

Julio C. Tello y la antropología

Sabino Arroyo Aguilar

RESUMEN

En este ensayo se aborda aspectos de la formación antropológica de Julio C. Tello y su aplicación en la antropología política y religiosa, a partir del análisis de sus trabajos publicados en la revista Inca (1923) y en El Comercio, algunos de ellos compilados por Toribio Mejía Xesspe en Páginas escogidas.

I. LA ANTROPOLOGÍA Y LOS ANTROPÓLOGOS

Cuando Julio C. Tello (1880-1947) se gradúa como médico cirujano, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con la tesis «La antigüedad de la sífilis en el Perú» (1909), no solo obtendría una beca de perfeccionamiento en el extranjero por dos años, sino que, fundamentalmente, ya había marcado su profundo interés y preocupación por el legado de la cultura andina así como su plena convicción por la antropología—como el quehacer científico que rescataría, revalorizaría y difundiría la sabiduría del hombre andino—, de la cual formaba parte por «nacimiento y raza». Él afirmaba con mucho orgullo y gran sabiduría: *«La primera vez que tuve entre mis manos el cráneo de una momia incaica para estudiarlo, sentí una profunda emoción. Ese cráneo, que los siglos habían respetado, al ponerse en contacto con mi corazón, me hizo sentir el mensaje de la raza, cuya sangre corría por mis venas. Desde entonces me hice antropólogo»* (Tello, 1967: VIII).

Esta entropía al mundo ancestral y el compromiso por el futuro de la cultura andina fueron los factores determinantes que le encaminaron a nutrirse de otras nuevas experiencias del mundo occidental y, al mismo tiempo, templarse para los nuevos retos que le deparaba el complicado mundo postcolonial moderno. Y para ello, la antropología nacía como la «nueva ciencia del hombre» con sensibilidad humana universalista, como una ciencia reflexiva y analítica con motivaciones legítimas de crítica y alternativa social; precisamente, por ser el resultado de la unión teórico-práctica y metodológica con preocupación antropológica de las antiguas y nuevas disciplinas importantes como: la filosofía moral, ciencias políticas, teología, historia (legendaria) y muy especialmente por la sociología, economía y la psicología, entre otras ramas. Por esta síntesis científica, la antropología es una disciplina más com-

prensiva y pluridimensional para múltiples estudios humanísticos y resoluciones científicas, sociales y pedagógicas de la cultura y personalidad humana con autoestima, que contribuye a la revaloración cultural para el desarrollo social, afianzando a la endoculturación definida (identidad cultural) de los pueblos estudiados.

Además, la antropología, como ciencia del hombre y de sus obras, surge «bajo el signo del evolucionismo» (Malinowski, 1967), con el influjo de los adelantos científicos (ciencias naturales y sociales) y de los acontecimientos histórico sociales de los siglos XIX y XX. Por la misma razón, esta disciplina se instaura sobre tres disciplinas pilares: la reconstrucción de los orígenes humanos (antropología física), los descubrimientos y estudios prehistóricos (arqueología) y los materiales etnográficos iniciados por la disciplina folclórica (que devienen en antropología cultural o social). Y por supuesto, sin perder el norte del quehacer antropológico, en las «sociedades ágrafas» o de los grupos étnicos de la floresta tropical y, también, en las sociedades agrarias —como cultura rural y pueblos emigrantes al espacio urbano— con sus propios valores culturales.

Este es el ambiente cultural y científico cuando J.C. Tello se incorpora como alumno becario a la Universidad de Harvard (1909-1911) donde se matricula en los cursos de antropología general y americana, dirigido por los notables antropólogos Franz Boas¹, Frederic W. Putnam, Roland B. Dixon y Pliny E. Goddard entre otros (Mejía Xesspe, 1967). Los dos años de estudios antropológicos le sirvieron precisamente para su formación integral en etnología, lingüística, sociología y su especialización en arqueología antropológica. Al finalizar, obtiene el título académico de «Magister in Artibus». Luego, con la misma inquietud, se dirigió a Europa para ampliar sus conocimientos y su línea de acción antropológica, recibiendo cursos especiales de antropología en la Universidad de Londres y, a su vez, fue nombrado delegado al XVIII Congreso Internacional de Americanistas. Ya entonces fue considerado como uno de los «antropólogos americanos» al haber mostrado el avance de la «ciencia médica andina» con el trabajo *Prehistoric Trepanning among the Yauyos of Peru*, una contribución a la ciencia humana. Además, en la Universidad de Berlín estudió los cursos de antropología de Félix von Luschan y, en Francia, siguió etnología y sociología americanas en la Universidad de París.

La permanencia académica de Tello en el extranjero se amplió mediante el intercambio de experiencias o investigaciones científicas con los connotados estudiosos de fines del siglo XIX y comienzos del XX: Juan J. Tschudi, Clemente R. Markham, Max Uhle, Alex Hrdlicka y Hiram Bingham entre otros, quienes se dedicaron a las investigaciones etnohistóricas, principalmente sobre el origen de los

1 Franz Boas es considerado el padre de la antropología cultural norteamericana y el encargado de institucionalizarla como una carrera académica y profesional. Como fundador formó e influyó a toda una torrente de discípulos, con efectos multiplicadores en sucesivas generaciones, entre los primeros especialistas casi cofundadores de la escuela antropológica se encuentran M. Herskovits y A. Kroeber que definieron la posición culturalista y sus variantes.

pueblos, las lenguas y costumbres de los aborígenes. También empezaban a centrar sus preocupaciones en las investigaciones arqueológicas del Perú, propiciando toda una generación de peruanistas dedicados al «hombre y la cultura andina» del pasado y del presente.

Todo este conocimiento y preocupación social y cultural por el mundo andino fue representado en la condición y el esfuerzo silencioso de J.C. Tello, precisamente por la relación permanente con los valores culturales de su pueblo Huarochirí (la civilización precolombina se abría a los ojos del mundo científico, concitando interés como texto inédito) y, sobre todo, por su autopercepción de entrever la adversidad que atravesaban los pueblos empobrecidos de origen andino, dentro del contexto de las relaciones dicotómicas de «dominación-subordinación entre dos culturas, dos pueblos y dos economías diferentes» (J. Matos, 1988: 25). Entonces, entre las formas de conocer y reproducir la historia de la cultura andina escogió las investigaciones arqueológicas, la organización de los museos antropológicos y la divulgación permanente de los resultados de los mismos, en distintos niveles y esferas de la vida social, tanto en el ámbito nacional como internacional. Siempre preocupado en mostrar la unidad étnica y cultural con la unidad geográfica de los Andes, para concebir la profunda sabiduría de la civilización agraria andina en el manejo del ecosistema.

Tello entendió y nunca separó la teoría antropológica de los estudios arqueológicos—debido a su formación integral y como andino—, el resultado de esa conjunción fue la fundación de muchas organizaciones y museos, también participó en la creación del Instituto Nacional de Antropología en la Facultad de Letras de la UNMSM (1931), de la Asociación del Instituto de Investigaciones Antropológicas del Museo Nacional de Lima (1931), del Museo de Antropología de Magdalena (1938) y finalmente, en 1945 funda y dirige el tan ansiado y esperado Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Pueblo Libre (hoy Museo Nacional de Arqueología y Antropología); mientras, Luis E. Valcárcel se hizo cargo del Museo Nacional de Historia. De la misma forma, cuando Valcárcel funda la especialidad de Antropología en 1946 como una carrera profesional, con el nombre de Instituto de Etnología y Arqueología, Tello estuvo entre los más entusiastas en recibir y apoyar la reciente formación, así lo señala el propio Valcárcel:

«La Ley universitaria, aprobada mientras fui ministro de Educación, hizo posible la fundación en la Universidad de San Marcos de varios institutos, que iniciaron sus actividades en 1946, bajo la dirección de distinguidos especialistas: Julio C. Tello en Arqueología; José M. Valega en Historia; Julio Chiriboga en Filosofía; Fernando Tola en Filología; José Gálvez en Literatura Peruana y Folklore; Javier Pulgar Vidal en Geografía y el de Etnología a mi cargo, con cuya fundación se podría decir que se introdujo oficialmente el aprendizaje de la etnología en el Perú» (1985: 21).

Las investigaciones etnológicas ya habían empezado en 1938 con los estudios de las comunidades cusqueñas (Katka, en Quispicanchis) por Bernard Mishkin, en varias temporadas hasta 1942. En 1940 llegó Paul Fijó (húngaro) para estudiar a los nativos yagua, bora y witoto del Amazonas. Harry Tschopik, miembro del Peabody Museum de la Universidad de Harvard, llega en 1942 y estudia las poblaciones andinas circundantes del lago Titicaca. En 1944, el antropólogo John Gillin investiga el pueblo de Moche en Trujillo, con los auspicios de Smithsonian Institution a través de su Instituto de Antropología Social. Esta última institución científica norteamericana también cumplió un papel decisivo para el inicio de los estudios etnológicos, pues no solo apoyó financieramente, sino promovió la edición del *Handbook of South American Indians* en 1946, que dedicó los cinco primeros volúmenes a los estudios del mundo andino.

A partir de la creación del Instituto de Etnología, Antropología y Arqueología en San Marcos y de los museos nacionales, muchos especialistas compartieron sus investigaciones de manera sistemática e interdisciplinaria durante la segunda mitad del siglo XX; como fruto de ese influjo y dedicación, la formación profesional antropológica se extendió a otras universidades del país, entre ellas las de San Antonio de Abad del Cusco, San Cristóbal de Huamanga, PUCP, Universidad Nacional de Trujillo, San Agustín de Arequipa, Universidad del Centro, Universidad del Altiplano de Puno y, en 1998, la Universidad Nacional Federico Villarreal creó la Escuela Profesional de Arqueología y Antropología que intenta integrar las dos disciplinas como una forma complementaria para conocer y comprender mejor el mundo andino. La historia cultural del Perú andino actual tiene un pasado vivo e influyente, en donde el pasado y el presente se dan la mano para construir y desarrollar el futuro del país.

Seguramente esta preocupación social y cultural les encaminó a estos dos consagrados antropólogos de origen y especialistas de profesión a complementar sus actividades: Tello, antropólogo y arqueólogo, fue reconocido como el padre de la arqueología peruana, mientras que Valcárcel, etnólogo y arqueólogo, fue declarado padre de la antropología peruana. Ambos sentaron las bases para el desarrollo ulterior de la antropología y la arqueología, como especialidades conexas e interdependientes para el conocimiento del hombre y la cultura andina, aunque la actual incuria e intereses exclusivistas aislen o desnaturalicen esta unidad científica y cultural.

Tello, además, fue partícipe de la efervescencia estudiantil y profesional por la Reforma Universitaria, creía en la necesidad urgente de modificar la estructura académica, política y administrativa de las universidades que mantenían el modelo colonial, y redefinir los programas curriculares orientados a las exigencias de la modernidad y el desarrollo del país y de la humanidad. Asimismo, fijó su preocupación por el desarrollo de las ciencias en función del progreso y acorde a los principios de la civilización, como fin supremo de la humanidad. De este modo, reitera el papel universal de la ciencia y de la universidad para el bien común, aunque el proceso de la modernidad final nos muestre que la ideología de mercado viene instrumentalizando ingratamente la ciencia y la tecnología para los fines del capital, convirtiendo al mundo

en una aldea global explotable y manejable con la cultura de la economía y política de poder, más que con sensibilidad y poder del precepto humano. Por lo que pareciera que los objetos tienen más valor y atención que los sujetos, lo que significa que la propia cultura y el propio hombre están convirtiéndose en su antítesis, denotando el final de la historia de la especie humana.

II. LA POLÍTICA INDIGENISTA Y LA ANTROPOLOGÍA ANDINA

Entre otras creaciones culturales, la retórica musical andina, como sabiduría popular, sostiene que el «Perú nació serrano», como afirmara González Prada: *«No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años há que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre. A vosotros, maestros d'escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio. [...] Nuestros pobladores de la sierra son hombres amodorrados, no estatuas petrificadas»* (s/f: 65)². González Prada creía en una raza viva, en una cultura viva, creativa y transformadora que necesitaba ser redimida de su condición de servidumbre por medio de la educación. Cree en la magia de la «ciencia positiva occidental» (idem), que surgía precisamente con el espíritu libertario de la humanidad. Y entre las «nuevas ciencias» nacían la antropología y la arqueología.

Por eso, en el Perú o en el área andina, la antropología y la arqueología no podían desarrollarse de otra manera, sino retroalimentándose desde su nacimiento. No para mostrar a la milenaria civilización como un glorioso pasado muerto, sino para entender y revalorar al hombre andino actual como heredero y actor de la gran sabiduría que prevalece y se muestra incólume ante la civilización moderna, excluyente y exclusivista, en el proceso de globalización mundial. De ahí que el Perú nació pujante y más grande que sus problemas, fundado por su variedad y cualidad cultural y social para las ciencias humanas; es decir, no existe una ciencia humana o social que no redima a la humanidad. Por esta racionalidad, la antropología nació no solo para inventariar el presupuesto cultural, como efecto de la expansión y cambio cultural producidos por las sociedades industriales, sino también para defender y revalorar a las sociedades

2 El «Discurso en el Politeama» es pronunciado con la finalidad de elevar el espíritu dinámico y revolucionario de la juventud por el cambio y desarrollo social, para diferenciarse de la actitud conservadora de los mayores («¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!»). Esta inquietud transformadora de la juventud es asociada a la nueva «ciencia positiva» y libertaria, social e ideológicamente, asimismo, a la voluntad del individuo y de las «razas» de ser libres, para un real y mejor desenvolvimiento de la nación. Por eso

ágrafas de la floresta tropical o a las civilizaciones milenarias que devinieron en colonias dependientes de la metrópoli industrial, clasificadas e identificadas al por igual como culturas salvajes o bárbaras. Incluso la antropología evolucionista del siglo XIX fue una antropología que justificaba la necesidad de ser civilizada por la cultura industrial en la lógica de la economía de mercado, hoy trocada con el discurso de la «modernización», en oposición a la cultura «tradicional» o la cultura nacional o nativa. Muy a pesar de que toda cultura nueva es resultante de la anterior, el pasado engendra al presente y éste al futuro; así, las culturas y las sociedades se construyen de manera constante. Lo que explica la estrecha interdependencia del presente con el pasado y el futuro, al margen de las voluntades y deseos individuales o de grupo.

De esta manera, las condiciones socioculturales del hombre andino de fines del siglo XIX y principios del XX, señaladas por González Prada, Clorinda Matto de Turner y otros «indianistas», definieron el carácter del movimiento «indigenista» del siglo XX, liderado por Luis E. Valcárcel desde la región cusqueña. En este contexto surgen y se institucionalizan los estudios científicos de la arqueología y antropología, como una efervescencia social, cultural e ideológica de su tiempo, acumulados desde las luchas de reconquista de Manco Inca, de los movimientos nativistas y nacionalistas del Taky Onqoy y Yanahuara, de las reivindicaciones del Inca Garcilaso, las protestas y denuncias de Guamán Poma de Ayala, las luchas separatistas de Túpac Amaru y Pumacahua, la fallida independencia criolla, la protesta y acción filantrópica de extranjeros viajeros y expedicionarios científicos peruanistas, de movimientos campesinos y urbanos de los siglos XIX y XX, y otras reivindicaciones sociales producidas por los procesos de migración interna y externa, los cuales, como hechos sociales, fueron y están siendo registrados, tratados y definidos por la comunidad científica universitaria, que como investigadores son testigos y actores permanentes de los múltiples acontecimientos del país y del mundo.

Por la misma razón, el siglo XX del mundo andino se inaugura con la convulsión político-social y cultural-científico creciente, plasmados por el discurso académico de los indigenistas e hispanistas (Arguedas, 1985) con sus respectivos proyectos, contrapuestos a manera de cotejar dos mundos simbólicos, «repúblicas», naciones o razas antagónicas en un mismo espacio y, ciertamente, con diferentes intereses y necesidades económicas que construyan sus respectivos modelos ideales. En este contexto, Tello no fue ajeno a la vida política de su tiempo, sino, como un representante más del mundo conquistado y sometido a la cruenta dominación y discriminación económica y

cree que el «indio» atado a la servidumbre, el mestizo inclinado a la «sangre de los súbditos» y la aristocracia criolla que descende de la nobleza española —y «dejó su descendencia de degenerada i despilfarradora: el vencedor de la independencia legó su prole de militares y oficinistas»— fueron los grandes males causantes de la derrota en la Guerra del Pacífico, las que resume cuando dice: «...pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron *nuestra ignorancia i nuestro espíritu de servidumbre*». Ya pasó casi un siglo de esta severa observación acerca de nuestros defectos y de la carencia de la «justicia social», al iniciar el tercer milenio: ¿cuánto habremos superado ese vicio cultural, la actitud de servidumbre y dependencia para evitar otra humillante derrota, viniere de dónde viniere?

racial, mostró su indignación y, a la vez, fundó una gran esperanza a su modo por la raza andina: aspiró construir los museos nacionales, protestó y luchó con su pluma y discurso científico desde la cátedra, en los eventos científicos y en las asociaciones culturales o, por otros medios de difusión llegó y mostró a su pueblo y al mundo, la sabiduría y la grandeza cultural andina; aún sin formar parte del movimiento indigenista de Valcárcel, presumiblemente por las razones políticas e ideológicas de su tiempo: Tello diputado «leguista» y Valcárcel «sánchezcerrista» y ministro de Educación, Tello docente arqueólogo y Valcárcel docente antropólogo, sanmarquinos preocupados por su universidad, comprometidos con la realidad del país y actores por la real transformación del mundo andino.

En este proceso Julio C. Tello interviene no como indigenista, sino como indígena o andino desde la raza y la cultura andina, como dijera Arguedas: «El *arqueólogo indio Julio C. Tello* no alcanzó a ser un ideólogo político y probablemente no pretendió tal cosa. Trabajador de energía extraordinaria y con una mediana formación científica, aunque excepcional para su época, Tello se dedica al descubrimiento, al estudio y a la divulgación de los restos arqueológicos de la antigüedad peruana. Asombró al mundo con la exhibición de la textilcría de Paracas que él descubre. Los tejidos de Paracas constituyen la muestra más perfecta de la habilidad humana en esta especialidad y contiene la descripción todavía no suficientemente interpretada de la imagen de todos los dioses preincaicos, de las prácticas religiosas y de los ornamentos y características del mundo mágico de ese tiempo, todo expuesto en telas bordadas a colores en corriente de imágenes que forman un caudal que estremece al espectador cualquiera que sea el grado de su sensibilidad. *Pero el mismo Tello, como arqueólogo pierde de vista al indio vivo.* Admira el folclore, pero un conjunto de bailarines de su pueblo nativo, Huarochirí, y los viste con trajes estilizados por él, creado por él, inspirándose en motivos arqueológicos con menosprecio de los vestidos del pueblo de Huarochirí» (1985: 13 y 14). ¿Y por qué habría tomado esa actitud con los vestidos en uso? ¿Por desconocimiento o porque sentía que dichos vestidos ya habían sido trastornados o reemplazados por los atuendos traídos de España en los siglos XVI y XVII o por la modernidad, con el afán de prohibir lo andino, así como con el idioma? La memoria colectiva aún registra que en la década del treinta del siglo XX, el prefecto de Ayacucho llegó a prohibir los vestidos típicos del barrio Carmen Alto (Qarmenqa) y principalmente el rito andino de «Tullu Pallay» (culto a los muertos).³

Aun con errores o defectos, como todo ser humano y estudioso de su tiempo, Tello fue entre los primeros científicos andinos en legitimar con autoestima el mun-

3 El 22 y 23 de noviembre de 1981 reiniciaron este rito de pasaje de los muertos, previa adquisición de la licencia (permiso legal) y bajo la dirección de los devotos y mayordomos, Tomaza Ramos y esposo, del barrio "Señor de Arequipa". Esta actividad religiosa, más que pagana, fue difundida por los promesantes en la emisora local, por lo cual nos informamos y asistimos a compilar la información en dichos días. Entre otras referencias la mayordoma y otros asistentes afirman que esta tradición habría sido prohibida por el conocido «l loco» prefecto Pastorelli (loco por contravenir a la costumbre andina).

do andino como tal, partiendo del conocimiento y difusión de la civilización precolumbina, a pesar de situarse en el difícil ambiente social y cultural cargada del hispanismo en contraposición de lo indígena. Como él mismo declara en su testimonio desgarrador: *«Un día salí en busca de nuevo alojamiento cargando a cuestras el atado que constituía mi equipaje; vagué por unas calles de Lima, en aquellos días en que para los indios no había compasión, hasta que tuve un encuentro, diría providencial, con mi condiscípulo Vital Palma, quien conocedor de mis aprietos resolvió salvarme generosamente conduciéndome a la portería de la Biblioteca Nacional, donde, previa consulta con su padre, el tradicionista don Ricardo, me hizo pasar a la oficina. Aquí, don Ricardo con bondadosa sonrisa me concedió hospitalidad; allí viví largo tiempo hasta hacerme amigo de él y de sus hijos, principalmente de Ricardo, con quien estudié medicina»* (1967: VII).

Tello nunca dejó de ser andino y antropólogo, y desde esta palestra denunció el maltrato del indio y perseveró en reivindicar el pasado mostrando la gran capacidad de conocimiento experimentado, cuando señala: *«El Perú de hoy no ha logrado todavía comprender el misterio de su raza. Una reducida población de sangre y cultura europea vive sobre los despojos aún palpitantes de otra población de sangre y cultura peruana. Ignoramos lo que es el Indio, desconocemos sus cualidades físicas y biológicas y sus cualidades intelectuales y morales. Por esto es explicable que no le comprendemos y que se halla hoy al margen de la civilización [...] Nuestra propia y verdadera historia ha sido escondida por los escombros producidos por el desmoronamiento del Imperio de los Inkas y por los prejuicios de superioridad étnica o social, surgidos a raíz de este acontecimiento»*.⁴ Además, señala que una «verdadera montaña de prejuicios impide aproximarse al indio y a utilizar sus energías en beneficio del país», con el pretexto de imputarles de «alcoholismo y cocainismo», en favor al «mito del criollismo». Y hoy, ese mito fue conducido o convertido en la «viveza criolla» como comportamiento y cultura política de mercado mal concebido tendiente a maltratar lo andino, con el pretexto de asimilar y defender la «modernidad» como «tecnología de punta» y negar la «tradición» andina como pasado obsoleto; aun sin entender que la modernidad no es sinónimo de lo nuevo o de lo último, sino un modo de vida con principios y tradiciones definidas (como sistema social) que se nutre permanentemente del pasado para el presente y genera el progreso del futuro con medida, responsabilidad y beneficio compartido más que agresividad y personalidad excluyente.

Como antropólogo observa la ambigua clasificación fenotípica del problema cultural y racial de la población peruana, por lo que dice: *«Y hecho curioso, aunque parezca paradójico decirlo, no sabemos todavía a ciencia cierta qué peruanos*

4 Discurso pronunciado en un homenaje de amigos, publicado en *El Comercio* el 27 de octubre de 1933 y compilado por Toribio Mejía (pp. 49 a 56).

deben ser considerados como indios. Bajo la etiqueta de indígenas se incluye indios, mestizos y blancos proletarios, antropológicamente definidos». Esta denuncia a la difusa definición y trato sociocultural, es similar a lo que ya se iniciaba a clasificar por conveniencia y tendenciosamente aceptada desde la época de Guamán Poma (quien observa y declara en su crónica como una inversión social); porque, según la observación acuciosa de Tello, habían «...grandes centros del Perú, de supuesta población indígena, con conglomeración de múltiples tonalidades raciales, y algunos de ellos con población indígena en minoría; y ciudades, consideradas como indígenas, del interior del Perú, son genuinamente españoles por sus costumbres y por su espíritu. En casi toda la sierra, gran número de blancos proletarios, descendientes legítimos de castellanos, que visten todavía la indumentaria típica de los españoles, de los siglos XVI y XVII, son considerada o se consideran como blancos» (1967: 49).

Así como Guamán Poma (1980), Tello también muestra su visión regional frente a la mítica historia del Estado Inca y del simbolismo cosmopolita de Cusco, porque cree que el Inca Garcilaso, como «mestizo de alma española», como otros cronistas españoles (Polo de Ondegardo y Santillán) «crearon aquella utopía del Imperio Socialista de los Incas, en que el Estado era todo y el pueblo nada, y en el que había una división profunda de clases». Y en oposición al centralismo del Estado Inca infiere que el «imperio fue una gran confederación de naciones libres, cuyo lema fue trabajo cooperativo y especializado; coordinación de energías, en la que cada individuo era libre y responsable de sus actos y que, gracias a su bienestar económico, pudo dar expansión a su genio artístico, no mediante la coacción, sino al impulso libre de su vocación» (*ídem*). Con esta apreciación niega que las grandes obras monumentales antes y durante los Incas fueran «obras de esclavos», son «obras maestras de arte, que reflejan labor paciente y prolija» y frutos de una sociedad donde la «inteligencia y refinamiento artístico del virtuoso, que solo pudo producirse al impulso de una vocación libremente ejercida»; el «gobierno o el Estado Inca» ejerció una «influencia muy superficial», facilitando el desarrollo de los estados y culturas regionales sobre la base de la economía agropecuaria. Finalmente, el problema del indio lo define con las virtudes de la cultura precolombina: «El conjunto de estos ayllus o naciones, organizados armónicamente dentro de un sistema agrario, es lo que constituyó la gran nación peruana de la antigüedad. El indio, dueño y señor de la tierra, gracias a su propio esfuerzo, forjó esta patria que la Conquista, desgraciadamente, destruyó. Además, la introducción posterior de diferentes razas adulteró substancialmente la simiente indígena. En rigor, no existe en el Perú un problema indígena o un problema de carácter étnico, sino un problema de carácter social» (1967: 50). Planteamiento similar al de J.C. Mariátegui, cuando asevera enfáticamente que: «Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado» (1967: 33).

III. TELLO Y LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN ANDINA

Julio C. Tello, como andino y como emigrante de la cultura rural, proviene de la muy afamada tierra de los dioses, donde el gran Pariaqaqa (Pariacaca) y su numerosa familia se distribuyen todo el territorio de la región cisandina de Warochirí (Huarochirí), que ocupan en posesión hasta la confluencia con la región yunga de Lima, en que rige el ostentoso y prestigiado Pachakamaq (Pachacamac), pariente del primero y dios principal del valle sur de Lima.

Pariaqaqa es el omnipotente Aukillo o el Apu Wamani de mayor rango de la región cisandina occidental, cuyo aposento se ubica en el gran nevado que lleva el mismo nombre de Pariaqaqa; y el resto de las montañas sagradas de baja altura están ocupadas por la parentela del dios mayor, según sus rangos y linajes (F. de Ávila; 1966; 1987)⁵. Esta organización de los «aukillos», «mallkos» o dioses de las montañas sagradas fue conocida por Tello, quien desde niño se nutrió de la sabia «tradición de Huarochirí», mediante los relatos míticos de los mayores o a través de la ritualización de las fiestas religiosas u otras actividades «costumbristas» del mundo comunal campesino, como formas de socialización de sus miembros.

Esta actitud predispuesta de Tello, por su origen andino y como antropólogo, le impulsó a analizar y entender el mundo cósmico andino con suma accesibilidad y confianza. Como científico social redescubre y contribuye a la ciencia religiosa. A esta preocupación corresponden los estudios etnohistóricos y arqueológicos de la religión en el antiguo Perú (del dios Wiraqocha), los trabajos etnológicos sobre los mitos cosmogónicos de la floresta tropical del oriente y de la sierra andina (Tello, 1967) y especialmente las investigaciones etnográficas que realiza acerca del «Culto al Dios Wallallo» y la ceremonia de «Wari-Wari, Wali-Wali, Walina o Warina» del distrito arqueológico de Casta (Tello, 1923)⁶.

En este último estudio sobre Casta queremos resaltar dos aspectos que creemos relevantes y correlativos con el tiempo y los materiales etnográficos:

Primero, según los ritos y mitos registrados por Ávila, existe el ordenamiento cronológico de la historia de la región cisandina de Huarochirí con relación a la lucha y superposición de los dioses locales y regionales, y por la legitimidad del territorio (conquista y colonización). Así, el antiguo dios invasor *Wallallo Qarwancho* fue expulsado de la cuenca sagrada de Huarochirí por el omnipotente *Pariaqaqa* hacia la región de los Hatun Xauxas y de los Wankas, allí se transformó en uno de los nevados del complejo *Waytapallana*. Actualmente, Waytapallana (en la Cordillera Central) es el principal

5 Texto quechua traducido por J.M. Arguedas: *Dioses y Hombres de Huarochirí* (1966) y por Gerald Taylor como *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (1987, 1999).

6 En la revista *Inca*, vol. I, N° II de 1923. Se describe la configuración geográfica, los restos arqueológicos, la organización social y el pensamiento religioso (ritos y mitos) de San Pedro de Casta con relación a la Fiesta del Agua y a la historia del mundo imaginario del sitio arqueológico de Markawasi, asociado a los dioses andinos prehispánicos y contemporáneos.



Foto 1. Complejo Arqueológico de Markawasi, sector Castillo identificado por Tello como el Templo del dios Wallallo. Hoy se observan muros de fortificaciones circundantes y la estructura central en la cima.

Apu Wamani en la región de Huancayo y su primacía se extiende hasta los territorios confluyentes de Huancavelica, Cerro de Pasco y la parte cisandina de Huarochiri y Yauyos (Cordillera Occidental), asimismo, su culto se «confunde» o coexiste funcionalmente con la «fiesta santoral del Tayta Shanty» o «fiesta regional del ganado» del 25 de julio, alusiva al «Tayta Wamani» (F. Fuenzalida, 1980; S. Arroyo, 1987).

Según Tello, uno de los sectores del complejo arqueológico de Markawasi, hoy conocido como el «Castillo» (Foto 1), habría sido el «adoratorio principal de Wallallo» (1923: 503). Lo que nos permite observar que en el horizonte medio el dios Wallallo es quien conquista y domina toda la región cisandina de Huarochiri, erigiéndose como el dios principal y símbolo de poder y dominio del grupo étnico de los wankas y hatun xauxas de la región central andina. El periodo intermedio tardío o de formación de los Estados regionales y/o confederados se caracteriza como geopolítica en caos, por la simbología de la guerra de los dioses, por estructurar el nuevo orden y dominio territorial y cultural étnico.

Segundo, Tello registra que en la cumbre del cerro «Kuri Pata», donde está «la figura de una llama groseramente representada; se cree que allí se halla encantado el Kuri o espíritu protector de la comarca. Por todas partes se hallan numerosas cuevas-tumbas que contienen restos humanos» (1923: 490). En la actualidad, en uno de los viajes a San Pedro de Casta, registramos que la cumbre más alta del pueblo es el cerro Soqtakuri y es el aposento del aukillo *Soqtakuri* (Soqta-Quri: el sexto oro o

el sexto dios o gobernante) (Foto 2), considerado como la divinidad mayor y principal que protege al distrito de San Pedro de Casta, con hegemonía y en competencia con Wampo, otra deidad principal y vecino de igual rango de los pueblos de Wansa (Huanza) y Carampoma, ubicados frente a frente. Según el relato local, estas dos deidades compiten permanentemente por proveer y controlar el elemento vital (la lluvia) para la siembra en sus pueblos respectivos. Son deidades ancestrales que ocupan las montañas sagradas, como las grandes Paqarinas de los ayllus circundantes (comunidades andinas).

Conflicto y competencia de estos dioses andinos que son muy similares a la versión que recoge Alejandro Ortiz en la década del setenta (1977), quien reproduce a Soqtakuri como un personaje más joven y «muy elegante» proveniente de «Kuri Pata» (Qori-Pata = Meseta de Oro o Templo de Oro) y es uno de los tres rayos hermanos: *Yañan Kuri*, *Wambo* y *Soqta Kuri*, que interviene sin poder derrotar a la mítica serpiente de Chaclacayo, devastadora de las chacras de cultivo y donde el triunfo le corresponde al «viejito Yañan Kuri». Por eso, cuando «el viejo Yañan Kuri suena, los otros dos se callan y solo llueve en Huanso, su zona. Según lo que conversan entre ellos, sabemos cómo va a llover, de dónde vendrá la lluvia. Nosotros pertenecemos al joven Soqta Kuri, a él pagamos siguiendo la costumbre» (1977: 59).

Un comunero de San Pedro de Casta (ex autoridad de lugar) nos narra con seria preocupación que el Apu Soqtakuri estaría disgustado con la comunidad de Casta por no ser recordado en debida forma con su culto, en consecuencia estaría preparándose para retornar a Bolivia; la ausencia del dios local acarrearía mayores dificultades para San Pedro de Casta porque no habría lluvia y con esto empeoraría el mal tiempo para la siembra, no habrían las cosechas del año ni con el riego, en fin, la hambruna y las enfermedades asolarían a la población como a un pueblo sin dios y sin protección.

Esta imagen actual sobre el dios *Soqtakuri* es muy similar al drama de *Wallallo* que recoge Tello, como divinidad «más importante» y «dueño absoluto» de San Pedro de Casta, que «... residía temporalmente en algunos de los grandes templos construidos en los más elevados peñones del contrafuerte andino, como los nudos de Kuri Pata y Marka Wasi. Su presencia se anunciaba con truenos, relámpagos, rayos, granizos y lluvias que fertilizaban las tierras. Los dioses locales, que residían en las altas cumbres de los cerros, aquellos que se hallaban personificados en las estatuas de las paqarinas, los *mallkos* o *momias* de los antecesores gentiles, y los mismos gentiles, se hallaban subordinados a esta divinidad superior» (1923: 510). También indica que como dios podía transformarse en animal u hombre para enamorar u obsequiar el agua (de riego), semillas y las flores (de su jardín encantado) a las hermosas diosas de su jurisdicción y de otras regiones, hasta que fue castrado⁷ por su rival «astuto Wampo». Además,

7 Su testículo fue escondido en la cueva por su contrincante Wampo y este «dídimo» fue muy codiciado y buscado por los «yachik» (curanderos o sacerdotes andinos) por tener «propiedades mágicas o maravillosas de las Wakas» y también por los dioses menores o por los hombres para darles fuerza y poder;



Foto 2: La Cruz y la Chullpa de los Mallkis de Markawasi y al fondo se divisa el joven Soqtakuri cubierto de densa nube de lluvia.

señala que la «desaparición de Wallallo fue la ruina de todos sus súbditos; las tierras se hicieron estériles» y todo desapareció por la rapacidad de «Wampu». De ahí, todavía «se presenta Wallallo anualmente para animar las sementeras, viene del Kollao sólo por corto tiempo, y es gracias a sus ansiadas visitas que germinan y crecen las sementeras; que cae las lluvias y que todos los campos se fertilizan» (Idem: 517).

Estos datos evidencian la vigencia de los dioses andinos precolombinos con distintos nombres y con las mismas funciones o afines, como afirma Tello, que en el «mundo mitológico de los antiguos, todos los cerros fueron residencias de dioses» y ahora siguen protegiendo a los pueblos, castigando o beneficiando con la multiplicación de los ganados, fertilizando las chacras y enfermado o curando a los hombres, según la práctica del culto (fiesta del agua) y la recordación con la comida de los dioses (con la ofrenda o el pagapu).

Y aún más, según la comunicación personal del antropólogo Francisco Peña, los campesinos de los centros poblados de la cuenca de Casta, aún desarrollan *el rito de propiciación para la lluvia*; para ello, una comisión de ancianos, los más

aunque fue hallado por el «Yachik del Titikaka». Por eso se cree que por este poder se «enriqueció la región de Wampu», ya que con tener ese preciado testículo, se propicia «abundantes cosechas de maíz, papas, kinuas, okas, y todos los productos alimenticios que ofrece la tierra».

sabios depositarios de la antigua tradición, viaja en secreto al litoral de Lima para recoger las aguas desde el fondo de Lamarqocha o Qochamama (la Madre Mar o Madre Laguna) en un recipiente muy especial (barril de madera) y lo trasladan también confidencialmente hasta la cima de la cumbre más alta de la jurisdicción (que puede ser el cerro Soqtakuri u otro), donde es depositada como una ofrenda singular para el dios de los cerros (Aukillos o Mallkos), con previa invocación y plegaria para la lluvia.

Según nos reafirma nuestro interlocutor, como parte de esta cultura, dicho líquido salado se gasifica por la acción de la intemperie (calor del sol en la altura y viento húmedo que asciende del litoral), convirtiéndose en las nubes de lluvia y, efectivamente, llueve para esa fecha como efecto del rito de propiciación. Aunque dicha lluvia puede convertirse en una fuerte tempestad aluviónica que podría ocasionar desastres, en el caso de no controlarse el tapón del pico del recipiente. Es decir, previenen que la gasificación del líquido debe salir del barril en forma controlada, para que la lluvia también sea controlada a las exigencias del tiempo y de la siembra. Esta manifestación es una formidable pista para seguir con otro estudio religioso más sistemático, para comprender que la cultura religiosa andina es «un patrimonio difícil de colonizar» (Arguedas; 1981), como lo es en toda sociedad de economía agraria.

Julio C. Tello, con el estudio del pensamiento religioso de San Pedro de Casta hizo el esfuerzo de mostrarnos la necesidad de integrar las preocupaciones antropológicas, arqueológicas e históricas para entender la sociedad andina de nuestro tiempo en su dimensión real. Por eso, logró plasmar la interdependencia de las tres disciplinas y muy especialmente de las dos primeras, así como cuando surgieron y formaron parte de la nueva ciencia antropológica. Su condición de andino y antropólogo le facilitó usar y comprender tanto la etnografía de los cronistas en asociación con el pensamiento religioso andino de su tiempo, como de los dioses del mundo andino registrados por Guamán Poma, Joan Santa Cruz Pachacutic Salcamayta, Inca Garcilaso y de otros cronistas hispanos, así como de la administración religiosa (documentos de la inquisición y de la extirpación de las idolatrías), con relación al proceso de la conquista y expansión colonial.

De la misma forma, fundó la revista *Inca*, órgano del Museo de Arqueología de la UNMSM, una publicación trimestral de los estudios antropológicos y arqueológicos, con la clara finalidad y preocupación de publicar el resultado de los diversos estudios sobre la población andina, como nos muestra la relación siguiente del contenido de los cuatro números del primer volumen que salió durante el año de 1923:

Nº I: ENERO-MARZO

- Pedro E. Villar Córdoba: Las ruinas de la provincia de Canta
- Rodrigo Hernández Príncipe: Mitología andina (Idolatría en Recuay de Huaraz)
- Luis E. Valcárcel: Tampu (como un pueblo precolombino de Cusco)

- Carlos A. Romero: Tincunaskuspa (el matrimonio de prueba en los Andes)
- *Julio C. Tello: Wira Kocha. Debate sobre los dioses del mundo andino:*
 - El fenómeno religioso relacionado con Wira Kocha
 - Los mitos cosmogónicos de las tribus forestales
 - Los mitos cosmogónicos andinos
 - Los dioses andinos
 - Las representaciones de los dioses en el arte antiguo peruano

Nº 2: ABRIL-JUNIO

- J. Frisancho: La propiedad agraria y el caciquismo
- R. Carrión: La mujer y el niño en el antiguo Perú
- E. Soler: Viaje arqueológico en Perú y Bolivia
- J.P. Aza: Machiguenga
- J.D. Anchorena: K'iopala
- C. Díaz: Kunibo
- F. Mostajo: Apuntes etnológicos
- Varios: Folklore: Zorro y Wachwa
- F.L. Herrera: Plantas y flores simbólicas de los Incas
- Carlos A. Romero: Festividades del tiempo heroico del Cuzco
- Anónimo: Tecnología Indígena
- *Julio C. Tello y P. Miranda: Wallallo*
- Editor: Fonética de la lengua kechwa.

Nº 3: JULIO-SETIEMBRE

- H. Kunike: El jaguar y la luna en la mitología de la altiplanicie andina
- C.A. Romero: ¿Quién fue el heredero legítimo de Manco?
- *Julio C. Tello: Wira Kocha* (continuación)
- F.L. Herrera: Nomenclatura indígena de las plantas
- Anónimo: Tecnología indígena
- Anónimo: Idolatrías de los indios wankas
- Anónimo: La despoblación del Perú
- C.A. Romero: Breves apuntes sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú
- P. de la Mata: Arte de la lengua cholona
- F. Mostajo: Apuntes etnológicos

Nº 4: OCTUBRE-DICIEMBRE

- T.A. Joyle: Pakcha
- Editor: Colegios de caciques
- T. Mejía Xesspe: Costumbres indígenas (distrito Toro de la prov. Unión, Arequipa)
- M. Jiménez de la Espada: El cumpi-uncu hallado en Pachacamac
- Gregorio Cangas: Miscegenación étnica

- José Frisancho: Orientación nacional y americanista de los estudios jurídicos en Hispanoamérica
- John C. Merriam: La cooperación internacional en la investigación histórica
- José D. Choquehuanca: De la biografía particular del indígena
- Max Schmidt: Los comienzos de la agricultura en la América del Sur
- A. Arca Parró: ¿Dónde vivían los chankas?

El objetivo principal de la revista *Inca* fue precisamente, como dice Manuel V. Villarán en el prefacio, la publicación de los estudios antropológicos nacionales destinados a la difusión del «pasado y presente de la raza nativa del Perú» en el ámbito de la historia, etnografía, lingüística, biología, psicología y sociología; debido a que para *«algunos pueblos de América, como la República Argentina, el conocimiento de sus razas autóctonas casi extinguidas, representa una satisfacción de curiosidad científica; para nosotros es un asunto de actualidad palpitante y de consecuencias inmediatas»*. Esta preocupación y posición aún hoy no ha perdido vigencia, sigue palpitante, porque *«el indio (andino) será una fuerza creciente, económica, social y política, cuyo valor y cuya dirección nos interesa conocer desde ahora, estudiándolo a fondo. La Universidad quiere llenar su deber aportando la contribución que le corresponde, en el campo de la ciencia, a estas graves cuestiones, eminentemente nacionales, cuyas proyecciones se descubren cada día con mayor claridad, en toda su vital trascendencia para la estabilidad y grandeza del país»*.

La cultura andina no solo ha crecido o se ha expandido sino, fundamentalmente, el hombre andino ha tomado las ciudades de la otrora colonia y ha configurado un nuevo rostro a la «gran Lima virreinal». De la «Ciudad de los Reyes» hoy ha pasado a ser recuperada como la «ciudad de los andinos», mediante los diferentes procesos de migración interna acentuados desde la década del cuarenta y convulsionados desde los años ochenta, denotados por los especialistas como un «desborde popular» o como un fenómeno social por el antropólogo Matos Mar (1988): «El nuevo rostro urbano: la forja de una identidad». Esta eclosión social y cultural andina ya fueron previstas en los años veinte por Villarán, cuando afirma: *«Se observa hace tiempo aunque lento, el avance de la marea indígena. Por ahora la raza carece de líderes. Pero cuando la sierra se acerque más a la costa y el mar, los núcleos sociales netamente indígenas, por ley natural, hallarán jefes propios, y bajo su dirección adquirirán nuevas orientaciones y mayor potencia»* (Idem: V).

Esta movilización social andina, dinámica y transformadora, con sus propios presupuestos culturales significó otra explosión sociocultural para la imagen pluricultural del Perú y muy especialmente para la gran Lima; como capital colonial y republicana es tradicional y moderna, resume y sintetiza el mundo imaginario del Perú andino, porque en ella se dan las manos el pasado palpitante con el presente cambiante para forjar el futuro paradigmático.

El traslado creciente de los diferentes rostros de los «Cristos Andinos»⁸ (cultos santorales) a la «gran Lima», sin dejar de ser «santos patronos» de los pueblos de origen, lo son también para los propios hijos-inmigrantes, integrados en «asociaciones provincianas»; se configuran así las propias identidades étnicas, como un signo y símbolo, a través de las fiestas patronales que se celebran en las peñas folclóricas de los conos norte, sur y centro, lugares de reproducción y difusión cultural religiosa como lo fueron los antiguos coliseos cerrados y hoy aún prosigue la Concha Acústica del Campo de Marte. Lima no solo fue tomada o cercada por los patronos culturales andinos, sino también el «Damero de Pizarro» y el Mercado Central fueron ocupados por los trabajadores y comerciantes de origen andino o provinciano; para lo cual, las «tradiciones andinas» nunca excluyeron lo foráneo o los nuevos elementos culturales modernos, tampoco constituirán una «traba» para el desarrollo. Pues así como lograron adaptarse a los nuevos retos de la colonia y de la república peruana, también vienen arraigándose a las exigencias del ritmo cultural urbano, a las reglas de la economía de mercado y al proceso de la globalización, sin perder su propia identidad y aportando con sus creaciones en beneficio de la sociedad en general.

Así como han logrado andinizar la cruz y los santos cristianos a imagen y semejanza del modelo de organización y simbología de los dioses andinos (según la lógica andina), como refiere la escritura hecha en la cruz principal de la cumbre de Markawasi: «Apu yaya, Jesucristo salvador de la humanidad, Apu Inca» (Foto 3). Al inicio fue instituido con el claro propósito de desplazar al «Wallallo Qarwancho» del sitio arqueológico de Markawasi y ahora, las acciones del antiguo dios se confunden u operan al igual que *Soqtakuri*, como el propio Tello pudo percibir los atributos de ambas divinidades andinas: «*Wallallo denominado también Wala Wala y confundido, a menudo, con Soxta Kuri (Soqtakuri, actual dios tutelar de Casta), aparece anualmente por el lado de la cordillera, unas veces en el mes de setiembre, y otras en octubre. Su presencia se anuncia siempre por furiosas tempestades y bramidos que son distinguidos entre los múltiples bramidos con que lo reciben los otros dioses de la región, principalmente por Wampu que es rival, y cuya residencia se halla en el gran peñón que lleva este nombre, y que se eleva majestuoso sobre la región de Huanza y Carampoma*» (1923: 512 y 513). Consecuentemente, también la cruz andina actual cumple similar función de los Aukillos, por eso, en el mundo andino las cruces, las capillas o las iglesias siempre ocupan las partes altas o lugares centrales de los antiguos santuarios precolombinos, las wakas o las wankas como espacios y receptáculos sagrados consignados

8 Señor de Muruway de Tarma, Señor de Wayllay de Lircay, Señor de Maynay de Huanta, etc. Los cuatro últimos santos patronos están emparentados al nivel de los «Hermanos Cristo» y se distribuyen el espacio de la sierra centro-sur andina formando una unidad cultural multirregional. Su organización jerárquica de mayor a menor y su función de patrón tutelar como benefactor o severo sancionador de los pueblos es semejante o se confunde con la organización jerárquica de los dioses andinos o de los apu wamanis de Waytapallana, Wamanrasu, Rasuwillka y Qarwarasu.

a los espíritus o los dioses omnipotentes y omnipresentes para proteger y beneficiar a las comunidades andinas.

Un hecho similar habría sucedido en el Bosque de Piedras de Acobamba (Huancavelica), asociado al sitio arqueológico de Rumi Wasi (del intermedio tardío), donde en una de las wankas se encuentra una cruz labrada en bajo relieve (Fotos 4 y 5), con el mismo propósito, desde la Colonia. Este bosque de piedras es la montaña sagrada que sirve de morada al principal Apu Wamani, tutelar de las estancias de Wallpa Wasi y Rumi Wasi; y en la memoria de sus pobladores subyace el mito de «Iskay Inti» (Dos Soles): en los tiempos antiguos, cuando existían los gentiles, éstos no podían morir. Entonces, Dios mandó el diluvio, sin embargo, los gentiles sobrevivieron en la cima de los cerros. Dios, enfurecido, esta vez mandó a «Iskay Inti» (Dos Soles). Al ver esto, los gentiles labraron las rocas de Rumi Wasi para poder esconderse y así sobrevivir. Pero no pudieron resistir ante la fuerza de los dos soles (Iskay Inti) y murieron «achicharrados». Así habría finalizado la generación de los gentiles, dando paso a nuestra generación.

Estas entronizaciones religiosas y otros problemas socioculturales suscitantes en la sociedad andina, seguramente hubieran sido abordados por Julio C. Tello, símbolo de la cultura andina.

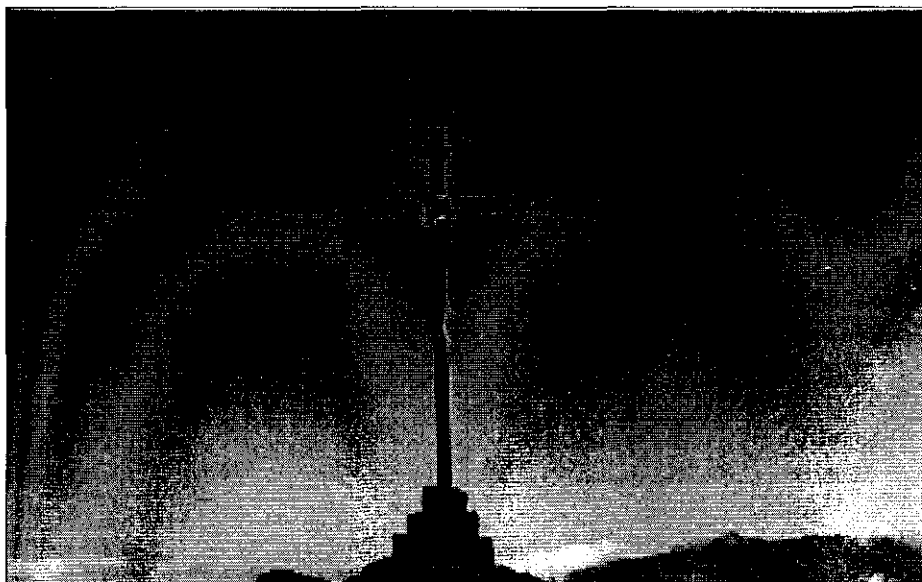


Foto 3. La Cruz de Markawasi, símbolo cristiano como otra opción más para la protección del pueblo de San Pedro de Casta, en hegemonía y competencia con los dioses andinos. Esta cruz tiene escrita en ambos brazos los epítetos de «Apu Yaya» (Gran Espíritu: Dios Andino) y de «Apu Inca» (Gran Inca: Gran Rey o Gobernante), y al centro ubican al Dios cristiano como «Jesucristo Salvador de la Humanidad».

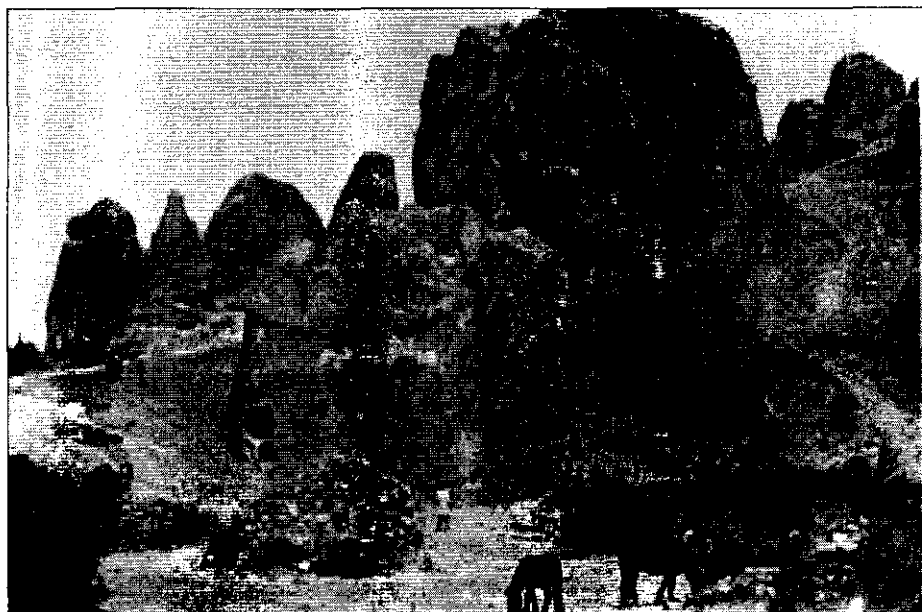


Foto 4: Las Wakas y los restos de la Iglesia en el sitio arqueológico del Bosque de Piedras de Rumiwasi (Casas de Piedra) en Acobamba de Huancavelica.



Foto 5: Una Wanka Sagrada con una cruz grabada en bajo relieve al igual que una hornacina circular, en Rumiwasi. Es la Paqarina.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

1981 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, México

1985 *Indios, mestizos y señores*. Editorial Horizonte, Lima

ARROYO A., Sabino

1987 *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. UNMSM, Lima.

ASTUHUAMÁN, César:

1998 «La ruta de los dioses y el adoratorio de Pariacaca», en *Sequillo* N° 12, Año VII.

FUENZALIDA, Fernando

1980 «Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moyas». En *Debates* N° 5, PUCP, Lima.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

s/f *Páginas Libres*. Peisa, Lima.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Siglo XXI, México.

PAREJA, Jessica

1999 «Estudios arqueológicos en la comunidad de Chacilla». En *Rev. de Antropología Runamanta* N° 1, UNFV, Lima.

MALINOWSKI, B.

1967 *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Edit. Sudamericana, Argentina.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1965 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, Lima.

MARTÍNEZ, Gabriel

1989 *Espacio y pensamiento. I Andes Meridionales*. Hisbol, La Paz.

MATOS M., José

1988 *Desborde popular y crisis del Estado*. Concytec, Lima.

ORTIZ, Alejandro

1977 *Huachichilí, cuatrocientos años después*. PUCP, Lima.

TELLO, Julio C.

1967 *Páginas escogidas*. UNMSM, Lima.

1923 *Revista Inca*, Vol. 1, N° 1, 2, 3 y 4. Lima.

VALCÁRCEL, Luis. E.

1985 «Inicios de la etnología en el Perú». En *Antropología en el Perú*, compilado por Humberto Rodríguez. Concytec, Lima.