a año. Asentado sobre un culto prehispánico, la historia del culto cristiano señala que el niño Marianito Mayta ascendía solo a la montaña para pastar sus llamas y alpacas; allí encontró a un amigo llamado Manuel (señalado a veces como mestizo o sencillamente blanco o de vestido blanco) con quien jugaba y bailaba, entre una roca sobresaliente y el nevado de Qolqepunku. El ganado de Marianito se multiplicó milagrosamente y las autoridades eclesiásticas y políticas arribaron a la zona para ver de qué se trataba. La versión registrada por el sacerdote

⁶ Ver también Dean (2010), quien establece que, para entender el significado de las rocas en el pasado precolombino, en el caso específico de los incas, es necesario tratar de observarlas tal como los incas las veían: como elementos sagrados que poseían un ánima, sentimientos, percepciones.

de Ocongate un siglo después señala que la comitiva cercó al niño Manuel, pero este escapó despidiendo brillos hasta aparecer como un crucificado en el árbol de *tayanka* ubicado junto a la roca. Esta cruz de madera fue enviada a España por solicitud del rey. En las versiones populares que hasta hoy se recogen (ver Canal, 2013), casi siempre Manuel desaparece en la roca. En ambas versiones, de la impresión, su amigo campesino, Marianito Mayta, muere y es enterrado bajo la roca. Entonces, si el Cristo apareció en la madera de aquel árbol y esta fue llevada a España, como también fue replicada en una cruz de madera que se venera a unos 22 kilómetros en el pueblo de Ocongate (como también en otra, a casi 20 kilómetros, en el templo de Tayankani), ¿por qué la mayor peregrinación indígena del continente, que cada año empuja a que más de 100 000 personas aborde un extenso recorrido a más de 4000 m de altura, ha permanecido fijada entre la nieve y la roca?⁷

¿Piedra de la muerte o piedra de la eternidad? En innumerables mitos y cuentos de Occidente, en la misma «visión racional» que prima en nuestra observación sobre el orden del mundo, la piedra está clasificada como objeto inerte e inanimado, mientras la petrificación es sinónimo de castigo y de muerte. Esa es la visión hoy predominante en las ciudades de nuestro país. Y, sin embargo, por todo el territorio andino, pequeños y grandes elementos de piedra siguen recordando historias para quienes viven a su alrededor; muchos de ellos siguen recibiendo trato de seres sagrados o eternos, otros tantos son reinventados en su significado con el paso del tiempo o combinan en su misterio historias pasadas y ráfagas vivas del presente. Así, en el mar de Pachacámac, una diosa ancestral y su hija han sobrevivido siglos como dos formaciones rocosas que hasta hoy se pueden contemplar bajo el nombre de islas Cavillaca, islas que son albergue de los últimos pingüinos de esa costa, así como de gaviotas, zarcillos y otras aves guaneras.

⁷ Es interesante apuntar que Salas Carreño (2014) señala que la roca de aquel mito funciona como una *illa*, como un *enqaychu* que favorece la multiplicación de los camélidos de aquel niño.

Bibliografía

- Allen, Catherine (1997). When Pebbles move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En R. Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in Andean Cultures* (pp. 73-84). Nueva York: Oxford University Press. http://www.academia.edu/14442875/When_Pebbles_Move_Mountains_Iconicity_and_Symbolism_in_Quechua_Ritual. Fecha de consulta: junio de 2015.
- Allen, Catherine (2002). *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Arguedas, José María (trad.) (2009). *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]* (tercera edición). Estudio introductorio de Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima: UARM.
- Bauer, Brian & Charles Stanish (2003). *Las islas del Sol y de la Luna*. Cusco: CBC.
- Cáceres Chalco, Efraín (2014). Piedras, nieve y agua en el santuario andino del Señor de Quyllur Rit'i. *Revista Universitaria*, 141, 281-299.
- Canal Carhuarupay, José (2013). *Cambios y continuidades en el sistema religioso del Señor de Qoyllurit'i. Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*. Cusco: Ministerio de Cultura-Dirección Regional de Cultura Cusco.
- Dean, Carolyn (2010). *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.
- Depaz, Zenón (2002). Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional. *Comunidad*, 5. <http://nomadas.ourproject.org/wp-content/uploads/2010/08/20521087-Horizontes-de-Sentido-Zenon-Depaz.pdf>. Fecha de consulta: junio de 2015.
- Flores Ochoa, Jorge (2014). Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya rumi: aspectos mágico religiosos entre pastores. En Jorge Flores Ochoa (ed.), *Lecturas seleccionadas. XXI Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología* (pp. 17-36). Cusco: UNSAAC-Carpeta Rota.
- Gow, David (1974). Taytacha Qoyllurit'i. Roca y bailarines, creencia y continuidad. *Allpanchis*, 7, 49-100.

- Huertas Vallejos, Lorenzo (2008). Los oráculos en la historia andina (siglos XV-XVII). En Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo antiguo* (pp. 205-272). Lima: Fondo Editorial PUCP-IFEA.
- Molina, Cristóbal de (2008). *Relación de fábulas y ritos de los incas*. Edición, estudios y notas de Julio Calvo y Henríque Urbano. Lima: USMP.
- Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: CBC.
- Salas Carreño, Guillermo (2014). The Glacier, the Rock, the Image: Emotional Experience and Semiotic Diversity at the Quyllurit'i Pilgrimage (Cusco, Peru). *Signs and Society*, 2(S1), 188-214. <http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/674324>. Fecha de consulta: mayo de 2015.
- Sánchez, Rodolfo & Jürgen Golte (2004). Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes. *Investigaciones Sociales*, VIII(13), 15-29.
- VV.AA. (1964). *Fabulandia. Mitos y leyendas*. Lima: Codex-Editorial Peruana de Publicaciones.
- Zuidema, Tom (1990). *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
- Zuidema, Tom (2016). *La civilización inca en el Cusco*. Cusco: Ceques Editores.