

Comentarios

Axel Nielsen

CONICET, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Argentina

En este ensayo Gose propone que la concepción de los cerros como corporizaciones del poder político y la autoridad ancestral -muy difundida actualmente en los Andes- es un fenómeno colonial tardío (fines del siglo XVII), que reemplazó una concepción anterior, de raíz prehispánica, en la que estas facultades se atribuían a los antepasados como fundadores de la comunidad (*ayllu*) y creadores del patrimonio que garantizaba su bienestar. En esta cosmovisión temprana, los cerros no serían agentes en sí mismos, sino solamente testimonios o escenarios de la emergencia -o descenso- de los ancestros a este mundo, evento asociado a ciertos lugares (*paqarinas*) o geofomas, típicamente cuevas, manantiales, lagunas o las propias cumbres. La principal causa de esta transferencia de poderes de los antepasados a los cerros radicaría en la destrucción de las momias y su culto durante la extirpación de idolatrías.

La propuesta es particularmente relevante para la arqueología andina, puesto que la noción de que los cerros eran poderosas deidades o, específicamente, ancestros míticos de la gente, se ha convertido prácticamente en una verdad incuestionada en la disciplina. Estas interpretaciones, basadas en analogías históricas y etnográficas cuya validez este trabajo obliga a cuestionar, han sido aplicadas a todo el espacio andino, desde las tierras altas hasta la costa, y han sido proyectadas al pasado hasta épocas formativas, por lo menos. Quiero aprovechar la ocasión, entonces, para repasar algunos indicios materiales del culto a las montañas en tiempos prehispánicos.

Diría que hay por lo menos tres tipos de evidencias que sugieren que los cerros eran efectivamente objeto de veneración en muchas partes de los Andes antes de la invasión europea. En primer lugar se encuentran los testimonios de ascensos regulares a los cerros con fines rituales. Es harto conocida la costumbre Inca de efectuar ofrendas, que a veces incluían víctimas humanas (*capacocha*), en la cima de las principales montañas del imperio, sobre todo del Kollasuyu. Esta práctica dejó como testimonio la construcción de numerosos santuarios de cumbre además de caminos, tambos y otras instalaciones logísticas. Ninguna población anterior parece haber conducido actividades comparables en semejantes contextos, aunque algunos indicios sugieren que en ciertas regiones se realizaban ofrendas en cumbres de menor altura, más relacionados con los espacios

residenciales y productivos. Así lo sugieren, por ejemplo, las ofrendas de rocas blancas (ceniza volcánica) y verdes (generalmente mineral de cobre), y de cuentas confeccionadas con estos materiales, que se encuentran a menudo sobre elevaciones de mediano porte en la Quebrada de Humahuaca y Puna de Jujuy (Argentina), ofrendas que también parecen haberse realizado en portezuelos montañosos y que datarían de los siglos anteriores a la expansión Inca.

Un segundo indicio de veneración a los cerros en contextos prehispánicos, posiblemente pre-Incaicos, está dado por la orientación de estructuras de carácter ritual, que en algunos casos estarían “señalando” a montañas prominentes, tal vez involucrándolas en la actividad ceremonial. Casos paradigmáticos son los vanos de las chullpas y los sitios de muros-y-cajas del Período Intermedio Tardío en el desierto de Atacama (Chile) que se encuentran orientados hacia los cerros más destacados de la orografía regional (Berenguer, 2004; Berenguer, *et al.* 1984). La distribución acotada de este fenómeno lleva a pensar en formas religiosas de alcance local, lo que sería consistente con la marcada regionalización de las prácticas y la cultura material que caracteriza esta época en gran parte de los Andes.

El tercer tipo de referencia material a los cerros en contextos rituales es de carácter icónico, se trata de estructuras o diseños que imitan su forma. Interpretaciones de este tipo han sido propuestas en relación a estructuras monticulares muy diversas, desde plataformas y pirámides, hasta túmulos funerarios y apachetas. A mi entender este argumento es débil cuando no está acompañado de otros elementos de juicio, pero a veces se invocan similitudes más complejas. Así sucede con la pirámide escalonada de Akapana y su red de acueductos subterráneos (Tiwanaku, Bolivia), interpretada como representación de una montaña sagrada y las aguas que brotan de su interior (Kolata, 1993). En algunos casos las semejanzas son indudables, como sucede en un alero del Cerro Cuevas Pintadas (Salta, Argentina) donde los antiguos pintores dibujaron el contorno de los cuatro cerros que dominan el horizonte del lugar, sin omitir sus asimetrías y otros detalles. Cabe notar que ambos ejemplos corresponden al primer milenio de nuestra era.

Tomados en conjunto, creo que estos indicios no dejan mayores dudas sobre la antigüedad prehispánica de la veneración a los cerros, al menos en ciertas regiones. Las ofrendas asociadas podrían entenderse como formas de comprometer por anticipado sus favores dentro de la lógica de la reciprocidad. Esto implicaría pensarlos como deidades o *wak'as*, capaces de relacionarse socialmente con los seres humanos, una conclusión que no parece demasiado aventurada teniendo en cuenta la frecuente atribución de facultades personales a

elementos del mundo natural en las cosmologías andinas. Podría objetarse que la devoción y las ofrendas no estaban dirigidas a los cerros *per se*, sino a ciertos accidentes dentro de ellos (*paqarinas*) o a otras entidades accesibles a través suyo, como los ancestros u otros habitantes del mundo interior o *ukhu pacha*. Sin desechar la importancia de evaluar estas alternativas en cada caso, creo que los ejemplos mencionados en el párrafo anterior aluden a las montañas como totalidades, ya sea como entidades geológicas (capaces de dispensar agua) o como unidades perceptivas (siluetas). En cualquier caso, no deberíamos llevar demasiado lejos nuestra voluntad de individualizar los interlocutores de estas prácticas, ya que las agencias que buscaban movilizar pudieron estar distribuidas en una red de seres que incluían -entre otros- a los ancestros míticos, sus *paqarinas*, y los cerros cuya gran visibilidad recordaban aquellos eventos a todos los habitantes del territorio.

Establecer qué facultades y disposiciones específicas se atribuían a las montañas sin apelar a la analogía histórica-etnográfica requeriría un análisis semiótico de los gestos rituales y las ofrendas. La tarea sería difícil y los resultados no podrían estar exentos de ambigüedades. Sin ahondar en el tema, pareciera haber considerable variación en estos aspectos (lo que no es sorprendente), aunque algunos elementos asocian recurrentemente los cerros con el agua y con los minerales (p.ej., las ofrendas de *Spondylus* y de minerales de cobre). Más difícil sería evaluar a partir de evidencia materiales exclusivamente si se les concebía como antepasados o como corporizaciones del poder político. Cualquiera fuera el resultado, creo que la búsqueda de conexiones de este tipo sería un ejercicio saludable para la arqueología. Más allá de la validez particular del argumento de Gose, entonces, celebro su desafío ya que nos recuerda que -como cualquier otro aspecto de la práctica- la cosmología y la religiosidad cambian, son fenómenos históricos, al tiempo que nos obliga a los arqueólogos a revisar críticamente con qué evidencias específicas contamos al realizar inferencias sobre estos temas.

* * *

Andrew Redden
University of Liverpool, Inglaterra

The sacredness of the Andean landscape for the peoples who inhabited it prior to, during, and subsequent to the Spanish conquest and colonization of the region has long been taken for granted.

Mythological texts gathered and documented by informants to Catholic priests or other colonial administrators foreground the relationship between Andeans and powerful deities that were intimately linked to prominent features of the landscape. The *Huarochirí Manuscript* (Salomon, 1991), collated on the instructions of the extirpator Francisco de Ávila, for example, is perhaps the most famous of these texts, recounting the story of the ascendancy of the powerful mountain deity Pariacaca and the subjugation of numerous ethnicities (and other rival deities such as Huallallo Caruincho) to his cult. At first glance, his association with the very mountain of the same name is so intimate and complex that the reader might be forgiven for thinking that the mountain and the deity are one and the same. Yet all is not as it seems: Pariacaca may have become the mountain but he certainly did not begin as one.

In successive works Peter Gose has constructed a persuasive argument to problematize this tendency to accept uncritically the belief that the most powerful Andean deities or *huacas* were, and always had been, mountains. This article “Cerros, Kurakas, Momias” forms the capstone of earlier works such as his book, *Invaders as Ancestors* (Gose, 2008) and his preceding articles such as “Mountains Historicised” (Gose, 2006). The patron deities of Andean ethnic groups or *ayllus*, he argues, were not originally mountains but were mummified ancestors, placed in caves and venerated as the source of continued life and fertility of the *ayllu*. The landscape did not cease to be sacred, as the first ancestors had travelled from their points of origin, “dawning points” or in the words of Gose: “maximal paqarinas”, through the earth or through the air to “secondary paqarinas”-often “large lakes [...] from which they further dispersed”-. They would emerge in their locality from various points in the landscape; some from springs, some from the bases of trees, some from caves in mountains, others from lakes. Gose’s point is that the ancestors of a community always came from elsewhere, travelling along an “itinerary” and, crucially, mountains were neither the only paqarinas in these sacred itineraries, nor were they the most important. Rather, the site of a paqarina was marked by a shrine in which the relics of the ancestor (the mummified remains) or an effigy would be contained. Such shrines would become important religious sites for the communities who claimed descent from this ancestor and the cult of the mummy was often directed by and invested in the person and authority of the *kuraka* or leader of the community who was responsible for its well-being and continued reproduction through reciprocal ritual obligations.

With the onset of the extirpation of idolatry as evangelization campaigns gathered momentum in the sixteenth century and as an

official institution during the seventeenth-century, the destruction of shrines and ancestor relics increased significantly, and it is only at this point, argues Gose, that the sacredness of paqarina or a *mallqui* (mummified ancestor) transferred to the mountains that assumed the powers that would have originally been attributed to ancestor deities. Gose presents evidence to demonstrate how mountains emerged as opponents to Christian cults in specific communities, wreaking destruction on church-based towns for damaging the fragile reciprocal balance between communities and their patron deities. Analysing the case of Apoparato and his priestess Juana Ycha, Gose also demonstrates how relationships between deities and their communities (and even their personal leaders) could deteriorate to the point where they became destructive.

Gose's argument is an original and important corrective nuance to our understanding of how relationships between Andean peoples and their patrons developed, (or in some cases) deteriorated, and transformed due to the pressures of Inca and then Spanish imperialism. The thesis is tightly constructed, and well-evidenced and, as a result, is highly persuasive. As with every good academic proposition, it should hold fast even when put to the test and what follows, therefore, will test his theory by analysing other examples of interaction between Andean peoples, Spaniards and patron deities in the framework that Gose provides.

In his chronicle of the Augustinian order in Peru, Antonio de la Calancha describes a hostile engagement between a friar named Juan Ramírez (d.1608), who was working as a missionary in Huamachuco in the northern Andes during the latter half of the sixteenth century, and a group of indigenous Andeans to whom he was ostensibly ministering. Calancha describes how fray Juan:

salía por los campos, unas vezes en busca de los Indios para dotrinarlos, otras para recogerlos, i muchas para divertirlos de los lugares de sus adoratorios y pacarinas, i ya sabia, que el no venir los Indios el dia q les señalava, de buelta no los ocupava su labrança, sino su idolatria (Calancha, 1638: 391).

On one such occasion, fray Juan, acting either on divine impulse or on information he had been given by certain members of the community, (Calancha suggests both as possibilities) climbed a nearby mountain, where, close to the summit, he found a shrine containing an idol. He removed the idol and proceeded to carry it down to the town but encountered a group of Andeans who were on their way up the mountain to the shrine to venerate the deity. As might be expected, an argument ensued in which the Andeans demanded the return of their

deity while Ramírez refused to hand it over. According to Calancha, the Andeans snatched the idol from the friar and proceeded to attempt to assuage the anger of the deity: “le decian ternuras, i le pedian contra el bendito Sacerdote castigos” (Calancha, 1638: 391). This infuriated the priest who, Calancha writes, was filled with the zeal of Elijah and called down the wrath of God on the Andean idolaters. This, in turn, provoked the anger of the Andean worshippers who, “cogiendo palos los unos i piedras los otros, le molieron a palos, i le quebrantaron con piedras dandole bofetadas i cozes los que no tenian a mano piedras o palos” (Calancha, 1638: 391).

This particular passage can say a great deal with respect to interactions between Andeans, Spaniards, and divine or preternatural entities and is one which I have briefly analysed elsewhere (Redden, 2016: 48-49). It is also an example which might be applied directly to Gose’s thesis and be found to support it. In this particular case, the Augustinian friar aimed to divert his Andean parishioners away from the places where there were shrines or *paqarinas*, and these are mentioned specifically rather than devotion to any particular mountain or even mountains in general. The focus of the friar’s efforts was the shrines, the *paqarinas* and the material representations of the deities that his parishioners were continuing to worship rather than the mountains themselves. In this case, fray Ramírez climbed the mountain merely to reach the shrine in which he found the idol. The mountain was a means to an end rather than an end in itself and did not become anything more than an important part of the landscape – the backdrop to what was to follow. Once he had removed the idol he felt he was able to descend the mountain without further ado. Similarly, the Andeans whom he encountered climbing the mountain were doing so in order to worship at the shrine rather than to venerate the mountain itself. Thus, it was not the mountain that was sacred as such; rather, it was the deity that inhabited the summit that was the focal point of worship (or, in the case of the friar, the focus of attempted destruction).

Approximately a century later, in 1675, two Jesuits, Sebastian Valente and Juan de Aranzeaga, described how they were told of a shrine at the summit of a mountain overlooking the township of Santo Domingo de Guasta. The shrine contained a child-sized idol in human form and worshippers left offerings and sacrifices there. The Jesuits, together with an entourage of Christian Andeans (and less committed Andeans as well) destroyed the idol and began to say Mass to expel the devil whom they believed to be present and to whom they believed the shrine was dedicated (Redden, 2008: 133). According to their account, the devil (or the entity to whom the shrine belonged) resisted

the Christian rite and sent a hail-storm accompanied by mini-tornadoes to drive them from the shrine and from the mountain top. The Jesuits completed the liturgy, nonetheless, and subsequently, they write, the storm abated; after which, they completed the ceremony with the veneration of the cross (Redden, 2008: 133).

Once again, in this example Gose's theory is borne out. Rather than being the object of worship, the mountain was merely the place where worship took place. It was the location of the shrine which contained the idol and from where local Andeans worshipped the rising sun. The colonial process of extirpation of idolatry focussed on the shrine and the idol rather than on the mountain. Even when a sudden storm struck and was understood by the Jesuits as an attempt by the devil to drive them back, this squall was not directly attributed to the mountain itself; rather, it was attributed to the devil or deity that inhabited the shrine. The Jesuits were battling with the entity rather than with the mountain itself. If this was understood by the Jesuit priests, there is little doubt that this was also understood by the Andeans there present.

With regard to the deteriorating relationship between ancestral deities and their communities such as the one between Juana Ycha and Apoparato described and analysed by Gose, there are similarly numerous examples. One such was documented in 1613 in an annual letter sent to Rome by the Jesuit provincial of Peru. Missionaries to the Central Andean highlands had recorded a phenomenon amongst the indigenous Andeans whom they heard confess. According to the Jesuits' summary, the devil had been appearing to them and inviting them to join him in hell. Rather than being a place of torment, he told them, it was "a land of plenty in which there was much to eat and drink" (Redden, 2008: 123-4). Once there, if they were not enjoying themselves with him in that land of plenty, they could always return if they so wished. The difficulty came when he informed them that in order to get there they would have to hang themselves. It was not all down to free choice, however; one woman who refused to join the feast was thrown to the ground with great violence and was dragged off until she called out the name of Jesus causing him to release her and to disappear (Redden, 2008: 124).

As with the other cases mentioned above, this particular episode is one that can be interpreted in numerous ways. With respect to Gose's argument, however, we should dwell on one crucial misunderstanding between the Jesuits and their Andean congregations: the appropriation and use of the Quechua word *ucupacha*, or "earth below" (lit. the underworld), for "Hell". It was not, as it was in Christian tradition, a fiery place of eternal torment; rather,

it was a place where new life germinated and, as such, it was intimately connected with the ancestors, from whose dried husks the seeds of new life came (Salomon, 1995: 340-341). The feasting that was to take place in the underworld was part of the reciprocal obligations that an ancestor deity had with respect to his or her *ayllu*. Nevertheless, it was clear to the woman who refused to go that the relationship had transformed into one that was inherently destructive. Just as Gose says with regard to Juana Ycha and Apoparato: "it was less reciprocity breaking down than it shifting into a negative mode in which the ancestor asserted the relationship punitively". In this case too, these circumstances "destabilised the deity's behaviour" and provoked its rejection as the woman victim of his wrath turned to the Christian deity for protection.

In sum, Gose has presented an extremely important and highly persuasive corrective to common understanding of the transforming relationships between Andean peoples, their deities and the surrounding landscape during the colonial period. While the evidence that Gose himself provides might well be deemed sufficient to convince a reader, he has nonetheless offered a framework that can be tested against other cases in the colonial records. As we can see, from the few cases discussed briefly here, this is an argument that appears to hold.

* * *

José Luis Martínez C.

Universidad de Chile, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Chile

Peter Gose aborda, en este artículo, algunas de las consecuencias que tuvieron los procesos de evangelización y, en especial, de extirpación de idolatrías entre las sociedades andinas a partir sobre todo del siglo XVII. La proposición del autor es que es posible identificar varias transformaciones simbólicas, espaciales y políticas que van más allá de lo estrictamente religioso; y que reorganizaron igualmente este último aspecto, como el culto a los cerros. Se trata de consecuencias que aún están poco estudiadas y cuyos efectos se advierten hasta la actualidad. En lo metodológico, es un texto que enfatiza las transformaciones históricas de las sociedades andinas, entendiéndolas como procesos movidos por esas mismas poblaciones, activas y reactivas ante su contemporaneidad.

El texto que comento está organizado en torno a dos hipótesis principales y una secundaria: a) el cambio de las bases de poder y

autoridad de los *kurakas* y *mallkus* por una pérdida de su legitimidad religiosa y simbólica, y b) el fin del culto a los antepasados y su reemplazo por el culto a los cerros, organizados en una nueva espacialidad tensionada entre “pueblo-iglesia-espacio católico” / “Cerros/espacio exterior idólatra”. Una tercera hipótesis, menos desarrollada, cierra esta trilogía: c) el ciclo mítico o la narrativa sobre humanidades anteriores cuyos restos permanecen en el paisaje andino, los *chullpas* o *gentiles*, tendría también un origen colonial o, al menos, una significativa transformación en ese período.

Las tres hipótesis son demasiado interesantes y desafiantes como para no tomarlas en cuenta, revisarlas, y discutir las. Al menos la segunda y tercera afectan supuestos ampliamente utilizados en las investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas que todos realizamos. Estoy convencido que ellas contienen variados aspectos que pueden hacernos pensar algunos procesos desde nuevos ángulos. Y debo reconocer que, en cuanto terminé de leer su texto, me sentí enormemente presionado a revisar mis propias fuentes y preconcepciones. Siempre es grato ser cuestionado y este artículo tiene mucho de ello. Mis comentarios irán, sobre todo, en la idea de problematizar estas hipótesis básicamente con materiales sobre las sociedades aymaras del sur andino y, eventualmente, con algunos otros antecedentes provenientes de los Andes centrales.

Veamos más en detalle estas hipótesis:

En la medida que se destruyeron las momias de los antepasados y muchos de los lugares donde se les rendía culto, así como se reprimió a los especialistas religiosos, las prácticas rituales colectivas fueron siendo sustituidas por rituales individuales (sanación, augurios personales, entre otros). Esto golpeó fuertemente las bases de la autoridad y legitimidad de las autoridades étnicas y políticas tradicionales que estaban sustentadas en parte, en un vínculo privilegiado de mediación entre esas mismas autoridades, los ancestros fundadores de los cuales ellas descendían, y las divinidades locales y en la dirección de esos rituales colectivos. Genealogía de los linajes y comunidad serían en esta propuesta las bases del ayllu andino. En la propuesta de Gose, este proceso paulatino de desprestigio y transformación puede advertirse con claridad en la sierra central peruana ya a mediados del siglo XVII. Se trata de un largo camino de transformaciones que culminó con el desplazamiento definitivo de los señores étnicos.

¿Qué decir al respecto? En primer lugar, una cuestión de temporalidades. En el altiplano aymara, las prácticas de continuar depositando a las momias de los antepasados y sacándolas para algunas fiestas, parecen haber continuado al menos hasta mediados de

ese mismo siglo XVII. En la localidad de Ayllu Soraga, por ejemplo (en lo que fue la confederación de Killakas, Asanaque, Sevaruyos, Aracapis y Huruquillas), los comuneros utilizan actualmente tres pares de qeros (vasos usados para los brindis rituales) de madera que un arqueólogo sacó recientemente desde unas cámaras subterráneas ubicadas bajo el pueblo actual. Los pares formaban parte de los ajuares, respectivamente, de tres momias (hoy lamentablemente desaparecidas). Uno de esos pares de qeros es claramente inkaico y los otros dos son de factura colonial. El par que actualmente los comuneros llaman “Kalisa” tiene iconografía probablemente del siglo XVII (Mora y Goytía 2016). Esto sugiere que las prácticas del culto a las momias continuaron en la zona hasta avanzado el período colonial. De hecho, las momias de Ayllu Soraga no fueron destruidas por los extirpadores. Pärssinen (2005, 147) proporciona un dato similar para otra tumba subterránea, en las cercanías del sitio Mayachullpa (actual Pacajes, Bolivia), que muestra evidencias de uso en las primeras décadas del período colonial. Es muy posible que se sigan encontrando otros antecedentes como éstos que permiten pensar que los procesos de evangelización y extirpación de idolatrías tuvieron distinta extensión e intensidad en los Andes de los siglos XVI y XVII.

Pero la hipótesis de Gose acerca de la pérdida paulatina de prestigio y autoridad de los kurakas o mallkus, merece ser considerada con atención. Es cierto que ese proceso ya había sido estudiado por distintos investigadores (el trabajo más clásico es el de Spalding, 1974). En 1639 los campesinos del ayllu de Pocoata (Charcas), presentaron un juicio contra su señor étnico, el mallku don Francisco Ayra de Ariutu, demostrando efectivamente un aspecto del proceso descrito por Gose (Platt et al., 2006, 757). Por su parte Hidalgo (2004, capítulo 17) ha mostrado cómo fueron los propios comuneros del cacicazgo de Pica (Tarapacá), los que lucharon para expulsar a sus caciques durante el siglo XVIII. El aporte de Gose es que entrega nuevas perspectivas esta vez desde el ámbito de las rupturas de los vínculos religiosos y de las bases rituales de las legitimidades de las autoridades andinas. Es cierto que en todo esto hay que proceder con cierta cautela porque, insisto, no se trató de procesos homogéneos que afectaron a todas las autoridades, sus colectivos y sus prácticas por igual, pero enriquece nuestro conocimiento respecto del impacto de la evangelización sobre los sistemas políticos andinos.

La segunda hipótesis plantea que la evangelización se apoyó fuertemente en la fundación de pueblos de indios y en la construcción de iglesias en su centro. Esto habría generado una nueva espacialidad significativa, en la que el espacio “exterior”, en el cual se encontraban inicialmente las momias, lugares de culto y los cerros, se fue

transformando en el lugar de las divinidades andinas, desalojadas de los centros poblados. En tiempos prehispánicos los cerros habrían sido reconocidos y/o reverenciados en tanto eran el lugar de una *paqarina*. En este proceso, de acuerdo a Gose, los cerros fueron adquiriendo una mayor presencia sagrada, llenando el vacío dejado por la destrucción de las momias y sus “mochaderos”. Siempre de acuerdo a esta hipótesis, durante este proceso se empezó por primera vez a denominar como *Apus*, *Wamanis*, *Mallkus* y otros títulos a los cerros. Los cerros pasaron a ocupar, entonces, una doble posición: por una parte, como divinidades sustituyentes de los antepasados reprimidos y destruidos y, por otra, como autoridades (de allí los apelativos de poder) encargadas de lo colectivo. El actual culto a esas entidades, entonces, sería de origen colonial. Gose arguye como base para esta propuesta, no haber encontrado en las fuentes de extirpación de idolatrías (salvo en un caso, el de *Apoparato*, en *Pomacocha* en 1650), otras referencias a que los cerros como tales fueran considerados como divinidades. En ese mismo proceso, y siempre siguiendo al autor, los cerros fueron expresando cada vez más una nueva territorialidad significativa que, a su vez, habría sustituido a la espacialidad anterior, basada en las *paqarinas* (un lugar y no un espacio) y en los lugares donde estaban las momias de los héroes míticos fundadores.

Esta hipótesis tiene dos aspectos que me interesa revisar. La temporalidad del culto a los cerros, y la ruptura espacial entre las comunidades, sus pueblos de indios y el paisaje sagrado que los rodea. Pensar la propuesta de Gose sobre la temporalidad, obliga a identificar materiales previos que puedan demostrar que ese tipo de culto existía antes de la invasión europea a los Andes o, al menos, que ya formaba parte de aquello que los evangelizadores buscaban destruir.

En el sur andino hay bastantes evidencias arqueológicas que sugieren fuertemente que el culto a los cerros como entidades divinas ya era activo antes incluso de los inkas. En la localidad de *Toconce* (en la cuenca del río *Loa*, Región de *Antofagasta*, Chile), hay un conjunto de estructuras de piedra, o *chullpas* (no todas funerarias necesariamente) de las cuales el 100 % orienta sus vanos hacia las cumbres de los cerros cercanos (Aldunate y Castro 1981, 133). Se trata de estructuras con fechados entre 980 y 1210 d.C. (ibid, 138). Lo interesante es que están orientadas hacia cinco cerros distintos, sugiriendo que no se trataba solamente de un lugar específico (una única *paqarina*) sino de una espacialidad sagrada más colectiva. También destaca el hecho de que algunos cerros, como los volcanes *Paniri*¹ y *León*, concentran el 45.46% de las orientaciones de los vanos de esas estructuras, lo que plantea la posibilidad de que algunas de

esas cumbres fueran más importantes que otras, una suerte de jerarquía de entidades sagradas.

Hay, asimismo, varias referencias coloniales que dan cuenta del culto a los cerros como una práctica anterior a los españoles y la evangelización. Platt et al (2006) han publicado una muy copiosa colección de documentos relativos a la Confederación aymara de los Charkas, que reunía a los señoríos de Charka y Qaraqara, en el centro sur de la actual Bolivia. Entre esos documentos está la *Información* que mandó hacer el bachiller Hernán González de la Casa en 1590 (Archivo General de Indias, Charcas 79, legajo 19). En ella, el bachiller relata su experiencia con la *wak'a* de Porco, que fue a destruir después de haber recibido noticias de que en el pueblo de Caltama² “había una guaca y adoratorio”. Una vez llegado al lugar, el cura halló “cinco ídolos, uno llamado Porco de metal tacana a *devoción del cerro* y minas de Porco, y los otros llamados Cuycoma, Chapoti, Suricaba y Aricaba, *todos nombres de cerros* donde tenían minas y sacaban plata y plomo...” (Platt, et al. 2006, 184-185; f. 4r; énfasis mío). Me parece importante destacar que se trata de cerros proveedores de metales, no lugares donde estaban las paqarinas o las momias de los antepasados. Porco, en tanto que *wak'a*, era adorado por muchos grupos étnicos distintos: “Pues acudían en romería a la dicha guaca desde Cochabamba y todo el distrito de Charcas, Caracara, Yamparaes y Chichas y Yuras y Visisas y Asanaques y Carangas y Chuis” (f. 5v). Para los indios que defendieron por la fuerza a su divinidad, persiguiendo e hiriendo a flechazos al cura extirpador, se trataba de una divinidad protectora que les había dado victorias militares (f. 4v).

También Garcilaso se refirió, brevemente, a un cerro divinidad protectora entre otros grupos aymaras; esta vez el cerro Caquiaviri, en territorio de los Pakaxa (Pacajes actual). Allí, según el cronista, se refugiaron los indios para resistir el avance de Maita Cápac Inka: “A este cerro, por ser solo y por su hermosura tenían los indios por cosa sagrada y le adoraban y ofrecían sus sacrificios. Fuéronse a socorrer a él para que, como su dios, les amparase y librase de sus enemigos.” (1991 [1609], Libro III, capítulo II, 146).³

Como extirpador, González de la Casa se refirió, expresamente, a un culto prehispánico aún en ejecución, que tenía tanto la representación figurativa de las divinidades (ídolos), como los nombres de los cerros y los cerros mismos. Todo ello era *wak'a*. Se trata de una cuestión que Bertonio recogió acertadamente en su Vocabulario de la lengua aymara de 1612: “huaka: Ídolo en forma de hombre, carneros, etc. Y los cerros que adorauan en su gentilidad” (1984 [1612], 143; énfasis mío).

Nuevamente, como en el caso de Toconce, no pareciera que los cerros como divinidades estuvieran asociados únicamente a los lugares sagrados de las paqarinas o allí donde estaban las momias de los antepasados. En lo que hemos visto hasta aquí, su culto sobrepasaba largamente ese plano de las prácticas religiosas; y todos estos antecedentes muestran la evidencia de un culto a los cerros anterior y contemporáneo a la evangelización.

Detengámonos ahora un momento en la cuestión de los títulos de los cerros. Gose señala que es posible que su denominación como *Apus*, *Wamanis*, *Mallkus* u otros nombre similares, connotando un estatuto de respecto, poder y superioridad, surgiera a partir de la segunda mitad del siglo XVII, como resultado de la evangelización y, sobre todo, de la pérdida de prestigio de las autoridades tradicionales y de los antepasados. En 1588, refiriéndose al cerro Rico de Potosí, el cura de Paria, Bartolomé Álvarez señaló: “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” (Álvarez, 1998 [1588], 357, énfasis mío). Por su parte, Calancha, en 1608, refiriéndose al cerro de Quiquijana, señala que éste era llamado por los aymaras y los inkas como *Apo* Quiquixana, “que es lo mismo que el gran señor Quiquixana, cerro por quien los Ingas i Pallas en el Cuzco, i en Chuquisaca asta oy se lamentan, diciendo, que después que les falta Quiquixana, no tienen plata ni oro...” (Calancha, 1976 [1638], 301; *apud* Cruz, 2012). Y un testimonio de 1602, de Bartolomé de Cárdenas, señala que antiguamente también se llamaba *Capac Iqui* al cerro de Potosí, “que quiere decir rico señor” (en Bouysson-Cassagne, 2004: 73).

Quiero llamar otra vez la atención a los tiempos verbales de la construcción de estos enunciados. Todos ellos se refieren a prácticas tanto de un pasado anterior, al menos a tiempos de los inkas cuando no anteriores, como a una cosmovisión indígena que solo la extirpación de idolatrías lograba detener, en tanto que eran continuidad con ese pasado. Resumiendo, no me parece, al menos a la luz de los materiales arqueológicos y documentales referidos al altiplano aymara y a los grupos más meridionales, que el de los cerros sea un culto de origen colonial, surgido a raíz de los procesos de evangelización y de la extirpación de idolatrías.

Pero si bien me parece que hay antecedentes de que el culto a los cerros era anterior a la evangelización y que esas divinidades recibían efectivamente tratamientos de respeto y autoridad como una práctica habitual, en la hipótesis de Gose hay una segunda dimensión sobre la que llamé la atención: la ruptura espacial entre los nuevos espacios cristianizados (los pueblos con sus iglesias en la plaza y cementerios

aledaños y el paisaje sagrado que los rodea, considerado como un lugar de las divinidades andinas (cerros, manantiales, cuevas, etc.). Como el autor lo señala muy adecuadamente: “Thus, *reducción* and the extirpation of idolatry became intimately related, as Toledo himself had intended them to be”. Me parece que Gose apunta a un proceso al cual hay que poner atención y que nos permite entender algunos de los motivos por los cuales en tantos pueblos andinos actuales hay cruces que los “protegen” o que separan ambos espacios. Es claro, así, que la evangelización implicó también un cambio en las significaciones de los espacios. Es un proceso colonial sobre el cual debiera profundizarse mucho más.

Finalmente, la última de sus hipótesis propone que la ruptura de los linajes de los ayllus y de la continuidad que tenían con los antepasados fundadores, dio lugar a la emergencia de una nueva narrativa que daba cuenta de las ruinas y del pasado como algo disociado y diferente de las poblaciones evangelizadas. En otras palabras, el ciclo de los chullpas o gentiles que tradicionalmente los estudios andinos han asumido como parte de los sistemas de pensamiento andino prehispánico (forman parte, entre otras cosas, de la concepción de pacha como tiempo/espacio), también tendría un origen colonial.

Coincido plenamente respecto del impacto colonial sobre esa estructura mítica. El solo hecho de llamarlos “gentiles”, agregado a la evidencia de muchos rituales contemporáneos de evitación de los sitios con ruinas arqueológicas y otros antecedentes que sería largo incorporar, plantea claramente la eficacia del discurso evangelizador. Pero, nuevamente, me gustaría matizar. Los actuales chipaya (en el río Lauca) se definen como sobrevivientes de la salida del sol, anteriores incluso a los aymara, y en diversos lugares del altiplano hay pueblos que se autodefinen como chullpa puchu (“resto de gentiles”), o declaran ser anteriores al “tiempo de los inkas”. O poblaciones como los jalq’as (Sucre) que se piensan como gente con gran familiaridad con el ukhu pacha que tejen sus mujeres en sus axsus (Cereceda, 2006).

¿Una estructura mítica colonial o anterior? Digo una estructura, porque forma parte de los contenidos con los cuales se organizan semióticamente los conceptos andinos de pacha, en tanto que tiempo y espacio. A cada pacha le corresponde una determinada humanidad, considerada peligrosa, “demoníaca” (en términos actuales), habitante de tiempos oscuros. Y esa estructura está presente en el mito relatado por diversos autores coloniales y se reproduce en el mito colonial que ubicó a los inkas en el Paititi o en la selva, un espacio que ocuparon muchas humanidades derrotadas, como los chankas o los seguidores de Huallallo Carhuincho en el relato de Huarichirí.

Creo que, de lo que se trata aquí, es de qué posiciones simbólicas adoptan una u otras comunidades para construir sus identidades y con ello definirse y redefinirse. Un ciclo que puede reestructurarse constantemente, adaptarse a las nuevas circunstancias históricas que viven las poblaciones andinas. Hoy conocemos comunidades que se definen como originarias de la Modernidad, del tiempo de la dinamita y las carreteras...

* * *

Vincent Nicolas
Potosí, Bolivia

Si la finalidad de toda reflexión histórica es, en última instancia, cambiar y complejizar nuestra forma de mirar el mundo actual, entonces puedo decir que el artículo, provocativo hasta cierto punto, de Peter Gose logra este propósito. Efectivamente el autor propone una respuesta renovadora a una pregunta muy fascinante que persigue, desde hace mucho tiempo, los estudios andinos: ¿Qué pasó con la religión prehispánica en los Andes, después de la conquista y, en particular, después de la tan traumática (al menos según se cree) extirpación de idolatrías?

Anteanoche, primer viernes del mes de julio, hice entrega de una ofrenda (*q'uwwa*) a la pachamama de mi casa y me puse a invocar los consabidos cerros *mallkus* del entorno cercano y no tan cercano. Ella recibió, al parecer, de buen agrado los dos platos que se le había preparado y las libaciones hechas en su honor, lo cual me procuró cierto alivio. Pero, poco después, al día siguiente, leí el artículo de Peter Gose que me llenó de asombro, perplejidad y desconcierto. Quiero dejar en claro que estoy muy consciente que este ritual contiene un alto grado de sincretismo y no conlleva ninguna pretensión de purismo "andino-amazónico" por decirlo así. Pero lo llamativo del texto de Gose es que propone situar el sincretismo dónde generalmente no lo esperamos y repensar la historicidad de nuestros actos y palabras rituales.

El autor desplaza considerablemente el problema del sincretismo, tal como nos hemos acostumbrado a verlo. Muchos trabajos históricos o etnohistóricos han demostrado ya que la extirpación de idolatrías provocó no la desaparición del culto a los *wak'as*, como lo hubiese querido, sino su transformación en prácticas menos sospechosas, como, en particular, el culto a los santos (ver, por ejemplo, Rostworowski, 1992; Estenssoro, 2003). Por otra parte varios trabajos

de antropólogos han permitido evidenciar que la religión andina, al ser perseguida por idólatra, logró mantenerse retirándose del espacio público hacia un espacio mucho más privado (el patio, el corral, la casa) aunque con la desventaja de que sus dioses reciban una connotación cada vez más negativas en términos de *saqra* (malo) o *supay* (diablo) (Bugallo y Vilca, 2016).

La tesis de Gose es más radical en el sentido que plantea que el culto a los cerros no sería una supervivencia de la religión andina sino un producto (paradójico, pero producto al fin) de la extirpación. El autor parte de la abundante literatura que dejaron las autoridades eclesiásticas para recordar la fuerza y vitalidad, a principio del siglo XVII, del culto a los *malkis*, momias de los ancestros primordiales del *ayllu*, aspecto que ya no se verifica a fines del siglo XVIII. Según él, el poder político del *kuraka* o de la autoridad del *ayllu* (llámese como se llame) se veía reforzado por el culto a sus antepasados, los cuáles intercedían en distintos asuntos de la vida cotidiana (fertilidad agraria, batallas, etc.). La destrucción sistemática de estas momias habría provocado una suerte de metonimia que transfirió la sacralidad del cuerpo desecado y embalsamado del ancestro (entonces desaparecido) al lugar de su sepultura, a veces coincidente con el lugar de origen del *ayllu* (su *paqarina*). Al ser estas momias conservadas en lugares altos y destacados de las montañas, el poder de la momia habría sido asociado a la montaña misma que recibió entonces el apodo de *apu*, *malku*, etc., términos reservados a la autoridad política.

Según Gose, la política de reducción de Toledo tuvo por efecto y como meta de imponer la costumbre cristiana de enterar los muertos en el panteón de la iglesia y de romper los lazos entre los pueblos y sus ancestros momificados. Los cerros y los santos fueron entonces resignificados como los ancestros del *ayllu*, restando así poder y prestigio a los *kurakas* hereditarios cuya legitimidad se vio más que cuestionada por la población originaria, a partir del siglo XVIII, debido a su estrecha vinculación con el sistema de explotación colonial.

Sin embargo esta última conclusión es, quizás, la más discutible ya que el culto a la montaña no siempre parece haberse impuesto en desmedro del *kuraka*. Más al contrario, son conocidos los ejemplos de cerros que llevan el nombre de *kurakas* antiguos. Según el antropólogo Gilles Rivière, el Tata Sabaya (montaña sagrada de Carangas), representado bajo la figura de un San Martín de Tours, es también conocido como Martín Capurata Condorvillca, nombre del *kuraka* primordial que es considerado fundador el pueblo de Sabaya y título honorífico que ostenta aún hoy en día el cacique de Sabaya (Rivière, 2008). Si es así, vemos bien que la asociación ancestro-santo-montaña

ha podido contribuir a fortalecer la legitimidad de la autoridad originaria.

Más allá de abrazar o no las conclusiones de Peter Gose, hay que reconocer que su planteamiento abre una senda interesantísima que tendrá que ser profundizada mediante estudios de casos desde la historia y la antropología. Es interesante notar que, a pesar de su sólida experiencia de terreno efectuada en el Perú, el autor ha basado exclusivamente su argumentación sobre fuentes históricas aun cuando su conclusión pretende ser etnográfica. Esto se entiende por el hecho que la provocación que mencioné al inicio está dirigida, me parece, más a los antropólogos, naturalmente inclinados a creer en la ancestralidad de lo que observan, que a los historiadores, acostumbrados a considerar el carácter históricamente determinado de sus objetos de estudio.

Response

Peter Gose

First of all, I thank the commentators for their careful reading of my article and honest reactions to it. Redden's endorsement is certainly welcome but I also value the others' engaged but respectful disagreement. It is clearly my responsibility to make available in Spanish the book whose arguments the article brutally condenses. Hopefully their fuller version will be more convincing. What is encouraging is the agreement that we need more precise and careful inquiry into how Andean mountains fit into various historical regimes of practice. To be clear: I can accept that Andean mountains have long and continuously had religious importance. Where I differ from many is in insisting that several regimes of practice cross-cut that continuity and that mountains have not played the primary animating role in every one that they do in contemporary Andean life-worlds. Consequently, we have to examine the role that mountains actually play in each instance without automatically subsuming them all into a single undifferentiated and unbroken tradition of "mountain worship" based on ethnographic analogy.

The *capacochas* Nielsen invokes are an excellent case in point. Reinhard's spectacular discoveries and unquestioning commitment to the "mountain deity" thesis make it easy to overlook that *capacochas* were offered on but not necessarily to mountains, since they also occurred in other places (e.g. Titicaca). Mountains may well have been important points of access to the sun and lightning in the sky, or

subterranean volcanic activity and circulating water, without being animating agents in their own right. Primary historical sources on the *capacocha* tell us virtually nothing about mountain as alleged recipient deities but clearly identify drought and the Inca's health as motives. The *capacocha* was an imperial practice that rigorously separated its victims, priesthood and infrastructure from the local population (Reinhard & Ceruti, 2012: chs. 4-5), precisely those who should be most involved in "mountain worship" according to ethnographic analogy. It corresponds to a cosmos in which the Inka sovereign was the primary animator, even if it shares with other Andean regimes of practice a concern with large-scale hydraulic cycles. In short, the *capacocha* does not fit the model of contemporary mountain worship in the Andes.

Both Nielsen and Martínez mention the orientation of *chullpas* towards mountains. This fits perfectly with those mountains serving as *paqarinas* for the *ayllus* in question, whose hierarchical organization might mirror that of the mountains so indexed. As Isbell (1997) argues, *chullpas* indicate the arrival of *ayllu* organization. They were built to house the cult of mummified ancestors and so presuppose them as animators of the landscape, which they organized around *paqarinas*. Prehistoric iconography that treats mountains as sources of water is also entirely compatible with *paqarina* landscapes (see Gose, 1993) in which mummified *ayllu* ancestors, not mountains per se, were the animating agent. To substantiate his disagreement, Nielsen needs to show that mountains were not just passive conduits but actually had this active ancestral role. Similarly, the Porco "idols" that Martínez mentions were taken to the distant Caltama Valley where pilgrims continued to offer them sacrifices: they and not the mountain itself appear to have been the true objects of veneration (Gose, 2008: 166). On closer inspection, Álvarez' report that indigenous miners addressed the Cerro Rico as "Señor" also recedes into this pattern since it was not until 1599 that Arriaga finally extirpated the oracular *wak'a* on the mountain's summit (Platt, *et al.* 2006: 151-154), a more specific manifestation than the mountain itself and probably the "Señor" in question. Beyond Garcilaso, many Spaniards affirm that Andean people worshipped mountains, but provide such little detail that we do not know how or in what capacity (Gose, 2006: 30-33). When there is more detail, it usually turns out that ancestral mummies or statues located on the mountain are the real object of worship, as is the case with Álvarez' (Gose, 2008: 140-145, 165-169) and Redden's examples. Different conclusions are of course possible but what they require is placing reports of mountain worship in an archaeological or documentary context that shows them to be an important agent within

a specific regime of practice, not jumping straight to ethnographic analogy by a process of abstraction.

Ultimately, those who want to primordialize ethnographic patterns of mountain worship must do more than nominate decontextualized instances from the past. Given long-standing patterns of divine kingship in the Andes, they must clearly show that mountains occupy a paramount animating position in a set of politico-ontological relationships that concern the circulation of life. Since other agents such as the Inka and various provincial ancestors have also occupied that animating role, they must further show that mountains do so in their own right, and not as passive media for these other agents. Mummified ancestors and contemporary mountain lords compete for this animating role and are essentially redundant since both claim the same tutelary, ancestral relation to human communities, dispense health, life and fertility, receive sacrifices and veneration, act as owners, rulers and animators of the land, mediate with the outside, and have the same lordly titles. Coexistence is difficult because both seek the same position that only one can occupy. It is no accident, therefore, that mountains succeed mummies in time. This is, furthermore, exactly what *gentil* narratives tell us. So if scholars want to find mountain worship in pre-Columbian or colonial contexts where the cult of mummified ancestors was demonstrably present, they have a problem. The sources that show mummies playing this ancestral role are copious, detailed and coherent, as anyone familiar with Álvarez (1588), Arriaga (1621) or Duviols (1986) will know. By contrast, no comparable colonial source portrays mountains as animators in anything like the same detail. The early candidates are fragmentary and ambiguous at best whereas the plausible examples are late. Either these scholars must get busy in the archives to reverse this balance of evidence or they must soften the mutually exclusive relation between these regimes. I believe the latter is the only realistic possibility and therefore offer a few comments.

As the case of Pariacaca shows particularly well, when pre-Columbian ancestors fought to establish themselves as animators of a territory, their power infused mountains and catastrophically modified the land. In these struggles and the more routinized animation that follows, the land is in some sense a corporeal extension of the ancestor who resembles a contemporary mountain lord to that extent. What makes the resemblance superficial, however, is that the ancestor's primary embodiment is always more specific, concentrated and mobile, namely the sovereign's living body, mummy or statue (Gose, 2008: 167-73). The latter may be stored on a mountain that shares the ancestor's name and a lesser concentration of his vitalizing

energy, but it is derivative even when understood as a sentient being or the ancestor's petrified body. Seasonal worship of ancestors makes this clear because it addressed the mummy or statue, not the mountain, as the ultimate source of animation. But as my essay argues, it was a short and perfectly conceivable step for the land to envelop and claim for itself those previously separate ancestral forms. Despite its operational ease, however, this step was politically consequential because it meant the end of hereditary authority in indigenous society and its investiture in the land. This is the egalitarian revolution that took place in the eighteenth century Andean society.

Despite our evident differences over pre-Columbian mountain worship, I am grateful that Martínez brings up the question of mines, which animating mountains easily subsume but are more of a challenge for mummified ancestors. How, then, would mines fit into earlier regimes of animation? The early colonial Andean conviction that lightning deposits precious metals into the earth (Platt, *et al.* 2006: 169-70) is a good point of departure for discussion. Lightning had its own cult under the Inkas, so one could simply conclude that it animated mining and leave it at that. I do not find such autonomy entirely convincing, however. Just as contemporary mountain lords tend to subsume and appropriate lightning's power, so did a certain category of mummified ancestors in early- to mid-colonial times. Intrusive pastoral groups (*Ilacuzes*) who formed the upper moiety of the regions they conquered routinely named their ancestors after lightning (Duviols, 1986). Did such ancestors have a privileged role in the production of precious metal? The fact that Porco's statue was important not only in this regard but also as a guarantor of victory in war (Platt, *et al.* 2006: 192) would support the hypothesis. Clearly more research is needed but whatever the answer may ultimately be, mines must be part of the systematic inquiry I am trying to promote.

Martínez is absolutely right to insist that the temporality of the changes I address varied from one Andean region to another. In a fuller discussion of the relevant documentation I showed that an incipient version of mountain worship emerged as early as 1631 in one area, whereas the cult of mummified ancestors continued to 1751 in another (Gose, 2008: 179-180, 269-270). The extirpation of idolatry was itself a similarly regionalized and temporally intermittent phenomenon, which is why I think the decline of hereditary *kurakas* was ultimately a more important cause of this transformation. Despite the uneven transition to the current order, however, and the considerable variation within it, the renunciation of mummified ancestors and acceptance of Christianity was its universal and defining outcome. Thus, even the Chipaya who nominally claim descent from

the *chullpas*, actually worship shrines that connote church towers and mountains, and tell of their own conversion to Christianity by neighbouring Aymaras (Wachtel, 1990: 57-58, 220-222). Significantly, this normative conclusion comes not from the documentary record but contemporary Andean culture itself, specifically its reflections on its own past.

Nicolas mentions the fascinating case of Tata Sabaya in Carangas. This mountain lord animates and even temporarily erases the individuality of rotating cargo-holders in the community, lending some of them the title of *mallku* through which they exercise their authority. One of these cargos is even named *curaca*, and so recalls the hereditary *kurakas* of old. On this basis, Nicolas criticizes my emphasis on discontinuity, but Rivière similarly concludes his own study by noting the hereditary *kurakas'* eighteenth century demise and replacement by rotating commoner cargo-holders (2008: 94). Carangas' origin story further develops this point. Tata Sabaya is no *chullpa* but a mass-attending Christian, who (despite his participation in the founding of Potosí) nonetheless withholds knowledge of Carangas' mineral wealth from the Spaniards. Excommunicated after he jailed the local priest, Tata Sabaya and his entire town died and his body parts scattered across the territory of Carangas. Only after three Candelaria sisters appeared out of fire atop Mt. Pumiri and founded various Christian shrines and mining centres did Tata Sabaya's body recompose in a church (Rivière, 2008: 98-99). Thus, the apparent continuity of his authority was broken by a temporary death and the flaming apparition of the Candelaria sisters, a mini-*pachakuti* that underlines Christianity and mineral extraction as the land's new animating order. While not as strong as in the *gentil* narratives, there is still a muted critique of Tata Sabaya's disrespect of priests and miners here. For a time, the land had to consume his dismembered body, just as I argue all mountain lords swallowed the authority of ancestral mummies and hereditary *kurakas* who were once distinct from them. When Tata Sabaya's body reconstitutes itself in a church, Carangas' new authority system establishes continuity with its predecessor. The crucial point, however, is that only Tata Sabaya's primordial Christianity and belated submission to mining legitimate the continuity from hereditary to rotating forms of indigenous political authority. Indigeneity alone is insufficient. It is certainly the key thread of this continuity, but one that is nonetheless subordinate and conditional, as its various truncations demonstrate. In sum, Nicolas substantially mis-reads this case in presenting it as a simple, unbroken transmission of *kurakas'* power. Despite its unusual degree of continuity, which I happily concede, it comfortably joins the familiar

post-colonial configuration of mountain, Christianity and community-based democracy.

Once again it would seem that for my interlocutors, any continuity is enough to erase all change, no matter how manifest and systematic it may be. Rather than level demeaning charges of “Andeanism” that only lower the level of debate, I have tried to stick to the relevant empirical and methodological issues here. But there does appear to be a blockage in the discussion, one that is emotional and causes my approach to fail. Simply put, my analysis depresses many Andean scholars, as Nicolas honestly admits. My best guess is that it threatens a cherished and comforting assumption of an unbroken indigenous world. My intent has never been iconoclastic, however, since I deeply and enduringly love that world too, not despite but because of its subaltern scars and creativity. Thus, I have worked to coordinate my historical analyses with contemporary Andean people’s reflections on their own past, which similarly emphasize disjuncture and confirm the repudiation of an earlier, more hierarchical order. What my analysis undermines, then, is not contemporary Andean perspectives but a set of primordializing assumptions that external scholarship has introduced to their study. Solidarity with the Andean tradition allows me to feel more than a little bit of satisfaction in how the eighteenth century uprisings decisively democratized contemporary Andean communities despite their ostensible defeat. Those communities are not just traditional but also marvellously revolutionary in origin. The brilliance of Andean moiety and epochal thinking is that it allows for reconciliation of both impulses. This has to be the way forward for Andean scholarship as well, although it will evidently require a recuperation of revolutionary faith in some quarters.

Referencias

Aldunate, C. & Castro, V. (1981). *Las chullpa de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior, Período Tardío*. Santiago, Chile: Eds. Kultrún,

Álvarez, B. (1998) [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid, España: Ed. A cargo de Ma. Del Carmen Martín Rubio, Juan Villarías y Fermín del Pino; Ediciones Polifemo.

Arriaga, J. de (1621) [1968]. *Extirpación de la idolatría en el Pirú*. *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 209, 191-277. Madrid, España: Ediciones Atlas.

Berenguer, J. (2004). *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago, Chile: Sirawi Ediciones.

Berenguer, J., Aldunate, C. & Castro, V. (1984). *Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce*. En Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas.

Bertonio, L. (1984) [1612]. *Vocabulario de la lengua Aymara*. La Paz, Bolivia: ed. facsimilar, CERES-IFEA-MUSEF.

Bouysson-Beyssac, T. (2004). El Sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca, siglos XV al XVII. *Boletín de Arqueología PUCP* 8, 59-97. ISSN: 1029-2004.

Bugallo L. & Villca M. (comps.) (2016). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Calancha, A. de la. (1638). *Coronica moralizada de la Orden de San Augustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia*. Barcelona, España: Pedro Lacavalleria.

Cereceda, V. (2006). Mitos e imágenes andinas del infierno. En A. Ortíz (ed.), *Mitologías amerindias* (pp. 313-359). Madrid, España: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, N° 5, Editorial Trotta.

Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221-251. ISSN: 0341-8642.

Duviols, P. (1986). *Cultura Andina y Represión: Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías, Siglo XVII*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

Estenssoro J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad*. Lima, Perú: IFEA.

Garcilaso de la Vega, I. (1991) [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.

Gose, P. (1993). "Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water under the Incas". *Comparative Studies in Society and History* 35(3), 480-514.

Gose P. (2006). Mountains Historicised: Ancestors and Landscapes in the Colonial Andes. In P. Dransart (ed.), *Kay Pacha. Cultivating Earth and Water in the Andes'* (pp. 29-38). Oxford, England: Archaeopress.

Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.

Hidalgo, J. (2004). *Historia andina en Chile*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.

Isbell, W. (1997). *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocesual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin, United States of America: University of Texas Press.

Kolata, A. (1993). *The Tiwanaku: portrait of an Andean civilization*. New York, United States of America: Blackwell.

Mora, G. & Goytia, A. (2016). Los kerus vivos del ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(1), 47-60.

Pärssinen, M. (2005). *Caquiaviri y la provincia Pacasa. Desde el Alto - Formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz, Bolivia: CIMA Editores - Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia - Maestría en Historias Andinas y Amazónicas.

Platt, T.; Bouysse - Cassagne, T. & Harris, O. (2006). *Qaraqara - Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV - XVII)*. La Paz, Bolivia: Instituto Francés de Estudios Andinos - Plural editores - University of St Andrews - University of London - Interamerican Foundation - Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Redden, A. (2008). *Diabolism in Colonial Peru: 1560-1750*. London, England: Pickering & Chatto.

Reinhard, J. & Ceruti, M. (2012). *Inca Rituals and Sacred Mountains: A Study of the World's Highest Archaeological Sites*. Los Angeles, United States of America: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Rivière G. (2008). Amtat jan amtata... Caciques y mallkus dans les communautés aymara de Carangas (Bolivie). En A. de Vidas (ed.), *Jeux de mémoires - Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Paris, Francia: L'Harmattan.

Rostworowski M. (1992). *Pachacamac y el señor delos milagros: una trayectoria milenaria*. Lima, Perú: IEP.

Salomon, F. & G. Urioste (trans. and eds.) (1991). *The Huarochiri Manuscript*, Austin, United States of America: University of Texas Press.

Salomon, F. (1995). *"The Beautiful Grandparents": Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records*. In *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices: A Symposium at Dumbarton Oaks*.

Spalding, K. (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Perú: I.E.P.

Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima, Perú: Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de...; I.E.P. - I.F.E.A.,

Wachtel, N. (1990). *Le retour des ancêtres: Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, France: Édition Gallimard.

Notas

¹ El Volcán Paniri continuó siendo un cerro sagrado durante el período colonial, dándole un importante vínculo con lo sagrado y legitimidad simbólica a Tomás Paniri, el líder local de la rebelión tupamarista en la zona (Hidalgo, 2004).

² Ubicado en el límite entre los wisijsa y los chichas, en Charcas colonial.

³ En el texto quechua de Huarochiri se advierte esta misma figura de un cerro protector que es más que un lugar, es un wak'a, incluso pre inkaica. Me refiero al cerro Huillcacoto, en cuya cumbre se salvó un pastor, su llama y otros animales del diluvio (Taylor, 1987, RTH 3, 7-20). Más adelante Huillcacoto es descrito como un wak'a de "gran hermosura" (RTH 23, 43).