

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.20265>**DE 'CAMÉLIDO SAGRADO' A 'LLAMA DEMONIACA'****UNA REINTERPRETACIÓN RELIGIOSA COLONIAL EN LOS ANDES PERUANOS***DE 'CAMÉLIDE SAGRADO' À 'LHAMA DEMÔNICA'**Uma reinterpretação religiosa colonial nos Andes peruanos**FROM 'SACRED CAMELID' TO 'DEMONIC LLAMA'**A colonial religious reinterpretation in the Peruvian Andes***Ranulfo Caverro-Carrasco***(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)**juan.cavero@unsch.edu.pe***Francisco Espinoza-Montes***(Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú)**franciscoespinoza@uncp.edu.pe*

Recibido: 11/03/2025

Aprobado: 07/07/2025

RESUMEN

En el antiguo Perú, diversos animales y aves tenían una fuerte connotación religiosa, entre ellos el cóndor (*Vultur gryphus*), el halcón (*Falco peregrinus*), el picaflor (*Amazilia franciae*), el cuy (*Cavia porcellus*) y la llama (*Lama glama*). No obstante, fue la llama, un camélido de profundo significado simbólico en la cosmovisión andina, la que experimentó la mayor transformación cultural con la llegada de la colonia. Mientras que en la tradición prehispánica era considerada un animal sagrado y benéfico, en el imaginario colonial se le vinculó con los condenados, el incesto y los desvíos sexuales, lo que significó un proceso de reconfiguración ideológica. A pesar de esta imposición cultural, los indígenas no abandonaron por completo su visión original de la llama, sino que le dieron un nuevo significado al integrar elementos del cristianismo en un proceso de sincretismo religioso. Por su parte, los evangelizadores desvirtuaron muchas de sus expresiones al reinterpretarlas desde sus propios criterios cristianos. Como resultado, la llama se convirtió en un símbolo híbrido, fruto del choque cultural entre la cosmovisión andina y la perspectiva colonial. Este artículo analiza en profundidad este proceso de transformación religiosa de la llama en los Andes peruanos durante la época colonial, evidenciando cómo los discursos coloniales influyeron en la redefinición de un símbolo clave de la religiosidad andina.

Palabras clave: la llama. religiosidad andina. periodo colonial. sincretismo religioso. reinterpretación. misioneros.

RESUMO

No antigo Peru, vários animais e pássaros tinham uma forte conotação religiosa, entre eles o condor (*Vultur gryphus*), o falcão (*Falco peregrinus*), o beija-flor (*Amazilia franciae*), o porquinho-da-índia (*Cavia porcellus*) e a lhama (*Lama glama*). No entanto, foi a lhama, um camelídeo com profundo significado simbólico na cosmovisão andina, que experimentou a maior transformação cultural com a chegada da colônia. Enquanto na tradição pré-hispânica era considerado um animal sagrado e benéfico, no imaginário colonial estava ligado aos condenados, ao incesto e aos desvios sexuais, o que significou um processo de reconfiguração ideológica. Apesar dessa imposição cultural, os indígenas não abandonaram completamente sua visão original da lhama, mas deram a ela um novo significado ao integrar elementos do cristianismo em um processo de sincretismo religioso. Por sua vez, os evangelizadores distorceram muitas de suas expressões, reinterpretando-as de acordo com seus próprios critérios cristãos. Como resultado, a lhama se tornou um símbolo híbrido, resultado do choque cultural entre a visão de mundo andina e a perspectiva colonial. Este artigo analisa em profundidade esse processo de transformação religiosa da lhama nos Andes peruanos durante o período colonial, mostrando como os discursos coloniais influenciaram a redefinição de um símbolo fundamental da religiosidade andina.

Palavras-chave: lhama. religiosidade andina. período colonial. sincretismo religioso. reinterpretação. missionários.

ABSTRACT

In ancient Peru, various animals and birds had a strong religious connotation, including the condor (*Vultur gryphus*), the falcon (*Falco peregrinus*), the hummingbird (*Amazilia franciae*), the guinea pig (*Cavia porcellus*), and the llama (*Lama glama*). However, it was the llama, a camelid with deep symbolic meaning in the Andean worldview, which experienced the greatest cultural transformation with the arrival of the colony. While in pre-Hispanic tradition it was considered a sacred and beneficial animal, in the colonial imagination it was linked to the damned, incest, and sexual deviations, which meant a process of ideological reconfiguration. Despite this cultural imposition, the indigenous people did not completely abandon their original vision of the llama, but gave it a new meaning by integrating elements of Christianity in a process of religious syncretism. For their part, the evangelizers distorted many of its expressions by reinterpreting them from their own Christian criteria. As a result, the llama became a hybrid symbol, the result of the cultural clash between the Andean worldview and the colonial perspective. This article analyses in depth this process of religious transformation of the llama in the peruvian Andes during the colonial period, showing how colonial discourses influenced the redefinition of a key symbol of Andean religiosity.

Keywords: the llama. Andean religiosity. colonial period. religious syncretism. reinterpretation. missionaries.

Introducción

En la región de Ayacucho (Perú), la creencia en los *qarqachas* sigue estando muy difundida. Se dice que estas criaturas son personas incestuosas, tanto hombres como mujeres, que por las noches se transforman en llamas demoníacas, es decir en condenados intramundanos¹. En otras regiones de la sierra peruana, esta creencia también persiste, aunque con variaciones en el nombre: *qarqaria*, *jarjaria*,

¹ Los condenados intramundanos, son hombres y mujeres que se convierten en tales estando en vida, mientras que los extramundanos se transforman en condenados ya después de muertos.

karkarya o *karkar* en Huancavelica, Junín, Pasco y Yauyos (Lima); *qolqolia* en Huancayo; *tatarata* en Tarma; y *queslla*, *shapash* y *karkacha* en Áncash (Cavero, 1990).

Siguiendo la definición del sacerdote jesuita y antropólogo español Marzal (1985), quien trabajó durante mucho tiempo en el Perú, se entiende la religión como un sistema de creencias en torno a lo sagrado - incluyendo el panteón, las creencias sobre el mundo y el hombre- que implica la práctica de diversos rituales (de transición, festivos, entre otros), así como formas de organización y normas éticas.

Esta definición, de carácter más objetivo, se complementa con la propuesta del antropólogo norteamericano Geertz (2003), quien analiza la "dimensión cultural del fenómeno religioso" o la "religión como sistema cultural" desde un enfoque semiótico de la cultura. Dentro de este marco, Geertz enfatiza la dimensión subjetiva de la religión, sin dejar de considerar también sus implicancias objetivas.

De acuerdo con estas dimensiones de la religión, la llama, además de su importancia económica, social y militar en el mundo andino prehispánico, tuvo una fuerte connotación cultural y religiosa. Formó parte de las creencias sagradas y desempeñó un papel central en diversos rituales. En el contexto que nos ocupa, este bello camélido era considerado un animal sagrado y benéfico.

Sin embargo, a partir de la colonia, la llama comenzó a adquirir una nueva significación, asociándose progresivamente con los condenados e incestuosos. Este cambio implicó una reducción y distorsión de su significado original. Por ello, a este proceso de transformación lo denominamos el paso de "camélido sagrado" a "llama demoníaca".

Lo sagrado o "benéfico" se asocia con el bien y la pureza, que es poderoso y está relacionado con lo trascendente. En contraste, lo demoníaco o "maléfico" está asociado al mal, a la maldad, al daño, a la malignidad, a lo impuro, aunque también es poderoso. Ambas dimensiones, lo "benéfico" y lo "maléfico", conforman una dualidad ambivalente dentro del sistema de creencias sobre lo sagrado.

La transformación que sufre la llama puede entenderse en términos de sincretismo y reinterpretación religiosa. Refiere Marzal (1985) que el sincretismo es:

...la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persisten en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados (p.179).

En el sincretismo mencionado, nuestro interés se centra en la reinterpretación de elementos religiosos a través de un cambio de significado. Según Marzal (1985), existen tres tipos de reinterpretación: primero, se acepta el rito cristiano y se le asigna un significado indígena; segundo, se preserva el rito indígena y se le otorga un significado cristiano; y tercero, se adopta el rito cristiano, pero a su significado original se le incorporan nuevos significados.

Lo señalado por el antropólogo español -o sea, el sincretismo a nivel general de los elementos de dos sistemas religiosos y la reinterpretación a nivel de los ritos- consideramos que también es válido a nivel de los componentes más específicos de los elementos del sistema religioso. Nos referimos específicamente a la llama como un componente específico de las creencias y rituales andinos, al que también se le añade nuevos significados.

Por consiguiente, los objetivos de la investigación son: 1) Rescatar la importancia mágico-religiosa de la llama en los andes prehispánicos; 2) Analizar el proceso de transformación de la llama, de un animal doméstico benéfico a un animal maléfico, en términos de un caso específico de sincretismo y reinterpretación religiosa.

Las hipótesis de trabajo planteadas son: 1) La conversión de la llama, de un ser sagrado andino en un ser demoníaco, puede explicarse en términos de sincretismo y reinterpretación: a un elemento religioso indígena se le añade un significado cristiano (pecado cristiano, condenado, diablo, salvación, etc.); 2)

La creencia de que los incestuosos se convierten en “llamas demoniacas” (condenados intramundanos), habría sido inducida por la evangelización y la extirpación de idolatrías, ejerciendo luego una función de control social.

Por ser una investigación etnohistórica, la fuente oral proviene de la sierra centro-sur andinos: distritos de Quinua (provincia de Huamanga), Sarhua (provincia de Víctor Fajardo) y la ciudad de Ayacucho. Otros casos corresponden a información etnográfica que procede de las provincias del Cusco, de las alturas del altiplano, y del norte boliviano. En cuanto a las fuentes escritas, se han utilizado principalmente crónicas, destacando las de Ávila (1966) y de Guaman Poma (1980), que representan dos vertientes distintas de pensamiento. Igualmente, se revisó importantes trabajos de Marzal (1985), Valcárcel (1978, 1980), Duviols (1986), Flores Ochoa (1974), Burga (1988), Millones (1980, 2024), Cavero y Espinoza-Montes (2024), entre otros. El estudio abarca someramente el Perú prehispánico, y luego el período de la presencia española (sobre todo el segundo y tercer periodo de la catequesis).

El trabajo de investigación tiene tres partes. La primera, que resalta el destacado papel religioso de la llama en el antiguo Perú. La segunda, que trata de identificar una serie de elementos andinos que habrían influido en la visión de los misioneros sobre las creencias y ritos campesinos relacionados a la llama y que habrían provocado la reinterpretación. La tercera, que a manera de interpretación, busca enmarcar lo anterior dentro del objetivo y la necesidad misional de enfrentar las manifestaciones de la religiosidad andina, de afianzar la fe cristiana entre los indígenas y de lograr el control social.

La llama en la religiosidad andina pre-hispánica

Particularmente en la región de los Andes, las llamas (*chaura, cauro; waka, waqay; guacay o uacay*)², conocidas como “ovejas”, “carneros”, “corderos” por los primeros españoles que arribaron al Perú, jugaron un importantísimo papel en la civilización andina: junto con la papa y el maíz fueron privilegiados por algunos estudiosos, como elementos que originaron una eclosión revolucionaria en los Andes e impulsaron el surgimiento de las Altas Culturas.

Se dice que el centro originario de los camélidos sudamericanos está en las montañas rocosas de América del Norte. Su domesticación se atribuye a la meseta del Collao en el sexto milenio antes de nuestra era. En la sierra central, según Pozzi-Escott y Cardoza (1986), “las evidencias más antiguas de camélidos domesticados por debajo de los 3,888 m.s.n.m., están en Pikimachay (Ayacucho), en el periodo Chihua (6500-5100 a. C.) de restos a los que se les puede clasificar como variedades domesticadas...” (p. 21).

La llama (*lama glama*), a diferencia de otros camélidos, fue un animal domesticado y tuvo un gran valor económico y social (Valderrama y Escalante, 1983) y mágico-religioso³. Estuvo bajo el control del Estado Inca, quien hacía una redistribución adecuada según los sectores sociales y actividades realizadas. En el antiguo Perú, fue un elemento altamente positivo, purificador, un ser benéfico, se encontraba estrechamente vinculada a los dioses tutelares andinos y era muy apreciado y querido.

En general, en la religiosidad prehispánica, la llama está presente a tres niveles distintos (Cavero y Espinoza-Montes, 2024):

² Estos términos son imprecisos: en algunos casos los cronistas usaban para denominar a las llamas en particular y en otros casos a los camélidos en general.

³ La vinculación de la llama con la religiosidad andina prehispánica se encuentra desde Cupisnique (1000 a. C.); Nazca (100-800 d. C.); Chiribayas, Moquegua; Wari, Ayacucho (800-1200 d. C.) hasta los Incas. En el primer caso se hallan entierros de estos camélidos sacrificados en capas Cupisnique, un periodo de influencia serrana en la costa norte (Murra, 1970). En el segundo caso es interesante hallar a dos llamas representadas en las famosas “líneas de Nazca”. Respecto a Wari, vemos que: “Junto con la ciudad de Wari, aparece una divinidad de neta influencia tia-wanakense, al lado de la cual hay representaciones de camélidos, quinquas y graneros, agregados por los ayacuchanos al Dios altiplánico; estos símbolos nos indican que la actividad ganadera es incluida en los diversos mecanismos de control ideológico que utilizan esas clases dominantes...” (Pozzi-Escott y Cardoza, 1986, p.122).

Como llama mítica

En la mitología andina, este camélido sagrado tiene el mismo origen que los “primeros hombres” (en algunos casos provienen de una misma *Pacarina*). Llamas y seres humanos se asocian estrechamente. Estos camélidos están vinculados a la laguna, al lago y al agua; es decir están emparentados con el origen de las llamas: Sherbondy (1982), en su obra “El regadío, los lagos y los mitos de origen” refiere lo siguiente:

...Urcococha, se consideraba la fuente de donde salieron los primeros auquénidos. *Urco* se refiere al auquénido macho. Los religiosos españoles se perturbaron porque se ofrecían sacrificios tanto de llamas como de seres humanos a las lagunas (Duviols 1974-76: 292). Chincaycocha, ahora llamada el lago Junín, es un lago grande en el Perú central que también se veneraba como el origen de los auquénidos (Sherbondy, 1982, p. 12).

La cita muestra la conexión sagrada entre las lagunas y el origen de los auquénidos en la cosmovisión andina, donde se realizaban sacrificios rituales. Los españoles rechazaron estas prácticas al considerarlas perturbadoras. Además, destaca la importancia del lago Junín como otro sitio venerado por su relación con los auquénidos.

Continúa Sherbondy (1982), en su narrativa:

Como sabemos que las llamas se asocian estrechamente con los seres humanos en la religión andina, el sentido de su sacrificio era el de reemplazar al sacrificio humano. Los pueblos pastorales de los Andes sienten una intimidad con la llama, parecida a la que existía entre el hombre y el buey en la religión griega antigua (Ibíd).

También en los mitos andinos de Huarochirí (al norte del Perú) y Cusco (al sur) se presentan como animales de gran poder que hablan como la gente y presagian el “fin del mundo”; que escuchan la conversación de las estrellas y son salvadores del género humano (Ávila, 1966, p. 30; Valcárcel, 1980, pp. 27-28).

Millones (2024) menciona que, alrededor de 1550, los "indios de Ancasmarcha, a cinco leguas del Cusco", le contaron al padre Molina que ciertos comportamientos de las llamas, como la actitud de desgano, desinterés, o una mirada fija en el cielo, incluso afirmando que pueden hablar, hacen presagiar situaciones extremas como la desaparición del mundo presente o la proximidad de diluvios.

La llama (incluida la cría) es visto por los nativos reflejada en las estrellas y éstas son consideradas protectoras de los ganados (Zuidema y Urton, 1976). Estos autores le dan una gran preeminencia a este camélido, lo relacionan con la astronomía y el calendario Inca (calendario-celestial de llamas).

Como camélido vivo domesticado

La sacralidad de la llama en los Andes se remonta a tiempos anteriores a la cultura Cupisnique y se consolidó con los Wari, alcanzando su máxima expresión durante el periodo incaico. Su valor religioso y simbólico se manifestaba en diversas formas: como animal vivo, en su sangre, carne, corazón, cebo o grasa, lana o fibra y en los tejidos elaborados con esta fibra.

Fue el principal animal destinado al sacrificio religioso, ofrendado al sol para garantizar su brillo constante, a los dioses locales y a las *huacas* en busca de protección y fertilidad. También se sacrificaban llamas para asegurar buenas cosechas, atraer lluvias, echar fuera las enfermedades y preservar el equilibrio del mundo. Un ritual especialmente significativo consistía en “compartir con las *huacas* del Tahuantinsuyo los *yaguarsango*, bollos preparados con la sangre de llamas denominadas *cuylo*” (palabras en cursiva pertenecen a Rostworowski, 1986, p. 79).

Los sacrificios de llamas eran frecuentes en casi todas las festividades del calendario incaico. El color y la cantidad de pelaje del animal variaban según la naturaleza del ritual. Además, según refieren Benson y Cook (1996), citado por Millones (2024), como parte del sacrificio, se realizaba una lectura de augurios

en los restos del animal sacrificado y se ofrendaba su sangre para favorecer la fertilidad de los campos de cultivo (p. 63).

La llama estaba predominantemente asociada a lo masculino. Se sacrificaban solo los machos y, en algunos rituales, únicamente podían participar los varones (Flores Ochoa, 1974). Incluso el lago *Urcococha*, es considerado el lugar de donde salieron los primeros camélidos; refuerza esta relación, ya que el término *urco* hace referencia al camélido macho.

Más allá de su función en los rituales agrícolas y astronómicos, la llama era un elemento esencial en la práctica de la adivinación y la medicina tradicional. Los curanderos y hechiceros la utilizaban para diagnosticar enfermedades y curarlas a través del sacrificio, considerándolo un acto en favor de la "salud universal del pueblo". También se practicaba la lectura de presagios en sus entrañas, especialmente en el corazón, para predecir el destino de la guerra y de los acontecimientos cotidianos.

Lecoq y Fidel (2003), refieren que la sacralidad de la llama en la sociedad andina es innegable. También, Enciso y Altamirano en el 2015 y Auris en el 2017, citados por Caveró y Espinoza-Montes (2024), refieren que la llama era el animal por excelencia destinado para los sacrificios y las ofrendas, y se les privaba de alimento como estrategia para vencer en la guerra. Su importancia en la vida ritual también se reflejaba en su uso frecuente por curanderos y adivinos (p. 16). Además, la llama tenía un papel social relevante, pues era ofrecido como don matrimonial y como obsequio en momentos críticos del ciclo vital del hombre.

Como ídolos, idolillos, emblemas y huacas

La llama tuvo una profunda significación religiosa en la cosmovisión andina, representada en ídolos, idolillos y *huacas* elaboradas en piedra, oro y plata (Rostworowski, 1986). Estas representaciones no solo simbolizaban al animal, sino también a su espíritu, convirtiéndose en objetos de plegarias, veneración y adoración (comparable o más que el maíz). Como parte de las prácticas rituales, se les ofrecían ofrendas y ceremonias, consolidando su papel sagrado dentro del mundo andino.

Las llamas, en su dimensión simbólica, estuvieron estrechamente vinculadas a otros elementos sagrados de la religiosidad andina, como la coca, el maíz, la chicha, el *mullu* y el cuy (Caveró y Espinoza-Montes, 2024). Se han hallado ídolos de llamas en oro y plata, vestidos con túnicas y transportados en andas por "señores principales", lo que evidencia su estatus ceremonial. Asimismo, los camélidos vivos eran adornados con túnicas, zarcillos y campanillas, reforzando su carácter sacro dentro de las festividades y rituales.

Otro uso simbólico relevante de la llama en la cultura andina era su papel en los rituales funerarios de la élite gobernante. Se han encontrado evidencias de que sus cueros frescos eran utilizados como "depósitos" en los que se introducían los cadáveres de los grandes señores, fortaleciendo la creencia en su vínculo con el tránsito entre la vida y la muerte.

Elementos andinos que sirvieron para la reinterpretación religiosa

Los elementos de la religión andina relacionados con la llama, que habrían sido la base para la reinterpretación religiosa durante la evangelización, son los siguientes:

- 1) Los tres niveles en los que la llama estaba presente en la religiosidad andina, previamente mencionados, fueron percibidos con preocupación por los evangelizadores, quienes los consideraron un peligro para la imposición de la nueva fe.

Uno de los ejemplos más claros de la preeminencia de la llama en la cosmovisión andina se observa en la festividad del mes de mayo. Según Molina, citado por Valcárcel (1980), un pasaje de esta fiesta era el del desfile encabezado por la Palla Ayllo y el Inkia Ayllo que vestían muy ricamente con chapería de

oro y con vestimentas de Llanapata, Colcapata y Paucar Unco. Iba delante del Suntur Paucar y a continuación dos grandes llamas de oro y dos de plata, con unas enjalmes colorados o túnicas: eran llevados en andas, en memoria de las llamas que salieron de Tambo con los primeros hombres; los que los cargaban debían ser señores principales.

Este relato contiene tres aspectos fundamentales: primero, la presencia de figuras de llamas de oro y de plata con túnicas; segundo, la estrecha relación entre la llama y los primeros hombres; y tercero, el hecho de que estos idolillos o *huacas* eran cargados por miembros de la élite, lo que refuerza su importancia en el ámbito sagrado.

Asimismo, en el libro *Dioses y Hombres de Huarochiri* de Ávila (1966), se evidencia una fuerte asociación entre las *huacas* y las llamas; algunas de estas divinidades poseían muchas llamas (existían rebaños propios de las *huacas*), reforzando su vínculo con lo sagrado.

Finalmente, es posible que, de manera consciente o inconsciente, los peninsulares hayan confundido a la llama con las *huacas*, ya que en quechua el vocablo quechua *waka* significa tanto "santuario" como "llama", lo que pudo contribuir a una percepción errónea o a una reinterpretación de sus creencias.

- 2) Particularmente su domesticación, en la mitología andina, está asociada a la noche, al "cielo nocturno", a la "oscuridad del cielo".

Szeminski y Ansi6n, (1982) en la obra "Dioses y hombres de Huamanga", refieren:

Los cerros actúan de noche... Aquí, conversan y trasladan las riquezas de un cerro a otro durante la noche. Si de día actúan los hombres, los dioses tienen que actuar de noche. Sin duda es una noche de kay pacha. Por eso también los campesinos hacen sus ofrendas (pagapu) de noche" (p. 199). Asimismo señalan que: ...la noche del Wamani permite la transformación de la naturaleza en cultura (los animales trabajan como seres humanos, los cerros hablan, se da protección a animales y cultivos)... (p. 207).

Los sacerdotes españoles, han relacionado las llamas con la noche pecaminosa, con las "malas horas" en las que caminan los seres maléfic6s, con los demonios y las brujas que hacen su junta nocturna. La noche de Jesucristo estaría ligada a la ausencia de sociedad y a la ausencia de cultura, a un retorno a la naturaleza.

El mundo dominante, en la actualidad, señalan Szeminski y Ansi6n (1982), sería el de la anticultura de la noche, mientras que el más poderoso para los *runas* sería el de la cultura, del día. Los *runas* trabajan de día (el día del día) y en lo posible no salen de noche sino para rendir alg6n culto, porque temen la noche de la anti-cultura.

- 3) Hay una relación reiterada de la llama con la naturaleza sin cultivar y con el desenfreno sexual y el desorden. Por ejemplo, a la *huaccha llama* (llama de los pobres) los sacerdotes peninsulares habrían trastocado con *uach6q*, que quiere decir fornicario, ad6ltero y/o incestuoso. Como existe una asociación reiterada del poblador alto andino con las llamas, esta a su vez permiti6 realizar una afinidad con el desenfreno sexual de las personas y con la embriaguez⁴. Lo que, a su vez, dentro de un círculo vicioso, en t6rminos de los evangelizadores españoles, lo acercaría más a los demonios.

La mutualidad de la llama con la sexualidad se puede enfocar a partir de la diferenciación *huari* y *llacuaz*, que a su vez da nuevas posibilidades para el estudio de los pastos altoandinos. A mediados del siglo XVII, menciona Duviols (1986), permanecía esta distinción prehispánica en varios lugares, dentro de una conceptualización dualista de la Naturaleza, del Cosmos, de la organizaci6n social y de su origen.

⁴ Seg6n Guaman Poma (1980), para los españoles, los borrachos entraban en relaci6n con el diablo y con las *huacas*. Seg6n ellos los pobladores del antiguo Per6, fueron unos grandes bebedores, lo que no es cierto tal como demuestra Cavero (1986), en el libro *Maíz, Chicha y Religiosidad Andina*.

Los huari se consideraban, y eran considerados, dependientes del dios Huari, y descendientes de los héroes culturales y fundadores “creados” por Huari... Los huari eran asociados a los conceptos de pueblo, cultivo, civilización, riqueza...interior...y, quizás de femeneidad.

Los llacuaz se consideraban, y eran considerados, dependientes del dios Llibiac (rayo-trueno-relámpago-lluvia-tempestad, granizo). Sus héroes culturales eran tenidos por hijos de Llibiac... También adoraban al sol, a las estrellas.

Decían que los antepasados de los llacuaz habían venido del Este y habían conquistado territorios ya ocupados por los huari. Eran los migrantes, los conquistadores, los “advenedizos”. Sus héroes culturales les habían enseñado la cacería (vicuñas, tarucas, venados), el pastoreo de los camélidos transhumantes, el cultivo de los tubérculos que no necesitan agua de regadío sino lluvia. Los llacuaz eran considerados dueños de los territorios de arriba, de la puna, de los nevados -por lo menos de la superficie de ellos-, y estaban ligados al cielo, a los astros.

Estaban asociados al concepto de naturaleza sin cultivar (¿de ganado sin criar?), a los despoblados, a lo silvestre y salvaje, a lo exterior del pueblo (purum, sacha). Tenían una connotación de fuerza tosca de masculinidad y tal vez de pobreza (Duviols, 1986, p. LIX, LX).

Particularmente para nuestro estudio interesan los *llacuaces* (o su equivalente *sallqa* en Ayacucho, dentro de una connotación amplia y relativa), ya que esta diferenciación, habría sido percibida con claridad por evangelizadores para asociarlos sobre todo a los de la parte alta con el “desenfreno sexual”. Por tanto, es previsible colegir de ello, que la parte alta estaba más cerca a los seres diabólicos. Naturalmente la diferenciación entre la parte baja y la parte alta habría sido acentuada más por los españoles en desmedro de esta última. Claro está que, para ellos, todos los indígenas tenían costumbres bárbaras, vivían como bestias (eran “perros cochinos”, “perros indios”).

Esta asociación de la llama con la sexualidad se presenta en diversos casos y escenarios:

- a) En ritos practicados en la alta región de la puna cuzqueña para propiciar la multiplicación de los auquénidos⁵. En estos se encuentra la relación de la llama con el sexo y el desenfreno sexual, que en forma reiterada se presenta en el relato que hace Pablo Joseph Oricain quien escribió en el año 1790, sobre diversos lugares del Cuzco; a continuación transcribimos los más elocuentes como: ...en uno de los grandes corrales, donde se levantan tres cercos consecutivos, se colocaba en lugar prominente la figura de una llama de piedra o de metal, a la cual ofrecen hojas de coca, granos de todos los colores de maíz y abundante chicha, en demanda de su ayuda y protección para el aumento del ganado. Los encargados del procedimiento hacen entrar a las llamas machos al cerco de un extremo, y a las hembras al opuesto; en el centro de ambos cercos se entierra coca y maíz y se derrama chicha, luego introducen en este espacio 10 o 12 hembras y otros tantos machos, las primeras se agachan hasta el suelo y los segundos se les inclinan, con ayuda de los individuos que intervienen la operación. Durante la cópula las mujeres cantan tocando sus tambores y acabada, los animales son separados y divididos como estaban antes. Los pastores vuelven entonces al sitio donde se habían colocado el ídolo, a la cual llaman illa y le hacen nuevamente súplicas para el buen éxito de la procreación. Inmediatamente después principian las libaciones, mezclando parte de la bebida con el estiércol de los auquénidos y otra parte asperjándola como ofrenda a la tierra. La fiesta después adquiere su clímax, con embriaguez y desenfreno sexual⁶.

En este rito practicado en la alta región de la puna cuzqueña para propiciar la multiplicación de los auquénidos, se nota una serie de hechos a destacar: i) Para propiciar la multiplicación de las llamas, en presencia de ídolos de llamas, los camélidos copulan en grupo con ayuda de la gente acompañada de

⁵ Más aún en esta comunidad (Langui, en la antigua provincia de Canas y Canchis, Cusco, en el siglo XVIII. Nota de redacción) el ganado lanar es forzado a adoptar una posición de coito humano. Isbell menciona un vínculo similar entre la sexualidad humana y animal en Chuschi (Ayacucho, Nota de redacción) donde en el rito de fertilidad de las llamas, los danzantes humanos simbólicamente imitan la copulación de las llamas (Isbell, 1980: 201). Entonces la interdependencia entre la fertilidad humana y animal es muy ampliamente expresada durante este periodo” (Hopkins, 1982, p. 180).

⁶ Pablo Joseph Oricain es “geógrafo ordinario de esta intendencia y portaguión por S.M. del Regimiento de Dragones del partido de Tinta (1790)”. De los XXI Discursos que contiene el Compendio que escribe, son particularmente importantes el IV: “De muchas familias de Indios, que con sus ganados andan remontados por los confines de los curatos”, el V: “De las supersticiones, agujeros y otras cizañas que no se han podido destruir”, y VI: “Desorden en las fiestas que se celebran”.

cánticos entonados por mujeres; ii) Luego de la cópula de llamas y en el marco de libaciones, el ritual llega a su clímax con la embriaguez y desenfreno sexual de los pastores; iii) De estos hechos, es probable que los catequizadores hayan colegido que los ídolos de llamas representan al demonio, quedando muy clara la relación llama-demonio y desenfreno sexual. Inclusive actualmente, las ceremonias entre los pastores que se prolonga con cantos y bailes, concluyen en una embriaguez ceremonial que tiene el carácter de una orgía ritual; y en carnavales hay mucho desenfreno.

- b) Existen mitos incaicos que sugieren una relación entre pastores de llamas con amores prohibidos (ver Carter, 1980; Galdo *et al.*, 1981; Millones 2024).

Una muestra de la reinterpretación de estos hechos tenemos la siguiente versión de Santa Cruz Pachacutti (1873) y que es mencionado por Carter (1980):

“...un niño pobre, harapiento, que era pastor (*llama michic*) entró en la casa del Inca Sinchi Rocca y que una virgen que le era muy querida al Inca se fue con este niño... la niña confesó que el *llama michic* se había robado su amor, después de haber hecho un *huancanqi* (yerbas hechas por hechiceros con filtros de amor), el cual le fue entregado por un *demonio*. El niño había hecho un pacto con el diablo en una cierta cueva...” (p. 370).

Así, el pastor de llamas habría entrado en la casa del Inca Sinchi Roca y robado el amor de una virgen que era muy querida por el Inca, encontrándose de esta forma una influencia de la religión católica (se introduce lo del demonio y/o diablo). Finalmente, se halla una asociación del *llama michi* (pastor de llamas) o *llama qateq* (el que arrea las llamas) con el demonio y el amor prohibido.

- c) Dentro de las creencias y prácticas mágicas del mundo andino prehispánico, la llama es sinónimo de multiplicación, de reproducción (Valcárcel, 1980). Lo que quiere decir que existe una estrecha relación entre la llama y la prosperidad en el mundo andino, donde su reproducción no solo garantizaba la continuidad de la vida material, sino que también tenía una dimensión espiritual y simbólica ligada a su cosmovisión, que era interpretada según sus propósitos.
- d) Existen autores que mencionan la existencia en el antiguo Perú de bestialismo con la llama. Azoulai (1987), refiere:

La bestialidad es un pecado mencionado en tercio de los manuales (de confesión americanos). Los animales nombrados son los del campo: gallinas, ovejas, etc. Si bien algunos cronistas, Cieza de León, por ejemplo, citan casos de zoofilia realizados con llamas, éstos no se hallan en los manuales sudamericanos... (p. 19).

Al parecer, favorece a esta práctica la posición especial que asume este animal al momento de copular, lo que se asemeja de alguna forma a la relación sexual humana⁷. Este camélido es un animal dócil (“se deja copular”): es la posición diferente de la cola de la llama, que es parada y no pegada al trasero, la que puede favorecer el bestialismo; este animal es delicado y hermoso sobre todos sus ojos y la forma de caminar. Al respecto el antropólogo peruano Alejandro Camino nos transmitió un dicho: “Solitario en la puna, la llama como ninguna”; actualmente a los llameros (pastores de llamas) en la sierra se les conoce como “llama satis” (copuladores de llamas).

- e) La sexualidad de los camélidos, en especial de las llamas, tiene algunas particularidades; tienen connotaciones especiales por el estado de celo continuo en que se encuentran.

Se sabe que, entre las hembras el impulso sexual se acentúa después de la primera parición. El empadre es muy brusco, dado que al macho le toma mucho tiempo someter y fertilizar a la hembra (puede durar varias horas) y durante este lapso puede sufrir lesiones. Hay pues una agresividad en los machos y una brusquedad en el coito. El apareamiento culminante se realiza en el mes de febrero y coincide con la fiesta de carnavales y los tienen separados a las hembras de los machos, por la brutalidad sexual de éstos. (Flores Ochoa, 1974).

⁷ Las llamas se besan, se duermen copulando, las hembras se insinúan solas, los hombres se excitan al verlos copular, etc.

Todo lo anteriormente visto sobre la sexualidad de las llamas y de los pastores de puna, habría hecho pensar a los catequizadores en una suerte de desenfreno sexual, lo que a su vez habría sido asociado fácilmente con el diablo. No se debe olvidar que el sexo y la lujuria han sido algunas de las constantes de los seres demoníacos (Risco, 1985).

- 4) En los ritos prehispánicos se encuentran cadáveres de los “grandes señores” “disfrazados” como llamas, los cuales eran paseados en andas por diversos lugares. Al respecto es interesante las coincidencias que existen en Cobo, Cieza y el padre Las Casas cuando describen los ritos funerarios. Por ser representativo transcribimos el texto del segundo de ellos, a través de Valcárcel (1978): En el valle de Jauja es costumbre meter a los muertos en el pellejo fresco de una llama y con él lo cosen... hecho así el fardo lo colocan en su propia casa y cuando se trata de señores sus hijos y parientes los llevan a recorrer a sus heredades, caseríos, en andas y con grandes ceremonias y sacrificios (p. 210. Además, ver pp. 204 y 214).

Otras versiones similares tratan de los ritos funerarios de los “señores” (o “grandes señores”) a quienes se les introduce en un cuero o pellejo fresco de llama con una cabeza ficticia (Bernabé Cobo, citado por Valcárcel, 1978). Nos imaginamos con sorpresa a un “gran señor” “disfrazado” de llama, a quien lo trasladan en andas por los caminos.

De esta forma se puede ver a un hombre-llama convertido en *mallqui* que, según el padre Oliva, se le consideraba hijo de las *huacas* y se le rinde culto. Nuevamente se halla la vinculación hombre-llama-*huaca*. ¿Qué impresión habrían tenido los españoles al encontrar a este hombre-llama cuando profanaban tumbas en busca de oro y plata? Habría sido fácil la relación que hicieron de la llama con el diablo o condenado.

- 5) En la mitología de Huarochirí se halla que Don Cristóbal Choquecaxa, hijo del curaca Gerónimo Canchahuamán, da cuenta que peleó con el diablo (*huaca Llocllayhuancu*) y lo venció, pero en su sueño, mientras dormía este quiso revertir la situación. Ávila (1966), cuenta que Don Cristóbal vió, dentro de la casa (de la huaca), una especie de dos cuerpos pintados que se movían como si prendieran de una romana pintada y caminaron en dos filas; así daban vueltas. En un extremo de la maroma pintada vio un pequeño demonio de color muy negro; sus ojos eran como de plata, en sus manos llevaba un palo con un garabato. En otro lado aparecía la cabeza de una llama; sobre la cabeza de la llama el pequeño demonio, sobre el pequeño demonio la cabeza de la llama. Y así, en el interior de toda la casa, rodaban en el aire estas cosas, en dos filas.

De esta forma, emerge en la tradición oral un personaje monstruoso: una cabeza de llama sosteniendo encima un pequeño demonio y encima de éste, otra cabeza de llama. Esta versión que ya es españolizada y por tanto reelaborada (así confirman las constantes alusiones al demonio), puede constituir una inicial sistematización de lo que conocemos como la transformación en “llamas demoniacas”. Además, como ya se vio, por distintas vertientes y variadas formas, se trató de mutualizar a este camélido con el demonio, con el diablo, con los condenados y en general con los seres maléficos.

- 6) Para nombrar al diablo se escupía, y al parecer, la llama es el único animal andino que lo hace de una cierta forma.

La palabra “llama”, asimismo, tuvo y tiene actualmente en ciertos lugares y contextos una equivalencia a “bestia” a “descortesía”, a “tosquedad”. También el vocablo quechua “caca” (cría de llama) habría sido traducido al castellano como sinónimo de “excremento”. De esta forma se habría producido una interesante asociación: llama-diablo-escupitajo-bestialidad-excremento.

- 7) Los hechiceros, magos o “brujos” prehispánicos vivían en lugares solitarios y utilizaban como instrumentos “soga de ahorcados” y “figuras de llamas”. No es casual que los demonios y condenados también vivan o caminen por parajes solitarios y que actualmente la “soga de llama” sea un antídoto eficaz para prender a las llamas demoniacas (personas incestuosas convertidas en llamas o condenados intramundanos).

Estos elementos andinos, y seguramente muchos más, habrían sido percibidos por los catequizadores y cristianizadores, sobre todo de fines del S. XVI y primera mitad del XVII, para inducir a la reinterpretación y construcción de una serie de relatos y creencias, mitos y leyendas, según sus objetivos pastorales. El infierno, los condenados, diablos, brujos y otros seres maléficos como los *uma*, los *pisthacos*, los *qarqachas*, etc. que poblaron el área andina, se habrían creado sobre estas bases prehispánicas, particularmente la creencia colonial de los *qarqachas* como condenados intramundanos.

De esta manera y a manera de síntesis: las principales bases para que se dé la reinterpretación religiosa serían principalmente dos: 1) La fuerte vinculación de la llama con la religión andina prehispánica (la llama como *huaca* y/o cercano a las *huacas*, divinidades andinas; y ser el principal animal destinado al sacrificio religioso); y 2) La fuerte asociación y connotación de la llama con la sexualidad (incluye sexualidad de la llama, sexualidad de los pastores de puna, la zoofilia, etc.).

La acción evangelizadora y las “llamas demoniacas”

En el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías, además de otros mecanismos, se mantuvieron diversos elementos de la religión andina, incluidas sus creencias, mitos, ritos y “supersticiones”, para reinterpretarlos y darles nuevos significados. Tal es el caso de la llama, que fue transformada en un símbolo asociado a los diablos y a los condenados. Este hecho evidentemente no nació de la nada como ya se dijo, sino que hubo una serie de factores y elementos previos para lograrlo. Cabe señalar que esta afirmación no contradice la hipótesis planteada por el padre Marzal (1985), quien sostiene que gran parte de estas interpretaciones fueron elaboradas por el propio pueblo, al margen de la influencia directa del clero.

Según Marzal (1988), la transformación de las creencias andinas estuvo determinada por los mecanismos empleados en la catequesis por los misioneros. Este proceso, de acuerdo con el autor, habría tenido cuatro periodos, de los cuales los más relevantes para nuestro estudio son el segundo, y en particular, el tercero.

El segundo periodo, que abarca desde la llegada de los jesuitas hasta el inicio de las campañas de extirpación de idolatrías, se caracterizó por la intensa labor evangelizadora de esta orden religiosa, que recorrió diligentemente pueblo por pueblo. En 1987, hizo público el documento “*De Procuranda Indorum Salute*”, un informe redactado por José de Acosta en 1576. En este documento, Acosta denuncia los abusos cometidos por los españoles y condena sus métodos de represión. Además, reflexiona sobre las costumbres matrimoniales de los indígenas, describiendo al Perú como un lugar donde, la gente tiene un entendimiento lento, y los calificativos como un territorio de “bárbaros” y “bestias”, donde se practican relaciones inmorales. Acosta aboga por la necesidad de establecer una familia andina más estable, fiel y monogámica, y se opone a prácticas como los “abrazos incestuosos con hermanos”, el bestialismo y la homosexualidad.

Según Duviols (1986), fue también en este segundo periodo cuando el clérigo español Cristóbal de Albornoz fue enviado desde el Cusco a Huamanga, entre 1565 y 1572, para reprimir el movimiento socio-religioso del *Taki Onqoy*⁸. En su *Instrucción* de 1583, Albornoz describe una serie de castigos aplicados a los “camayos y sacerdotes”, entre ellos el uso de coraza o señales infamantes en las “mantas” y “llicllas”, así como azotes, trasquilamiento y paseos forzados por las calles del pueblo, desnudos y montados en una llama.

Duviols (1986) describe los castigos aplicados durante la tercera campaña de extirpación de idolatrías en el Perú, señalando su similitud con los de la primera campaña:

⁸ Taqui Onqoy: es el primer movimiento socio-religioso de la época colonial temprana, surgido en el sur de Huamanga (Perú), donde la “conciencia milenaria” (Wright, 1996) se transformó en ideología y acción de 1565 a 1572. Este movimiento tuvo una dimensión regional, su epicentro fue Soras y Parinacochas, involucró a cerca de ocho mil indígenas, liderado por Juan Chocne, y fue una temprana y primera resistencia religiosa contra la dominación hispana y contra la religión del vencedor (Cavero, 2001; 2021).

En relación con las sentencias, ya nos hemos referido a las que aplicaban los visitantes en el curso de la primera campaña de la extirpación. Las que se aplican en los procesos de la tercera campaña con análogas: latigazos (desde 5 hasta 200), rapado, castigo de recorrer la calle principal ataviado grotescamente a horcajadas de una llama, con la coraza en la cabeza, el torso desnudo, una soga alrededor del cuello y un cirio en la mano (p. XXXVIII). En el Perú, los extirpadores adoptaron un castigo infamante parecido al caso de los *mallqui* 'hurtados de la iglesia', paseándolos por las calles amarrados encima de llamas *moromoro*, porque éstas eran "de mayor afrenta (p. LXXV).

Desde el siglo XVI, se comenzó a satanizar gradualmente a la llama, asociándola con el pecado, el castigo y una imagen negativa. Un importante testimonio sobre los métodos y penas aplicados en la extirpación de idolatrías en el Perú, es mencionado por Duviols (1986):

Tenemos conocimiento, por las informaciones de este clérigo (Albornoz), por su instrucción y también por Guaman Poma (1980) de los métodos y las penas que entonces se aplicaban. Su instrucción para descubrir todas las guacas del Piru con sus camayos u haciendas, redactada hacia 1583, parece ser el primer tratado de extirpación, anterior a los de Arriaga y de Villagómez. Ahí se enumeran las más frecuentes creencias y tipos de huacas que los curas deben suprimir (p. XXX).

Burga (1988) y Cavero (2001) sugieren que Albornoz no solo se limitó a castigar a los líderes del *Taki Onqoy* en el sur de Huamanga, sino que también llevó a cabo una tenaz actividad de extirpación.

El tercer período de catequización abarca medio siglo de intensas campañas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima. Este periodo coincide con la segunda fase de la transformación religiosa del mundo andino, caracterizada por la lucha contra las idolatrías entre 1608 y 1660. Marzal (1988), refiere que:

Lo característico de este periodo es que se realiza una real catequización con motivo de dichas campañas y, sobre todo, que se profundiza en el conocimiento de las religiones indígenas, como fruto de las investigaciones sistemáticas que hacen los visitantes y eso se traduce en una catequesis mucho más encarnada en la realidad religiosa del indio catequizado. Una simple comparación entre el contenido de los sermones de Avendaño del año 1649 y los del catecismo del 3º concilio de 1585 muestra que la obra de Avendaño podía tener mucho más impacto en el indio catequizado, porque lo enfrentaba continuamente con sus creencias andinas.

Otra obra que pudo tener el mismo efecto es el Tratado de los evangelios de 1646, de Ávila (1966), la cual, por estar escrita en ambas lenguas, por ser un comentario a todos los evangelios del ciclo litúrgico y por refutar pormenorizadamente las creencias indígenas, debió ser muy utilizada por los doctrineros (pp.190-191).

Es particularmente relevante, en este tercer periodo, los Manuales de Confesión impresos para los indígenas de América. Es importante mencionar que la mayoría de los manuales de confesión americanos datan de entre fines del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, o sea abarca el periodo de la extirpación de idolatrías. En estos manuales destacan preguntas sobre las prácticas y costumbres amorosas indígenas y de ellos el de Pérez Bocanegra del año 1631, (advertidas por Azoulai, 1987)⁹. Si bien no sabemos los resultados de las confesiones, es fácil advertir que a través de ellas los catequizadores conocieron de cerca toda la problemática referida al sexto mandamiento para encauzarlo por lo que ellos concebían como correcto y moral. En términos generales, como dice Duviols (1986), el año 1574 podría ser considerado como un punto de inflexión en la historia de la Iglesia de América. Particularmente preponderante es el periodo llamado "después de 1574", ya que se trata de una iglesia post-tridentina reconstituida según los principios de la contrarreforma (o reforma católica), definidos en buena parte por los jesuitas y la Corona española. Según refiere Duviols (1986), se trata de:

...una iglesia que pretendía ya no solamente cristianizar a los indígenas de América sino imponerles también reglas de vida conformes a la moral cristiana nuevamente depurada..., por ejemplo, en cuanto a la vida sexual, que solamente debía realizarse dentro del matrimonio católico. Estos fueron los deseos, las tendencias principales, de la Iglesia de Trento, que deben tenerse en cuenta para entender las actitudes eclesásticas en el Perú (p. XLI).

⁹ Según versión oral de Manuel Marzal, en México y en el Perú esto no sería cierto; además menciona que las "campañas de extirpación", como la organizada por Ávila (1966), es un fenómeno casi exclusivo del Arzobispado de Lima. Cuestión discutible, por cierto.

Asimismo, Duviols (1986) señala el papel fundamental de los jesuitas, destacando que:

...les tocó participar en gran medida en la constitución y estrategia de la Extirpación. En 1609-1610 la Compañía de Jesús tenía la experiencia de pequeñas doctrinas (cf. Huarochirí, Chavín) y de la grande y original de Juli. Contaba con una bien elaborada política misional relativa a la zona andina, con su texto de referencia, el *de procuranda indorum salute*, de J. de Acosta, libro al cual se refiere Arriaga. Estaba entonces en pleno crecimiento numérico y, entre los eclesiásticos, los jesuitas tenían seguramente, en conjunto, el más alto nivel moral e intelectual, el mayor entusiasmo, al mismo tiempo que la más estricta disciplina, y la habilidad política y económica (p. XLIX).

Planteamos como hipótesis que fueron principalmente los jesuitas y en general los extirpadores de idolatrías, en el segundo y tercer periodo de catequesis (después de 1574), quienes en forma sistematizada indujeron a la reinterpretación religiosa andina: a varios elementos de la religión andina, los indígenas y españoles les dieron un significado cristiano. Respecto a nuestro tema de estudio, jugaron un papel muy importante los manuales de Confesión impresos entre fines del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII.

En los procesos y visitas de idolatrías y hechicerías realizadas en Cajatambo durante el siglo XVII, las llamas aparecen con frecuencia como evidencia de prácticas idolátricas (Duviols, 1986). Del mismo modo, Burga (1988) señala que los extirpadores confiscaban rebaños de llamas supuestamente pertenecientes a las *huacas*, con el propósito de desarticular la base material de los rituales. Para ello, expropiaron tierras y rebaños considerados sagrados.

El derrotero de los extirpadores los llevó a visitar fundamentalmente pueblos de llacuases, los menos cristianizados y los más apegados a sus creencias rituales tradicionales. Estos mecanismos internos: guaris contra llacuases / cristianos contra andinos, constituyen las fuerzas que impulsaron fundamentalmente el segundo ciclo de extirpación (Burga, 1988, p. 165).

Evidentemente existe una estrecha relación entre la catequización, la extirpación de idolatrías y la presencia de llamas, reflejada en los siguientes hechos:

- a) Inmediatamente antes del movimiento socio-religioso del *Taki Onqoy*, se produjo la disminución significativa (“extinción”) de vicuñas y llamas en el Perú y Ayacucho que inquietó a los indígenas.
- b) Durante las confesiones religiosas, los sacerdotes mostraban mucha preocupación por averiguar la práctica del bestialismo con llamas.
- c) Los documentos de extirpación de idolatrías aluden insistentemente a las llamas.
- d) Los extirpadores de idolatrías (Acosta, entre ellos) buscaban enfrentar simbólicamente a *Huaris* y *Llacuases*. Asociaron las zonas altas (*llacuases* o su equivalente) donde pastan las llamas con lo “bárbaro”, el desenfreno sexual, con lo incestuoso que se convierten en condenados y en seres diabólicos.
- e) Los extirpadores de idolatrías, como parte de su estrategia, se encargaron de expropiar los rebaños de llamas vinculados a las *huacas*, despojando así a estas entidades de su base material.
- f) Tanto en el I Concilio Limense como en otros, existía una fuerte preocupación por regular los matrimonios y por evitar prácticas incestuosas. En particular, los jesuitas se mostraban especialmente rigurosos en la aplicación de normas éticas¹⁰.

Los ídolos y *huacas*, considerados símbolos sagrados por los incas y pueblos andinos, fueron reinterpretados como encarnaciones del demonio. En este proceso de extirpación de idolatrías, se involucraron a las *huacas* o figurillas de llamas, a las llamas de las *huacas*, a las llamas como animales y a los hechiceros que, entre otras cosas tenían como instrumentos de trabajo: sogas, grasas, excrementos y otros elementos que se extraen de este animal. Así, por un lado, buscaban desmitificar, desacralizar a la llama, y por otro lado privar al hombre andino de un elemento importante de su práctica religiosa. Como señala Flores Galindo (1987) “En esta verdadera cruzada de extirpación de idolatrías, los

¹⁰ A pesar de la campaña de extirpación, más tarde en el S. XIX –a decir de Luis Millones, 1980– la llama continuaba teniendo significación religiosa, y por ende lo seguían teniendo en alerta a los sacerdotes.

sacerdotes católicos se veían desbordados por la imaginación poblada de diablos y ansias exorcistas” (p. 98).

A la progresiva desvalorización del papel sagrado de la llama, se sumó el hecho de que el caballo y la mula empezaron a sustituir a este camélido como animales de carga¹¹. Ocurrió lo mismo con el asno en los valles cálidos.

Se nota una doble estrategia política tanto de vencidos como de vencedores: aprovechar, asimilar, integrar una serie de elementos de la religión del oponente para sus propios fines. No todo fue oposición por oposición, se podría incluso hablar de “adaptación en resistencia” en el campo religioso en términos de Steve Stern (1987). Un ejemplo del lado de los vencidos es el mito de Inkarrí¹²; otro ejemplo del lado de los vencedores sería la creencia en los *qarqachas* y similares. En el proceso de “aculturación”, los teóricos de la legislación española promovieron la convivencia y el mestizaje cultural como parte de su estrategia de dominio, presentándolo como un modelo de integración y amistad.

Como refieren Tord y Lazo (1980), para los objetivos cristianos se emplearon una serie de mecanismos; por ejemplo: A través de la conciencia social, la ideología del dominante encuentra su traducción popular bajo formas de ex profeso inducidos, o según los casos, intencionalmente consentidos. Estas formas expresivas incursionan en los campos de la conducta y el pensamiento religioso de los cuentos, de las leyendas, de las fábulas, de los dichos y de la común opinión. Mediatizada como toda traducción, la ideología difundida no resumía un pensar primitivo ni mucho menos un sistema autónomo, no obstante de cargar una dosis importante de libre interpretación, de folklórico acomodamiento pueblerino, de velada protesta de fondo crítico y hasta de una falta de sólido conocimiento. La genérica tradición camufla la ideología para beneplácito de los gobernantes.

Los sacerdotes españoles desplegaron acciones envolventes para la movilización ideológica de la población, con este fin cultivaron la doctrina religiosa cristiana y la difusión de mitos sociales orientados al control. De este modo, se configura una tríada fundamental: evangelización - extirpación de idolatrías - control social.

Al respecto, Tord y Lazo (1980), explican: que se estimuló en la memoria del siervo el recuerdo por tradición oral de diversas leyendas, cuyo contenido destacaba de manera ostensible la superioridad de los señores o confirmaban algunos de los argumentos sustanciales de las prédicas religiosas. Las mencionadas narraciones se trasmitían de padres a hijos y eran fruto de una inducción llevada a cabo por los mismos señores en el trato cotidiano con los naturales, o resultaban de un tácito consentimiento a la interpretación que de los hechos ocurridos ensayaban estos últimos. Naciendo por uno u otro camino, o simultáneamente por ambos, estas leyendas para el dominio ofrecían la ventaja de mantenerse bajo la apariencia de relatos populares autónomos que por la misma causa acreditaban redoblada eficacia de convencimiento. Las referencias que tomaban de la mitología andina aumentaba la sensación en torno a su independencia. A través de estas leyendas un “pensamiento popular andino”, se le llama hoy, resultaba de por sí comprendiendo y asimilando al poder opresor.

De cómo se habrían utilizado las costumbres, los relatos y sobre todo los mitos, son evidencias los mitos de Huarochirí, Adaneva, y otros. Asimismo, se han difundido varios mitos de origen colonial como el de los *pishtacos* llamados en España *sacamantecas*, las cabezas voladoras o *umas*, etc. En el caso de los *qarqachas*, sería una creencia ensamblada en base a una serie de relatos y elementos andinos sueltos, que sintetiza y condensa parte de la ideología sobre la condenación, el alma y el castigo del incestuoso y que tendría su símil en el temible Drácula y las almas que penan.

¹¹ El sermón del padre Uarica, *Ancha Uayllos*, traducido al castellano dice: “Hijos míos, no me hagan enojar. Si me enojo, soy un puma; pero si no me enojo, soy como un caballo, el cabestro que estira una llama” (Guaman Poma, 1980, p. 578). Este pasaje demostraría naturalmente el significado positivo del caballo en la mentalidad española y la vulnerabilidad de la llama.

¹² “...Inkarrí implica la noción cristiana de resurrección de los cuerpos, ese aspecto del apocalipsis que el pensamiento andino asimiló tempranamente” (Flores Galindo, 1987, p. 50). “Inkarrí resulta del encuentro entre el acontecimiento –la muerte de Tupac Amaru– con el discurso cristiano sobre el cuerpo místico de la iglesia y las tradiciones populares” (Ibíd, p. 51).

Las prédicas de los sacerdotes católicos cumplieron sus objetivos, entre otros por la técnica expositiva que empleaban, utilizando en especial una serie de recursos pedagógicos eficaces. Se ha dicho con mucha razón que, además del santísimo, la comunión, la procesión y la bendición “El cristianismo es una religión de la palabra: privilegiaban la transmisión oral, la lectura y el sermón, la confesión y la absolución” (Flores Galindo, 1987, p. 47).

Lógicamente que por parte de los nativos no hubo una actitud pasiva a la imposición cultural, sino que desarrollaron formas de resistencia simbólica. Por ejemplo, los sacerdotes católicos describían a los ángeles a su imagen y semejanza, como “blancos y caballeros”. En el folklore andino, los demonios fueron recreados con características similares a las de los conquistadores: blancos, rubios, de ojos verdes, barbudos y de gran estatura. Esta situación de inversión simbólica se dio con más énfasis en el siglo XVIII, en que la imagen que los indígenas tuvieron de los españoles se invierte: “estos son colocados en los límites de la humanidad”.

Según refiere Flores Galindo (1987):

En otros textos parece que incluso se les niega la condición de seres humanos: el español es la encarnación del demonio, son los anticristos y de manera más precisa parecen ser ‘pishtacos’, es decir, esos seres infernales que vienen a absorber la grasa o la sangre de los hombres y que únicamente saben hacer el mal (pp.138-139).

La pugna religiosa entre vencidos y vencedores, tomó varias formas: contraposiciones abiertas, hábiles utilizaciones de rasgos religiosos del oponente, apropiaciones de formas (a veces también de contenidos), camuflajes y enmascaramientos, aparentes aceptaciones, pero que ocultaban reales repudios, “adaptaciones en resistencia”, etc.

De ser consideradas “llamas sagradas y benéficas” en la época prehispánica, con la presencia española y posteriormente, durante el llamado “reordenamiento colonial” (entre el segundo y tercer periodo de catequización y después del movimiento socio-religioso del *Taki Onqoy*), estas lindas criaturas pasaron a ser percibidas, dentro de las creencias andinas, como seres demoníacas y maléficas. Esta transformación se basó en ciertos elementos de la cosmovisión andina, pero, sobre todo, en la estrecha relación de los camélidos con la religión prehispánica y la sexualidad. Así, se articularon nuevas creencias, como la de las *qarqachas* y seres similares, que representaban un castigo sobrenatural para los incestuosos. Se creía que por sus extravíos sexuales se zoomorfizaban¹³, convirtiéndose por las noches en “llamas demoníacas” para vagar por parajes solitarios. No habría sido casual que se diera la ordenanza española para que en cada *llama michi* o estancia tengan “capillas, doctrina y caridad”.

La creencia en los *qarqachas* y seres afines representa la expresión más acabada del proceso de transformación de las llamas, de animales sagrados a entidades demoníacas. En esta concepción convergen dos fenómenos interrelacionados: la zoomorfización del incestuoso y la demonización de la llama. De este modo, a un elemento religioso indígena se le habría añadido un significado cristiano, atribuyéndole a la llama un simbolismo asociado al pecado, la condenación y el diablo. Este proceso evidencia un sincretismo religioso, en el que las creencias andinas fueron reinterpretadas y reformuladas dentro del marco de la evangelización colonial.

Con la conversión de las llamas sagradas a demoníacas se habrían producido dos fenómenos: a) Una ambivalencia generada por los propios indígenas: quienes incorporaron un significado negativo a un elemento tradicionalmente positivo dentro de su cosmovisión; y b) Una ambivalencia asumida por el hombre andino como respuesta y resistencia indígena frente a la demonización de sus seres sagrados: la

¹³ Cabe aclarar que el castigo mítico, así como la creencia en la zoomorfización del ser humano, no es solo occidental o asiático. En el área andina pre-hispánica, se encuentra una infinidad de casos. Incluso divinidades como *Pachacamac* que se convierten en animales, aunque en este caso concreto no como castigo. Ansión refiere la zoomorfización como castigo impuesto por los cerros o montañas (Ansión, 1982). Pease (1982) también menciona casos de animalización. En Mesoamérica, concretamente entre los Mayas, igualmente hay evidencias de zoomorfización (Marzal, 1985).

llama en las altas punas sigue siendo sagrada (se mantiene este significado), pero también es demoniaca sobre todo en las zonas *quechuas*.

En este sentido, la creencia en los *qarqachas* y seres similares se gestó durante la colonia y, con el tiempo, fue asimilada dentro del imaginario andino. Como resultado, en la actualidad, tanto los diablos como las llamas se consideran al servicio del *Wamani* (Szeminski y Ansión, 1982). Los puntos de vista previamente expuestos, en coherencia con nuestra primera hipótesis, responden a un triple objetivo. En primer lugar, al intento de extirpación de idolatrías, mediante la identificación de las *huacas* con el diablo, la asociación de la llama -considerada una *huaca* en cierto sentido- con entidades demoníacas y la vinculación del Inca con el diablo. Más adelante, sin embargo, el ingenio popular revirtió esta narrativa, asociando a los españoles (llamados *wiracochas*) con el diablo y relacionándolo con hombres blancos, barbudos y de ojos verdes.

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, esta transformación respondió a una estrategia de catequización, cuyo propósito era absorber al indígena dentro de los cánones de la religión y la moral cristianas.

En tercer lugar, cumplió una función de control social en dos niveles. Por un lado, operó como un mecanismo de sanción sobrenatural contra el incesto, buscando frenar los llamados "extravíos sexuales" para garantizar el funcionamiento de la familia según la perspectiva occidental; aunque que en la época incaica existían otros métodos de control, con castigos severos que incluso llegaban a la pena de muerte. En el contexto colonial, los sacerdotes católicos encontraron en la asociación entre incestuosos y bestias, particularmente con la llama, un recurso eficaz para reforzar la moral cristiana, vinculando estos actos con el pecado y con el diablo. Como resultado, durante la colonia, tanto el adulterio como el incesto entre los indígenas parecen haber disminuido, lo que sugiere que estas creencias funcionaron, al menos en parte, como un mecanismo de control social efectivo.

La otra dirección que habría tomado el control social sería a través de las creencias -no solo mediante los *qarqachas*, sino también a través de la difusión de diversas versiones de condenados y demonios- fue el confinamiento de los indígenas en sus hogares durante la noche, con un doble propósito: En primer lugar, la noche estaba asociada con el sexo, el incesto, el adulterio y la prostitución, así como con reuniones clandestinas para la adoración a las *huacas*, la comunión con los antepasados y los muertos; en este sentido, se buscaba aislar a la población indígena de estos elementos considerados perniciosos, bajo la noción generalizada de que la oscuridad representaba el pecado, la maldad y la presencia de seres malignos. En segundo lugar, desde una perspectiva política, este confinamiento nocturno funcionaba como un mecanismo de control para evitar posibles conspiraciones o reuniones secretas destinadas a la práctica de rituales religiosos andinos; además, buscaba prevenir la organización de movimientos de protesta y rebelión, como lo sucedido con el *Taki Onqoy*, así como otras insurrecciones que pudieran amenazar la estabilidad del régimen colonial.

En la ciudad de Ayacucho, desde la época colonial hasta la actualidad, la creencia en los *qarqachas* ha funcionado como un mecanismo de control social, complementando otros ya mencionados; por ejemplo, se ha utilizado para evitar que los niños jueguen de noche lejos de lugares inseguros o en horarios considerados peligrosos. Hoy en día, tanto niños como adultos sienten temor de transitar por sitios de mala reputación o considerados peligrosos, como *Puracuti*, *Infiernillo*, el *punte Apulema* o *perico huaycco*, donde, según la tradición, deambulan por las noches seres maléficos y condenados, intra y extra mundanos.

La idea de la "llama demoniaca" como construcción colonial nos ratifican los siguientes hechos: primero, que el movimiento mesiánico del *Taki Onqoy* surgió en parte, como respuesta a una epidemia que había diezmando la población de camélidos de la región; en Huamanga la magnitud de la catástrofe ecológica fue muy severa que en previsión el Virrey Hurtado de Mendoza prohibió la caza de camélidos para evitar su extinción; sin embargo, esta decisión tuvo consecuencias adversas: ante la escasez de llamas, los indígenas fueron obligados a asumir la función de cargadores, intensificando así su explotación laboral (Hernández et al., 1987).

Segundo, la llama siguió manteniéndose como ofrenda en el *Taki Onqoy*; el castigo en este movimiento contra los detractores indígenas era convertirlos en “ganados de castilla y caballos” o en animales salvajes como el huanaco, la vicuña y el venado (Millones, 1980; Stern, 1982; Caverro, 2002). No se alude a la llama porque al seguir como ofrenda en dicho movimiento, continuaba manteniendo su carácter sagrado y benéfico.

Tercero, el hecho mítico de la destrucción del pueblo de Moros (ubicado cerca de Auquilla y Sarhua, en la actual provincia ayacuchana de Víctor Fajardo), ilustra claramente esta tensión cultural. Según la tradición, el castigo divino recayó sobre la población por haber sacrificado una llama, un símbolo andino, en el altar de una iglesia, un espacio sagrado dentro de la cosmovisión occidental (Silverblatt y Earls, 1986). Este episodio refleja el conflicto entre las prácticas religiosas indígenas y el orden impuesto por la evangelización colonial.

Estudiosos contemporáneos de la religión en el Perú sugieren que la anunciación de la revelación de Dios en Jesucristo se sirvió de las tradiciones míticas de los pueblos para hacer más comprensible el mensaje, por corresponder a su propia idiosincrasia. El empleo de las tradiciones míticas debió hacerse junto con la biblia y, al menos, como una “tradición más” (Marzal, 1985).

Por exclusión, sostenemos que las llamas convertidas en seres demoniacos y, por consiguiente, la creencia de los *qarqachas* y figuras similares, no tienen un origen prehispánico, por las siguientes razones:

- a) En ninguna de las crónicas (incluso en autores que tienen una fuerte influencia española o andina) hay evidencias que digan lo contrario.
- b) En los diccionarios quechuas antiguos, tanto del Cusco como de Huamanga, no se registran las palabras *qarqachas*, *karkaria*, *qarqaria*, *jarjaria*, denominaciones que reciben estos condenados incestuosos convertidos en llamas, cuya creencia aún persiste en la tradición andina. Esto resulta significativo, especialmente considerando que el término *qarqacha* podría derivar de *qar* (sonido onomatopéyico emitido por la llama incestuosa) y *qacha* (suciedad en quechua). La palabra *qarqacha* solo aparece en diccionarios quechuas más recientes.
- c) En la cosmovisión andina precolonial, el castigo sobrenatural por la transgresión de normas sociales, difícilmente habría implicado la transformación de un ser considerado benéfico, sagrado y positivo como la llama. Es más lógico suponer que la zoomorfización estuviera asociada a animales nativos de connotación negativa (que sí existían) o, posteriormente, de especies introducidas por los españoles, como el cerdo, el caballo, el perro o la cabra.

Actualmente, la llama posee una connotación religiosa ambivalente que varía según los pisos ecológicos. En la *sallqa* o puna (su hábitat natural), continúa asociada a la sacralidad benéfica. Entre los campesinos cusqueños, desempeña un papel significativo en los rituales religiosos. Durante los carnavales, se le ofrenda a las *illas*, y en agosto se lleva a cabo la ceremonia de la *wilancha*, en la que se sacrifica un *kucho* (llama o alpaca macho de un año). También emulando la tradición de los incas, se sigue efectuando augurios con su corazón inerte (Caverro y Espinoza-Montes, 2024).

El sacrificio de la llama sigue realizándose en los altiplanos situados entre los 4000 y 4500 metros de altitud. En Andahuasi (provincia de Castilla, Arequipa), estos rituales van acompañados de diversas ceremonias tradicionales. Asimismo, en la tabla de Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), denominada *Creación del hombre*, se representan diez figuras de animales, entre ellas la llama en la posición número dos, justo después de la imagen del “hombre en el papel de Dios”, lo que sería un “testimonio contemporáneo de la relación que el hombre andino ha establecido desde siglos atrás con el camélido” (Millones, 2024, p. 61).

En contraste, es en la parte *qichwa* andino, como en las comunidades de Lorensayoc y Anansayoc del distrito de Quinoa, en las ciudades de la región de Huamanga (Ayacucho), y en algunos departamentos del centro andinos, a la llama se le asocia más con lo maléfico (con la “llama demoniaca” o *qarqacha*), con el pecado cristiano, con el condenado intramundano (Caverro y Espinoza-Montes, 2024).

Conclusiones

En la religión andina prehispánica, la llama y sus representaciones simbólicas, fueron sacralizadas hasta considerarla una *huaca* (había *huacas* en forma de este bello animal) y/o estuvo muy cercano a las *huacas*; se le rendía culto, así como fue un componente importante en las ofrendas; y fue el principal animal destinado al sacrificio religioso.

La transformación de la llama de sagrada y benéfica a demoniaca y maléfica es posible concebirse en términos de sincretismo y reinterpretación religiosa: conservando en parte el significado benéfico de la llama, los indígenas –por acción de la evangelización– habrían añadido un significado cristiano (llama como símbolo de pecado, condenado, incesto y extravíos sexuales), para así hacer inteligible las creencias cristianas o para adoptarlas al propio mundo cultural.

La reinterpretación religiosa habría sido inducida por la acción misional de la religión católica, principalmente en el tercer periodo de catequización y particularmente en la región de Huamanga después del movimiento mesiánico del *Taki Onqoy*. Por llama demoniaca, se entiende no literalmente como llama poseída por el diablo, sino como un animal que simboliza al incestuoso condenado intramundano, que llegó a esta condición por acción del demonio y que a fin de cuentas será el incestuoso que de alguna forma es poseído por este.

Varios factores andinos sirvieron de base para la reinterpretación mencionada, entre los que destacan dos: la fuerte vinculación de la llama con la religiosidad andina en general y particularmente con las *huacas* y el sacrificio religioso; y la acentuada relación y connotación de la llama y los pastores de llamas con la sexualidad y algunos “amores prohibidos”.

La transformación de un elemento sagrado andino mediante la adición de un significado negativo cristiano habría sido asumida por el hombre andino como una forma de resistencia y adaptación indígena. Además, las tensiones simbólicas entre *Huaris* y *llacuaces* fueron aprovechadas por los catequizadores en desmedro de estos últimos, a quienes se comenzó a acusar, sobre todo, de incestuosos.

La creencia andina de los *qarqachas*, según el cual los incestuosos son castigados socialmente zoomorfiándose por las noches en llamas demoniacas (condenados intramundanos), jugó un importante papel de control social, con las implicancias antropológicas que ello supone. Actualmente, en gran parte del área andina, esta creencia sigue cumpliendo esta función.

Referencias bibliográficas

Acosta, José de, (1987). *De Procuranda Indorum Salute*. [Informe redactado en 1576], Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vol. XXIV. Madrid.

Ansión, J. (1982). Verdad y engaños en mitos ayacuchanos. En: *Allpanchis* N° 20, Instituto de Pastoral Andina, pp. 237-252, Cusco.

Ávila, F. (1966). *Dioses y Hombres de Huarochirí*, MNH-IEP, Lima.

Azoulai, M. (1987). Manuales de confesión americanos: prácticas y costumbres amorosas de los indígenas, siglos XVI y XVII. En: *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, N° 2, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

Carter, W. E. (1980). El matrimonio de prueba en los Andes. En: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, PUCP, Lima.

- Cavero, R. (1986). *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), Ayacucho.
- Cavero, R. (1990). *El incesto en los Andes. Las "llamas demoniacas" como castigo sobrenatural*. CONCYTEC, Lima.
- Cavero, R. (2001). Los Dioses Vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy. *Anthropologica*, 19, 357-365. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200201.021>
- Cavero, R. (2021). *Dominación colonial y resistencia andina. Una lectura antropológica del Taki Onqoy liberador*. UNSCH, Ayacucho.
- Cavero, R. y Espinoza-Montes, F. (2024). Dualidad Maíz-Llama y sincretismo religioso andino. *PROMETEICA - Revista de Filosofía y Ciencia*, 31(4), 8-23. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2024.31.19462>
- Duviols, P. (1984). Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico [1583]. *Revista Andina*, 2(1), p.169-222. Cusco.
- Duviols, P. (1986). *Cultura Andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, Horizonte, Lima.
- Flores Ochoa, J. (1974). Enqa, enqaychu, illa y kbuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la société des américanistes Année*, 63, pp. 245-262. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2129
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las culturas*. Duodécima reimpresión. Gedisa, Barcelona-España.
- Guaman Poma, F. (1980). *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno [1595-1615]*, Siglo veintiuno XXI-IEP, Lima, Ed. en tres tomos.
- Hernández, M., Rostworowski, M., Péndola, A., Lemlij, M., y Millones, L. (1987). *Entre el Mito y la Historia, Psicoanálisis y pasado andino*. Ediciones Psicoanálisis Imajo, Lima.
- Hopkins, D. (1982). Juego de enemigos. En: *Allpanchis* N° 20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, pp. 167- 187.
- Isbell, B. J. (1980). Estructura del parentesco y del matrimonio. En: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, PUCP, Lima.
- Lecoq, P. y Fidel, S. (2003). Prendas simbólicas de camélidos y ritos agropastorales en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos*, 14(1), 7-54. <https://shs.hal.science/hal-01850084/>
- Leoni, J. B. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Periodo Intermedio Temprano. *Chungará* (Arica). 37(2), 151-164. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562005000200005>
- Marzal, M. (1985). *El Sincretismo Iberoamericano*. PUCP, Lima.
- Marzal, M. (1988). *La Transformación religiosa peruana*". PUCP, 2da. Ed.
- Millones, L. (1980). La Religión indígena en la Colonia. En: *Historia del Perú*. Ed. Juan Mejía Baca, T.V. Lima.

- Millones, L. (2024). Sacrificios de animales en el área andina. En: Millones, Luis y Guilhem, Olivier: *El sacrificio de humanos y animales en Mesoamérica y los Andes*. Fondo de Cultura Económica. Lima, pp. 57-88.
- Millones, L., Dussault, A. M. y Galdo, V. (1981). Seis relatos de amor: reflexiones en torno al romance en la Sociedad Indígena. UNSCH, Ayacucho.
- Murra, J. (1970). La función del tejido en varios contextos sociales en el estado Inca. En: *100 años de Arqueología en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Rogger Ravines (Compilador).
- Oricain, P. J. (1790). “Compendio breve de discursos varios sobre diferentes materias y noticias geográficas del obispado del Cuzco, que claman remedios espirituales”. Publicado por Víctor M, Maúrtua, en: *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Tomo XI, Imprenta De Henrich, Barcelona, 1906.
- Pease, F. (1982). *El pensamiento mítico*. Lima
- Pozzi-Escott, D. y Cardoza, C. (1986). *El consumo de camélidos: entre el Formativo y Wari, en Ayacucho*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.
- Risco, V. (1985). *Satanás: historia del diablo*. Nigratrea, España.
- Rostworowski, M. (1986). *Estructuras andinas del poder*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Silverblatt, I. y Earls, J. (1986). Mito y renovación. El caso de Moros y los Aymaraes. En: *Allpanchis* N° 10, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, pp. 93-104.
- Stern, S. (1982). El Taki Onqoy y la Sociedad Andina (Huamanga, siglo XVI). En: *Allpanchis* N° 19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, pp. 49-77.
- Stern, S. (1987). (Edited by). *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. The University of Wisconsin Press.
- Szeminski, J. y Ansión, J. (1982). Dioses y hombres de Huamanga. En: *Allpanchis* N° 19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, pp. 187-233.
- Tord, J. y Lazo, C. (1980). Economía y sociedad en el Perú Colonial (movimiento social). En: *Historia del Perú*, Ed. Juan Mejía Baca, T.V. Lima.
- Valcárcel, L. (1978). *Historia del Perú Antiguo a través de la fuente escrita*. Tomo III. Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
- Valcárcel, L. (1980). La Religión Incaica. En: *Historia del Perú*. Ed. Juan Mejía Baca. Tomo III. Lima.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (1983). Arrieros, Traperos y Llameros en Huancavelica. En: *Allpanchis* N° 21, Cusco, pp. 65-88
- Zuidema, R. T. y Urton, G. (1976). La constelación de la llama en los Andes Peruanos. En: *Allpanchis* N° 9. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.