



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 56-2 (julio-diciembre 2022): 31-40

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Culto al agua e “idolatría” en una comunidad andina peruana.
El caso de Santiago de Maray en el presente y en el siglo XVII (1677)

Worship of water and “idolatry” in a Peruvian Andean community.
The case of Santiago de Maray in the present and in the seventeenth century (1677)

Agustín Enrique Bardales Padilla*

Av. Carlos Germán Amezaga #375 - Cercado de Lima, Perú

Recibido el 3 de enero de 2021; aceptado el 14 de febrero de 2022; puesto en línea el 30 de abril de 2022

Resumen

El culto al agua ha sido uno de los rituales esenciales dentro de las culturas andinas y amazónicas en el actual territorio peruano desde la época colonial hasta la actualidad. Este artículo tiene como objetivo describir y explicar cómo el culto al agua, también llamado *champería* o *yarqa aspiy*, se ha preservado a través del tiempo y ha sido un vehículo de cohesión social, reproducción económica, identidad cultural, rito propiciatorio de la fertilidad y posicionamiento político en la comunidad de Santiago de Maray (distrito de Checras, provincia de Huaura, departamento de Lima). Para ello, recurrí a tres ejes metodológicos asociados con el enfoque micro-histórico, la etnohistoria y la observación etnográfica. Esta estrategia metodológica permitió comparar dos segmentos temporales en los que se desarrolló el culto al agua: 1677, durante la época colonial, y la práctica ritual contemporánea. En esta comparación se buscó establecer los cambios y las permanencias culturales en la comunidad campesina de Santiago de Maray.

Palabras clave: etnohistoria; etnografía; identidad cultural.

Keywords: ethnohistory; ethnography; cultural identity.

Abstract

The cult of water is one of the essential rituals within the Andean and Amazonian cultures in the current Peruvian territory both at the colonial level and at the present time. The main objective of this article is to describe and explain how the ritual to water, also called *champería* or *yarqa aspiy*, has been preserved over time, from colonial times to the present day, being a vehicle of social cohesion, economic reproduction, cultural identity, propitiatory rite of fertility and political positioning in the community of Santiago de Maray (Checras district, Huaura province, Lima department). To achieve this I have resorted to three methodological axes associated with the micro-historical approach, ethnohistory and ethnographic observation. This methodological strategy will make it possible to compare both time segments in which the water ritual was developed, that is, the year 1677 in the colonial era and contemporary ritual practice seeking to establish the changes and cultural permanence that survive to this day in the community peasant from Santiago de Maray.

* Correo electrónico: agus779@hotmail.com

Introducción

Este artículo está basado en las investigaciones que realicé para sustentar mis tesis de Licenciatura en Historia y de Maestría en Antropología (Bardales 2016, 2018) en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Perú. El propósito es procesar y sistematizar los aportes metodológicos y académicos con la presencia de la comunidad campesina de Santiago de Maray y la persistencia de la práctica del ritual dedicada al agua como hilo conductor. Se busca también describir, identificar y entender, de manera específica, los elementos del ritual que han persistido y los que han cambiado a lo largo del tiempo. Se tienen como criterio comparativo, 1677 y la práctica ritual contemporánea. El objetivo es demostrar que el culto al agua presenta implicancias históricas, socioculturales, económicas, políticas y religiosas, las cuales son compartidas por los pobladores del pueblo.

Metodología

He optado por tres estrategias metodológicas que se conectan y complementan mutuamente: los aportes de la microhistoria, el método etnohistórico y la observación etnográfica. En principio, éste es un estudio de microhistoria focalizado tanto en el año 1677, durante el periodo colonial, como en el estudio de la vida cotidiana y de la comunidad en la actualidad, con la intención de captar ciertas particularidades y elementos de análisis que suelen pasar desapercibidos en medio de la rutina. Es preciso señalar que, para el análisis del periodo colonial, se ha utilizado un expediente judicial fechado en 1677¹ proveniente de los juicios por extirpación de 'idolatrías'. Estos juicios fueron persecuciones religiosas que emprendió la Iglesia Católica en el Perú, desde 1609 y hasta el siglo XIX, con el objetivo de arrancar o 'extirpar' de la mente de los indígenas todo vestigio de las creencias nativas para lograr la colonización del imaginario.

Por otro lado, este artículo también maneja una metodología ligada a la etnohistoria,² pues analiza los procesos legales de los colonizadores para comprender y desentra-

ñar aspectos determinados de la cultura del colonizado (en este caso, el culto al agua), lo cual nos permite comparar con la práctica ritual contemporánea sin dejar de lado los evidentes y obvios procesos de cambio, ruptura y adaptación que el ritual ha sufrido a lo largo de los años.

Todo lo que se ha señalado, tanto el enfoque microhistórico como el etnohistórico, encuentra su complemento en la observación etnográfica que realicé en el pueblo de Santiago de Maray en 2010, 2013, 2016 y 2017. Las dos primeras visitas fueron eminentemente exploratorias (2010 y 2013), ligadas al conocimiento de las características generales de la comunidad actual (ubicación, población, geografía, recursos, etcétera). Ya en 2016 y 2017 visité nuevamente Santiago de Maray con el propósito central de analizar el culto al agua, celebrado actualmente, lo cual realicé a través del trabajo de campo y entrevistas a los miembros de la comunidad. En ese sentido, el análisis de la vida cotidiana, sus prácticas y sus discursos en torno al ritual del agua me permitieron tener una visión más holística del ritual y complementarla con datos etnohistóricos del pueblo. En este punto, es importante remarcar que se busca analizar las fuentes, entrevistas y observaciones en torno al culto al agua, como parte de un sistema adaptativo y cambiante, acorde a los profundos cambios estructurales que la sociedad peruana ha atravesado, sin que ello signifique perder de vista determinadas recurrencias, rupturas o procesos adaptativos que deben ser tomados como parte activa de la cultura de los pobladores del Ande, pero sin caer en esencialismos históricos. De esta forma, el ejercicio comparativo nos permite revalorar y ampliar el conocimiento de la historia regional del pueblo a través de esta práctica ritual.

Santiago de Maray: división administrativa y descripción geográfica

Actualmente, Santiago de Maray³ es la capital del distrito de Checras,⁴ el cual es uno de los doce distritos de la provincia de Huaura que pertenece al Departamento de Lima (figura 1). Esta comunidad está asentada a 149 km de Lima, capital del Perú, y se ubica a 3320 msnm en la zona de los Andes centrales, en la margen izquierda del valle del río Checras.⁵ Es un lugar eminentemente agropecuario que posee un clima templado-seco que permite el cultivo de: maíz, papas, melocotones, trigo, habas oca, olluco y arveja. La temporada de lluvia empieza en noviembre y culmina en abril, y la estación seca abarca desde mayo hasta octubre.

Cabe agregar que, al sur del actual Santiago de Maray, sobre la cima de un cerro, se encuentra el denominado

¹ Se ha escogido este año por múltiples razones: la riqueza etnohistórica del documento (se narran muchos ritos y costumbres), la asociación con otros documentos judiciales (este juicio está relacionado con otro en el que los mismos pobladores acusan al cura de su pueblo de explotación y malos tratos) y por tratarse de una época "tardía" (como lo señala Pierre Duviols) para analizar rituales andinos, como el del agua, ya que, en ese periodo se presenta poca incidencia de actividad "idolátrica"; sin embargo, esta documentación "tardía" es digna de analizarse con más detalle. Un artículo muy influyente fue el de George Kubler, quien manifestó que en 1660 se produjo una ruptura en la mentalidad de los indígenas. Esto significaba, según él, que la población nativa ya se encontraba cristianizada y que las "idolatrías" registradas en estos juicios (posteriores a 1660) eran simples rezagos inconexos de su estructura social y cultural, ya que la "conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho" (Kubler 1946: 400; Marzal 1983: 40).

² La etnohistoria es básicamente un "territorio de frontera" entre la antropología y la historia, que usa metodologías de ambas ciencias sociales. El término lo usó por primera vez, en 1908, el antropólogo Clark Wissler, en los EEUU, en el marco del estudio de los nativos norteamericanos.

³ Santiago de Maray lleva este nombre en honor al apóstol Santiago, santo patrón del pueblo desde la época colonial.

⁴ El distrito de Checras está compuesto por cinco comunidades campesinas: Tulpay, Puñún, Canín, Tongos y Santiago de Maray, capital del distrito.

⁵ Este río conforma una de las principales subcuencas del río Huaura.



Figura 1. Fotografía de la comunidad de Santiago de Maray en la actualidad.

‘Maray Viejo’, a 3700 msnm, entre las coordenadas 299 564 este y 8 790 682 norte, el cual estuvo habitado desde la época colonial hasta 1970, año en el que se cambió su ubicación debido al fuerte terremoto de ese año (Noriega 2015: 340). Esto lo pude corroborar en conversaciones informales y entrevistas realizadas a los comuneros, en 2010, 2013, 2016 y 2017.⁶ Entre el Maray ‘moderno’ y el Maray ‘viejo’ o colonial, hay una distancia de dos kilómetros que se pueden recorrer a pie, a través de un camino de herradura o en carro (Noriega 2011: 71).

Santiago de Maray durante la colonia

Durante el periodo colonial, Santiago de Maray, también conocido como Chancas, era el principal poblado de los nueve curatos⁷ de la provincia o corregimiento de Chancay que pertenecían al arzobispado de Lima, fundado en 1548 (Bueno 1951 [1764]: 17 y 37). En este lugar se produjo la descripción del culto al agua en 1677. Actualmente es conocido como ‘Maray viejo’ y está deshabitado desde 1970, queda sólo una iglesia colonial y la plaza del pueblo en cuyo interior se ubica una *guanca*⁸ de piedra (de 1.50 m. de longitud) colocada allí durante el periodo republicano.

El culto al agua o “champería” durante el periodo colonial en 1677

Según la manifestación dada el 4 de septiembre de 1677 por el doctrinero (párroco del pueblo de Maray) Juan de Esquivel y Águila, el ‘descubrimiento’ de las ‘idolatrías’

⁶ Todos los informantes señalaron que el pueblo se ‘mudó’ más ‘abajito’ debido a los estragos ocasionados por el sismo.

⁷ Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad.

⁸ Piedra oblonga que se colocaba en los caminos o en lugares considerados sagrados. Representaba a un ancestro litificado.

empezó el martes 27 de julio. Juan Gutiérrez, uno de los principales acusados, describió de esta manera el culto al agua:

... Ytem declaro que adoraba un puquio nombrado *Curicalla* de donde tiene su origen la asequia principal del dicho pueblo de Maray, a un lado de un cerro nombrado *Guanpucani* y a dicho cerro adoraba también *Yaullatullu* que dicen era su pacarina de donde deciendo, y un hombre de sólo un pie que fue el primero que abrió dicha asequia y a los tres al puquio *Curicalla*, cerro *Guanpucani* y a su pacarina *Llaullatullu* como a dueños del agua y de la asequia ofresian sacrificios dos veces en cada año una por el mes de octubre al tiempo de arar las chacras y otros por el mes de abril al tiempo de la limpia de las asequias y los asian en el origen de ella que esta media legua antes del nacimiento de dicho puquio por no atreverse a llegar a el de temor y respeto hasiendo una grande oguera de fuego degollando dos cuyes se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el camachico que asistia poniendo sobre una piedra unos polvos de mullu que es una concha de mar los ofresia en el origen de la asequia y hacer este sacrificio en esta forma de seguir por mitas cada año, el dicho Juan Gutierrez, Gonzalo Paico, Pedro Nicolás, Francisco Llacuas, como sacerdotes y ministros de idolatrías... (AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fols. 2v-3r).

Terminada esta descripción, Gutiérrez también destacó la participación de todo el pueblo en dicha celebración:

Primeramente declaro que era uno de los sacerdotes que se seguian por mitas a hacer el dicho sacri-

ficio al puquio *Curicalla*, cerro *Guanpucani* y una pacarina *Yaullatullu*. Y además de esto le ofresia a un cerro nombrado *Guacrahirca* distante del dicho su puquio media legua... y añadió que venía el agua por la dicha acequia referida toda la gente del dicho pueblo hazian la fiesta aquella noche que llaman el *Pacaricui* estando todos en vela aiunando a usanza gentilicia jugando un juego de su gentilidad que nombran *pirca* y el día siguiente los gastaban en embriagueses y [ilegible] supersticiosos... (AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fol. 3v).

Un primer punto a resaltar es que este ritual, durante el periodo colonial (1677), se realizaba, según los testimonios,⁹ dos veces al año, primero por el mes de octubre, cuando se tenían que “arar las chacras” y luego por el mes de abril, cuando se procedía a limpiar las acequias. Esto tenía sentido ya que el calendario religioso coincidía con el calendario agrícola, que es la actividad económica fundamental en Maray hasta la actualidad. Así mismo, era una celebración comunitaria en la que “toda la gente del pueblo hazian la fiesta”.¹⁰ El pueblo era representado por el *camachico*,¹¹ quien acompañaba a cuatro especialistas religiosos: Juan Gutiérrez, quien pertenecía al ayllu¹² *Allauca*, Gonzalo Paico, Francisco Llacuas, del ayllu *Ichoca*, y Pedro Nicolás del ayllu *Quimallanta*. En total eran cinco personas (los cuatro sacerdotes y el *camachico*), con una alta jerarquía dentro de la doctrina, los que daban inicio a la primera parte del ritual. Éste consistía en brindar adoración a los ancestros o ‘dueños del agua’, que eran básicamente tres: *Curicalla*, el puquio donde tiene su origen la acequia principal del pueblo de Maray; el cerro *Guanpucani*, ubicado al costado del puquio, y la pacarina¹³ (lugar sagrado vinculado al origen de un héroe

civilizador) *Yaullatullu*,¹⁴ de donde salió “un hombre de sólo un pie que fue el primero que abrió dicha acequia”. Los especialistas religiosos se dirigían al origen de la acequia principal (esto es, al puquio *Curicalla*), pero sólo se acercaban a “media legua” (dos kilómetros y medio) por “temor y respeto”. Una vez allí hacían una serie de acciones rituales consistentes en realizar “una grande oguera de fuego degollando dos cuyes [cuya sangre] se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el *camachico* que asistía poniendo sobre una piedra unos polvos de *mulu* que es una concha de mar los ofresia en el origen de la acequia”. Terminada esta primera parte, toda la gente del pueblo de Maray realizaba, en aquella misma noche, una fiesta denominada *Pacaricui*, para la cual hacían una vigilia y jugaban a ‘la usanza gentilicia’ un juego llamado *pirca*. Al día siguiente realizaban una gran celebración.

Un primer punto a destacar es que la primera parte del ritual del agua, estaba reservada sólo para los especialistas religiosos (cuatro en total) y el representante del pueblo (el *camachico*), quienes eran los únicos autorizados para acercarse a los ‘dueños del agua’. Se establece, de esta manera, una asociación entre el poder religioso y político nativo con las deidades dadoras del agua, en un contexto colonial. En ese sentido, los especialistas religiosos y el *camachico* adquirían legitimidad ante los pobladores indígenas y, por otro lado, el ritual y la limpieza del canal garantizaban el acceso al agua para todo el pueblo, lo que les permitía asegurar buenas cosechas y, por tanto, su reproducción socio-económica y cultural. Así pues, no se trata sólo de un rezago religioso disociado con la realidad, sino de todo un sistema de reproducción socio-religiosa, histórica, económica y geográfica adaptada a condiciones coloniales que, dada su magnitud, era conocido por todos.¹⁵

⁹ Es importante señalar que este pueblo en específico tenía una importante presencia de ‘idolatrías’ o cultos paganos, forma en la que los españoles llamaban a la religión de la población nativa y que cubre un amplio número de actividades rituales, desde el culto al agua, a los muertos, a los apus, al sol, etc. Tras una inspección en el Archivo Arzobispal de Lima, se han registrado 6 expedientes específicos sobre la zona de Checras que van desde 1647 hasta 1804; el expediente de 1677 es el más rico en descripciones etnohistóricas y el que aborda el culto al agua de manera más pormenorizada.

¹⁰ AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fol. 3v.

¹¹ En este caso, se usa la forma de escritura empleada en el documento de Idolatrías de 1677, en el que se señala textualmente lo siguiente: “y que por ser dicho sacrificio en nombre de todo el pueblo el *camachico* de el representándole le asistia como a ministros ministrándole dichas ofrendas” (AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, 1677 fols. 1v, 2r). La forma de escritura (*camachico*) se repite a lo largo de todo el documento. Al respecto, cabe señalar que el diccionario de Gonzales Holguín da cuenta también de esta forma de escritura, definiendo: “Camachic o camachicu como gobernador o corregidor, o mandon, o el que manda o el que rige” (Gonzales Holguín 1989 [1608]: 47).

¹² El diccionario de Gonzales Holguín define la palabra ayllu como: “Parcialidad, genealogía, linaje, parentesco, o casta” (Gonzales Holguín 1989 [1608]: 39).

¹³ Sobre la pacarina, Nicholas Griffiths menciona que era: “el mítico lugar de origen de cada ayllu” (Griffiths 1998 [1996]: 352); por su parte, Pierre Duviols (citando a Alborno) menciona que una pacarina era “el origen de cada ayllu [...] la divinidad creadora de la descendencia, y su lugar de origen al mismo tiempo. La pacarina

podía ser una piedra, un manantial, un río, una gruta, o un animal, un pájaro, un árbol, etc.” Por lo tanto, el culto a los muertos y a la pacarina estaban íntimamente ligados incluso en el periodo colonial (Duviols 1977 [1971]: 319). Por su parte, Gary Urton menciona que, para el caso del Imperio de los Incas, “cada ayllu y etnia del imperio tenía su lugar de origen o paqarina” (Urton 1989: 189).

¹⁴ En lo referente al nombre de las deidades: *Curicalla*, *Guanpucani* y *Yaullatullu*, me remito a la forma de escritura que se realizó en la fuente colonial: AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14.

¹⁵ Es importante destacar que el juicio por idolatrías de 1677 (en el que se acusó a cuatro ancianos de ser especialistas religiosos nativos, quienes confesaron sus ‘delitos’ esto es, practicar el culto al agua, al sol, a los muertos, a las estrellas, etc.) constituye una auténtica ventana al pasado desde la que se puede observar, a lo largo del proceso, las distintas delaciones y confesiones. Es así que, al final del proceso judicial, en una larga lista se registraron los nombres de 33 auto inculcados, quienes manifestaron conocer todos los pormenores de las ‘idolatrías’ que se realizaba en el pueblo y haber participado en ellas (AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fol. 60r). Por otro lado, el año siguiente (1678), los mismos pobladores de Maray terminaron enjuiciando o ‘capitulando’ al cura doctrinero que ‘descubrió’ estas ‘idolatrías’, lo cual reveló que muchos más pobladores de Maray estaban al tanto del culto a las deidades andinas, incluida el agua, cosa que los habitantes del pueblo no pudieron negar, razón por la cual el cura fue absuelto. De esta forma, la práctica de rituales como el agua y otros más eran moneda corriente dentro del sistema colonial,

El objetivo primordial de estas acciones rituales es, a nivel de la comunidad, asegurar la fertilidad de la tierra a través de la adoración a los ancestros del agua. Por lo tanto, son formas de comprender mejor la dinámica socio-cultural de pueblos coloniales que, a pesar de la subordinación política, encontraron estrategias adaptativas y de resistencia cultural para mantener todo un aparato ideológico que siguió sustentando y manteniendo el acceso, por parte de la comunidad, a recursos como el agua, aún en contextos fuertemente represivos y expoliadores, lo cual era una realidad totalmente documentada en Santiago de Maray: el año siguiente, en 1678 (un año después del juicio por ‘idolatrías’), el párroco del pueblo fue denunciado o ‘capitulado’,¹⁶ por sus propios feligreses indígenas, acusado de explotación económica y castigos físicos.¹⁷ Esto demuestra que la colonización española expresada en la política de extirpación de ‘idolatrías’ no jugó el rol esperado por los colonizadores de transformar o ‘convertir’ totalmente al cristianismo a las mentalidades indígenas (al menos no como ellos lo esperaban), a pesar de las evidentes muestras de represión que se evidenciaron en este caso. Muy por el contrario, permitió que los pueblos indígenas reelaboraran nuevas formas de reproducción socio-económico y cultural, ya no sólo para su propio autoconsumo, sino incluso para enfrentar las nuevas exigencias de los funcionarios coloniales como Juan de Esquivel y Águila, cura doctrinero de Santiago de Maray. Se generó, entonces, un catolicismo andino que terminó amalgamando los elementos culturales del colonizador, andinizándolos y dándoles una dinámica propia.

El culto al agua, ‘Limpia Acequia’ o *Champería*: momentos previos a la festividad en la actualidad

Actualmente, la festividad se realiza una vez al año entre la quincena de abril o los primeros días de mayo. No hay una fecha fija, el marcador para la celebración es el periodo en el que culminan las lluvias. Comúnmente esta celebración se realizaba los fines de semana, pero el presidente de la comunidad profesa la religión adventista¹⁸

incluso a vista y paciencia de los propios curas encargados de evangelizar a estos pueblos (lo cual está bien documentado en Duviols, Griffiths, Salomon, Urton, Huertas Vallejos, etc.).

¹⁶ Las causas de capítulos eran juicios entablados, generalmente, por la población nativa en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

¹⁷ El documento que narra este juicio es el siguiente: Causa de capítulos... 1678 fols. 83v-84r. Archivo Arzobispal de Lima.

¹⁸ En la comunidad de Santiago de Maray existen dos denominaciones religiosas no católicas: la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Alianza Cristiana y Misionera. Entre ambas, el número de feligreses suma alrededor de 40 personas, que para un pueblo como Maray, con poca concentración de personas, es un número relativamente alto; los de mayor número son los adventistas o “sabatistas” como los conocen en Maray. Cabe agregar que los feligreses de la Iglesia Católica son más, cuentan con una pequeña iglesia, en cuyo altar se ubican el Apóstol Santiago y la Virgen de Santa Ana, entre otros santos.

del séptimo día, la cual prohíbe realizar cualquier actividad secular o ‘del mundo’ a partir del viernes a las 6 p.m. hasta el sábado a las 6 p.m. Hasta hace unos años, según información de los propios comuneros, también se celebraba por el mes de octubre. Por ejemplo, por averiguación propia, pude constatar que el pueblo vecino de Andajes, perteneciente a la provincia de Oyón, departamento de Lima, celebra la ‘Fiesta del Agua’ en dos oportunidades, una por el mes de abril o mayo y otra por el mes de octubre o noviembre.

La eliminación de la celebración al agua en el mes de octubre responde a los cambios demográficos que ha sufrido y viene sufriendo la comunidad de Maray como producto de las migraciones del campo a la ciudad, las cuales han llevado a los comuneros a simplificar o concentrar el culto en una sola celebración, tal como los mismos comuneros lo manifestaron en conversaciones informales y entrevistas. Por ejemplo, el presidente de la comunidad manifestaba lo siguiente: “Nombramos un juez de aguas, quien es el que ordena el agua para que riegue cada comunidad... cuando hacemos la champería los últimos días que se va la lluvia... No tenemos día conocido, puede ser abril o mayo” (Entrevista a Benito Silva, 13 de abril de 2017).

No podemos negar los evidentes y obvios cambios estructurales a nivel demográfico y social, que son propios de todo proceso histórico. Sin embargo, así como existen rupturas y cambios, también existen permanencias o continuidades que son parte de las dinámicas históricas. De esta forma, la celebración del ritual coincide con el mes tradicional desde la etapa colonial, tal como lo señala la documentación de idolatrías de 1677. Esto se debe entender, no como una permanencia ahistórica, esencializada y romántica, sino más bien como parte de los procesos de adaptación y subsistencia de las prácticas culturales de las comunidades andinas (asociadas con sus tierras comunales y núcleos familiares). Este ritual, entonces, tiene por un lado un fin eminentemente práctico (la limpieza del canal, sin lo cual el comunero no tendría derecho a acceder al agua si no ha participado en la faena) y por otro lado es parte de un proceso de identificación cultural bastante evidente y apreciado entre los miembros de la comunidad. Una comunera lo explica de esta manera: “Nosotros no queremos que el ritual se muera, que se pierda, somos pocos y tratamos de recordarlo todos los años, no le dejamos morir, la siembra de maíz y la limpia de acequia es importante” (entrevista a la señora Susana Ríos Estela, 14 de abril de 2017).

En este punto es importante remarcar lo que señala Gelles en torno a los procesos de identidad cultural asociados con el agua: “En los Andes, el agua de riego es un componente importante de la producción, una fuente tanto de conflictos como de cooperación, y un elemento clave de identidad cultural” (Gelles 2006: 81). De esta forma el riego le da estructura a los calendarios públicos y privados al tiempo que el “agua es básica para sus identidades étnicas y comunales” (Gelles 2002). Y, efectivamente, un elemento común a lo largo de las en-

trévidas y conversaciones informales con los comuneros es la profunda importancia afectiva y material que encierra el culto al agua. Otro comunero lo explicaba de esta manera: “trataron los españoles de acabar con todo, pero nosotros conservamos”. Este comentario, realizado de forma empírica en torno a la historia del pueblo, para nada está alejado de la verdad, sobre todo si uno revisa los juicios por ‘idolatrías’ que se registraron en Santiago de Maray, sobre todo la forma, los castigos y el contexto en el que se desarrollaron estos procesos.

Así mismo, la fecha de celebración se fija en una asamblea que es convocada por el presidente de la comunidad y la junta directiva. Todos los comuneros están obligados a asistir, de lo contrario no tendrían acceso al agua para sus sembríos y sus animales.

La ‘Limpia de Acequia’ o ‘Campería’ (se llama así porque se sacan las ‘champas’ o la mala hierba de los canales de irrigación), como también la conocen los pobladores de Maray, dura exactamente dos días (puede durar hasta tres si el trabajo es abundante), y es, junto con la fiesta de la ‘Siembra del Maíz’ (celebrada el 7 de enero), una de las festividades más importantes de la comunidad.

El primer día: el ritual inicial, el ‘pago’ a las deidades

En el primer día de la celebración, una comitiva se dirige a la toma principal, llamada *Ucán*, la cual está ubicada en la parte alta del pueblo desde donde baja el agua para la comunidad. La fuente principal de esta ‘toma’ es la zona denominada *Churincocha*¹⁹ (que dista 3 km de *Ucán* y está ubicada a una altitud de 4 900 msnm). Ésta es un oconal o ‘pantanal’ que se nutre de las aguas que bajan de los distintos cerros de los alrededores, entre ellos el cerro del mismo nombre: Churincocha. Por lo tanto, *Ucán* recibe el agua por filtración. Desde el pueblo de Santiago de Maray hasta *Ucán* hay una distancia de 8 km. Es importante señalar que esta bocatoma es la principal, y brinda agua a los pueblos vecinos como Puñún. Esto provoca ciertos conflictos debido a la falta de colaboración en el mantenimiento y cuidado del canal por parte de los miembros de la otra comunidad y dentro de la misma (trabajo de campo, 29 de abril de 2016). A estos conflictos internos se suman los problemas que la comunidad tiene con los organismos estatales en torno al mantenimiento o ‘modernización’ de los canales de regadío en aras de una mayor ‘productividad y eficiencia’ con miras a un posible ingreso de inversiones ajenas a la comunidad. El canal de irrigación, desde *Ucán* hasta cierta zona cercana al pueblo de Maray, es de cemento, pero hace unos años era empedrado. Esta obra, ejecutada por FONCODES (Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social) en 2012, ha generado cierto des-

contento entre los comuneros ya que las filtraciones de agua son constantes por la debilidad del material utilizado. Del mismo modo, los comuneros señalan que la misma organización gubernamental dispuso que ciertos tramos del canal sean cambiados por tuberías (desde la zona llamada *Quiuqueren* hasta el reservorio, al que llaman estanco, ubicado al final del pueblo) a cambio de ciertas ayudas económicas. Esto, al igual que el uso del cemento, ha generado rechazo entre la población que no ve estas medidas como una solución eficaz, puesto que el empedrado “trae más agua y no malogra nada” (entrevista a la señora Rigoberta, 14 de abril de 2016). Esto demuestra el constante conflicto en torno al recurso hídrico, relacionado con las distintas visiones de desarrollo y, por otro lado, es una muestra de cómo funciona el sistema económico actual que tiene al Estado (a través de sus organismos gubernamentales) como ‘palanca’ o nexo de determinados intereses económicos. Así mismo, la actual configuración económica del país promueve la concentración de tierras en beneficio de grupos económicos, lo que trastoca profundamente el régimen de propiedad común de la tierra, sus derechos de acceso al agua y sus mecanismos de identidad cultural (Gelles 1998, 2006). De esta forma, el conflicto entre el canal de regadío construido de la manera tradicional y el canal hecho de cemento y tubos no es más que la punta del iceberg de las relaciones tirantes entre el Estado, con sus políticas económicas, y la forma de reproducción socio-económica y cultural de las comunidades andinas. Por lo tanto, la conservación del ritual del agua por parte de los comuneros significaría una forma de resistencia o posicionamiento frente a las demandas del Estado y los grupos económicos de poder, cuyas reformas, según las palabras de los propios habitantes, no favorecen a la comunidad en su conjunto.

Volviendo a la descripción del ritual, el nombre de *Ucán* hace referencia, según un comunero, al lugar “de donde nace el agua” (entrevista al señor Máximo, 14 de abril de 2016). Es importante remarcar que, a la bocatoma de *Ucán*, asisten jóvenes varones, las comuneras viudas, el presidente de la comunidad, el vicepresidente, el juez de agua y los regidores. Al respecto, una comunera señala lo siguiente: “Yo soy viuda, mi esposo está fallecido, por eso voy a trabajar arriba [...] y hay otra comunera, también comunera, que es mi tía, pero ella es ya pasiva, ella no va, ella tiene más de 80 años, ella da en plata y paga, manda sembrar su chacra con gente y cuando no trabaja no le dan agua, por eso ella tiene que pagar gente” (entrevista a la señora Susana Ríos Estela, 14 de abril de 2017). En este punto, es importante remarcar que el ritual del agua es la expresión de dos procesos que siempre han estado asociados a lo largo de su desarrollo histórico y que persisten en la actualidad. Por un lado, el culto al agua implica una dimensión ritual, simbólica y cultural, que para nada está reñida con un carácter eminentemente práctico de la celebración, esto es, su profunda relación e interdependencia con la organización

¹⁹ Actualmente, existe un proyecto en evaluación para realizar una represa en dicha zona y así aprovechar el recurso hídrico que baja de los cerros.

de la vida social, supervisión, cuidado y mantenimiento de los sistemas hidráulicos.²⁰

Siguiendo con esta parte del ritual, el presidente y el vicepresidente llevan su vara como símbolo de autoridad. Las mujeres (viudas y solteras) se encargan de elaborar una bonita corona de flores silvestres que colocan en el sombrero del presidente, quien también lleva unas varas largas llamadas *topos* que se utilizan para sectorizar el trabajo de la limpieza de los canales. El camino es escarpado y difícil, puesto que la bocatoma se encuentra en la parte más elevada, generalmente los comuneros salen muy temprano (4 am) y llegan a *Ucán* en un promedio de dos horas y media a paso rápido. Una vez que se ha llegado a la bocatoma, se realiza un ritual en donde se mata un cuy y se derrama su sangre, una parte va hacia la bocatoma y otra se dedica al cerro. También preparan chicha a base de maíz negro. Posteriormente, el presidente de la comunidad hace el reparto de la coca, el alcohol y el cigarrillo a los presentes, primero a los regidores, al juez de agua y luego a todos los asistentes, con ello le *disipan* a los abuelos por espacio de una hora en medio de una atmósfera de mucho respeto. Un comunero señalaba que, hasta hace unos años, los jóvenes “ponían una cruz frente a la bocatoma, con flores de la altura; la cruz se colocaba en una peña” (trabajo de campo, 13 de abril de 2017). En este punto, es bueno recordar que, en el pasado, la acción de colocar cruces en los lugares sagrados (que ahora es una práctica totalmente normal) tenía connotaciones de persecución y agresión cultural hacia las deidades y espacios sagrados andinos. Por ejemplo, en el proceso de idolatrías de 1677 se señalaba que el párroco Juan de Esquivel y Águila mandó a destruir y quemar todos los ‘ídolos’, del pueblo y colocar cruces en su lugar.²¹ Con base en esto, es interesante notar que esta comunidad andina contemporánea ha sacralizado, cristianizado, legitimado y complementado acciones y símbolos que en otras épocas eran totalmente incompatibles. En ese sentido, la interacción religiosa y los procesos adaptativos han terminado por convertir un acto de agresión cultural (colocar una cruz frente a un adoratorio o lugar sagrado andino) en parte de las costumbres que le dan cohesión al pueblo desde una perspectiva andina; es decir, se ha producido una andinización de los símbolos y acciones foráneos, transformándolos en parte de su proceso ritual y, por tanto, en elementos importantes de su cohesión social después de reinterpretarlos desde su perspectiva y necesidades culturales particulares. Volviendo al ritual actual, debemos remarcar que la acción de ‘disipar a los abuelos’ significa rendir tributo a los *apus* tutelares o cerros principales de la comunidad de Maray, por ser los dadores del agua, lo cual garantiza buenas cosechas y la subsistencia de las distintas familias (entrevista a la señora Susana, 14 de abril de 2017). También se define

disipar a los abuelos como “dar la coca, el ron al campo, al *apu*, éstos son de la altura que dan el agua y el pasto”. Este proceso de ‘disipar a los abuelos’ también es llamado “*harapacur*, que en castellano es dar de comer al campo” o “darle a los viejos” (entrevista a los señores Máximo y Andrés, 13 de abril de 2017). Otro testimonio señala que, cuando se llega a la bocatoma de *Ucan* se “le ofrece coca al cerro, al río, al agua y al puquio de donde sale el agua. El agua de donde baja al cerro se llama *Churincocha* y el cerro de al frente se llama *Tampucancha* y para el otro lado es *Tarugayo*” (entrevista al señor Melvin, 13 de abril de 2017).

Este agradecimiento a los cerros y al puquio no es nuevo, en Santiago de Maray está bien documentado para la época colonial, específicamente en 1677 donde se menciona los cerros con sus nombres y su ritual respectivo.²² También es importante señalar que, en cuanto a la celebración del ritual, algunos comuneros manifestaron su disconformidad con el comportamiento de los evangélicos y adventistas. Así lo explica una comunera: “por ejemplo, los que estudian la Biblia, los que son hermanos, no quieren cumplir ese pago a la tierra, al agua [...] acá hay de dominical y adventista, sabático, participan del trabajo, pero no del pago a los *apus*; se ponen a un costado, entre ellos, y no comparten con nosotros, no *catipan* la coca, no toman, y en la celebración de la presentación de la nuera no bailan y se ponen a un costado” (entrevista a la señora Susana, 14 de abril de 2017). Del mismo modo, otro comunero de mayor edad nos comentaba, con evidente fastidio, que los integrantes de estos grupos religiosos: “no quieren hacer nada, en una comunidad debemos trabajar todos juntos, todos [debemos realizar] los usos y costumbres, debemos cumplir, pero ellos no. En la faena sí participan, pero en las costumbres (*catipar*, beber) se van a un lado y nos dicen: sigan nomás ustedes” (entrevista al señor Tomás, 14 de abril de 2016). La negativa de estos grupos a practicar los rituales está asociada con una interpretación fundamentalista y literal de la Biblia que sitúa estas celebraciones, según ellos, como auténticas expresiones paganas o, si se quiere, demoniacas, en las que se entremezclan la invocación a fuerzas contrarias a Dios y comportamientos que no dejan un ‘buen testimonio’ a los demás, en especial en lo referente a la ingesta de licor y la embriaguez propia de estas festividades. Es interesante notar como estos grupos, en su lenguaje, reeditan viejos discursos coloniales en torno a las prácticas rituales andinas, equiparándolas con ‘idolatrías demoniacas’ o ‘paganismo puro’ pero esta vez desde el fundamentalismo evangélico o adventista importado desde Estados Unidos de América. En este aspecto, estos grupos resultan, a veces, mucho más absorbentes en las exigencias a sus feligreses que la doctrina católica. Con la ausencia total de un cura, es fácil darse cuenta por qué los adventistas siguen creciendo en número, al igual que los evangélicos, cuyos operadores están más al pendiente de las ‘almas’ de sus seguidores y procuran que

²⁰ Sobre la relación entre ritualidad y sistemas hídricos, ver Gelles (1984, 1986, 1998, 2002, 2004 y 2006), Oré (2005) y Valderrama y Escalante (1988).

²¹ AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fol. 5r.

²² AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14, fols. 2v-3r.

sigan la ‘buena doctrina’ y no practiquen cultos o rituales considerados satánicos o contrarios a las enseñanzas bíblicas.

La limpieza del canal en el primer día

Una vez que se ha procedido a dar tributo a las deidades respectivas en las partes altas del pueblo, en el mismo día, se empieza a limpiar los canales de irrigación, por tramos. Para realizar esta labor los comuneros se dividen en dos grupos bien marcados. El primero desde la bocatoma de *Ucán* hasta una zona llamada *Quimallanta* y el segundo desde *Quimallanta* hasta una zona muy próxima al pueblo llamado *Amogotun*. Esta parte les corresponde a los comuneros más ancianos y las labores son dirigidas por el vicepresidente de la comunidad llegando a limpiar el canal hasta la plaza central del pueblo. Por su parte los trabajos de la zona más alta están a cargo del presidente, los jóvenes varones y las comuneras viudas (trabajo de campo, 29 de abril de 2016). Tanto el presidente como el vicepresidente portan sus respectivas varas de mando en señal de autoridad. Avanzado el trabajo, más o menos a medio día, se procede a realizar un almuerzo comunitario en donde las mujeres llevan diferentes clases de comida, chicha y gaseosas. Se tiende una mesa y entre todos comparten lo que han traído. Los platos van desde pachamanca,²³ patasca²⁴ y carnero. El ambiente, es distendido y festivo. Cuando el alguacil del pueblo observa, que el primer grupo se acerca al pueblo, empieza con el “repique de campanas” para recibir a la gente, dando por culminado el primer día de trabajo.

El segundo día de trabajo

Al día siguiente, se procede a realizar la limpieza del canal en la parte baja que comprende desde el pueblo (la plaza para ser más exactos) hasta los límites de la comunidad que se llama *Wircoy*. En este proceso participan todos los comuneros sin excepción. Antes de comenzar, los comuneros realizan un pago a la tierra en la plaza, chacchando²⁵ coca y tomando ron. En esta parte, las mujeres casadas y las que tienen hijos forman dos grupos: las de arriba y las de abajo. El grupo de arriba recibe el nombre de *Allaucán*, mientras que el de abajo, *Ichocán*. Una comunera señala lo siguiente: las mujeres de *Ichocán* competimos con los otros [*Allaucán*], nos dicen una cosa, otra cosa, al gana, gana limpiamos la acequia, los más ancianos son los que dirigen, a veces te vienes, te pasas (entrevista a la señora Elvira, 13 de abril de 2017).

²³ La pachamanca es un plato típico de la sierra del Perú que se prepara en un hoyo bajo tierra, asando, entre piedras calientes, distintos tipos de carne, papas, habas, etc. Todo se tapa con hierbas, mantas y tierra.

²⁴ La patasca es una sopa típica de la sierra del Perú hecha a base de vísceras (mondongo), patas de res, mote y papas.

²⁵ Masticar de manera continuada hojas de coca, mezcladas a veces con pedacitos de cal u otros componentes e ir formando poco a poco una bola.

Así mismo, una comunera señalaba que, hasta hace unos años, no sólo eran dos grupos sino tres: *Allaucán*, *Ichocán* y *Quimallanta* pero este último desapareció con el transcurrir del tiempo. La función ritual de estos tres grupos era mucho más elaborada; una comunera que decía pertenecer a *Ichocán* la describe de la siguiente manera: “Ellos [los tres grupos] hacían una catipada, llevan el cuy y, después que le llaman la maccha, le preparan una jarra de barro con maíz negro, coca, cigarro... todo le preparan y después le disipan a los abuelos agarrando una flor... con eso todo le dan el pago a la tierra, la pachamama, todo a los apus, por las alturas para que el agua avance a regar las cementeras para no penar” (entrevista a la señora Susana, 14 de abril de 2017). Incluso se comentó que el juez de agua tenía “una rienda y una honda, con la honda tiraban al estanco y con la rienda pegaban al agua, a la acequia, la castigaban para que avance el agua”. Sin embargo, esta práctica ha caído en desuso según lo relatado por la señora Susana durante la entrevista. Las menciones a estos grupos (*Allaucán*, *Ichocán* y *Quimallanta*) encuentran importantes antecedentes históricos-culturales en el periodo colonial, cuando su funcionalidad era aún más clara, pues se asociaban con los nombres de tres antiguos ayllus: *Allauca*, *Ichoca* y *Quimallanta*, que se encuentran registrados en el expediente de idolatrías de 1677, en el que incluso se menciona el nombre de los pobladores asociados con cada ayllu.²⁶

La presentación de la “nueva nuera” a la comunidad

También durante el segundo día, cada grupo de mujeres (*Allaucán* e *Ichocán*) debe presentar una o varias nueras, *lunchuy* o *mushuc lunchuy* (nuera nueva) a la comunidad, quienes se convertirán en nuevas integrantes de la misma.²⁷ La nueva nuera es presentada por la madre de uno de los comuneros (con la que se casará la mujer) o por la mujer más anciana, es vestida y atendida de manera especial en cada uno de los grupos a los que pertenece, no participa de la faena y, si tiene un bebé, incluso le ayudan a cargarlo, ya que ella es considerada una ‘invitada de honor’.

Ambos grupos llevan a su respectiva nuera a un almuerzo en el campo, en el que cada mujer lleva sus mejores comidas, “haciendo una especie de competencia quien hace mejor el de arriba o el de abajo” (trabajo de campo, 29 de abril de 2016). Terminado el almuerzo, la comitiva de ambos grupos continúa con su recorrido limpiando las malezas del canal de regadío. Posteriormente, el alguacil de la comunidad anuncia la llegada al pueblo de ambos grupos a través del repique de campanas.

²⁶ AAL, Idolatrías, leg. VII, exp. 14.

²⁷ La adscripción de las mujeres, que participan en el rito, a los grupos *Allaucán* e *Ichocán*, está asociado con el grupo al que pertenece su esposo. De esta forma si el esposo es de *Allaucán* su mujer también deberá ser de *Allaucán*, convirtiéndose en una comunera nueva de la comunidad.

La comunidad, en su conjunto, hace su ingreso en medio de una atmósfera festiva llena de bailes y acompañada de los yaravíes entonados por las mujeres. Luego el grupo se dirige a la plaza del pueblo para que, de uno en uno, los comuneros ‘paguen su pasaje’, por todo lo que la comunidad (su espacio, agua, pastos y tierras) pone a su disposición. Es en la plaza del pueblo donde los regidores del pueblo gritan: “¡pasaje! ¡pasaje!”. Los ‘pagos’ pueden consistir en: chicha, vino, ron, gaseosas o caramelos, pero nunca en dinero. Estos productos se colocan al centro de la plaza junto a una vasija grande que adorna el lugar y se comparte entre todos los presentes. El presidente de la comunidad nos lo explica de esta manera: “uno es consciente, por ejemplo, mi vaca pasa por la calle, va a ocupar la calle, mi vaca va a tomar el agua, y esa agua viene de lejos, ¿no?, entonces cuál es la gracia [...] esto es como un agradecimiento a la naturaleza que por allí va a llegar el agua y la vaca va a tomar, entonces tienes que pagar” (entrevista al señor Benito, 29 de abril de 2017). La ceremonia es seguida con atención por el presidente de la comunidad, el juez de agua, el alguacil y, a veces, por el alcalde, quienes llevan a los comuneros chicha, coca y cigarro para que *catipen*. Entrada ya la noche, se procede a presentar a la nueva nuera o *lunchuy* ante la comunidad y es, simbólicamente, entregada al presidente por la madre del esposo o por la mujer de mayor edad de uno de los grupos (quien, por su edad, se considera como ‘conocedora de las costumbres’). Posteriormente, el presidente de la comunidad baila con la nuera (o las nueras de haber más) de cada grupo. Un comunero nos señala que “el grupo que tiene más es mejor” (entrevista al señor Melvin, 13 de abril de 2017). Este proceso es conocido como ‘hacer pasar nuera’ o ‘hacer pasar *lunchuy*’. Por ejemplo, el presidente de la comunidad nos comentaba que su esposa era de Puñún, un pueblo vecino a Maray y, siendo su madre de *Ichocán*, su mujer también debería ser de *Ichocán*. Al respecto se agrega que: “una vez que llegó a su grupo [la nueva nuera] ya de por vida va a estar en su grupo, no se va a separar de ellos [...], estos grupos funcionan siempre para la fiesta, pero más para la champería [...] esos grupos siempre van a estar familiarmente unidos” (entrevista al señor Benito, 29 de abril de 2017). Una vez que la nuera está en ‘poder’ del presidente, el esposo debe ‘sacar a su mujer, pagándole a la comunidad’, para que ellos la puedan ‘soltar’. Este pago puede consistir en una caja de cerveza, medio kilo de coca, cigarrillos o caramelos. Terminado ese momento, se aprovecha para levantar el “Acta de la reunión costumbrista de la limpia acequia”, donde se nombra al juez de agua para el próximo año. Éste se elige de entre los comuneros que no han recibido el cargo en los últimos años. Las funciones de dicho juez son las de repartir de la mejor manera el agua entre los comuneros, revisar durante todo el año el estado del canal de regadío y solucionar cualquier problema que se pueda suscitar en torno a la distribución del agua. Luego de esta reunión, se procede a realizar una fiesta general en el local de la comunidad.

Conclusiones

La vigencia del culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray se explica por la dependencia del recurso hídrico para sus actividades agropecuarias, la consolidación, a través del proceso histórico local, de una identidad cultural que cohesiona la comunidad y la posiciona frente a los cambios estructurales que ha atravesado la sociedad peruana. Por otro lado, el ritual aún es funcional como un rito propiciatorio de la fertilidad a nivel de los integrantes de la comunidad, lo cual persiste a lo largo de los años y a pesar de los evidentes cambios y problemas que ha sufrido la comunidad (migraciones, desdoblamiento y conflictos con el Estado). A su vez, no se puede entender el ritual sin considerar que forma parte de un largo proceso histórico no lineal, sino lleno de adaptaciones, resistencias y cambios desde 1677, año del registro más antiguo, a nivel colonial, de su celebración.

La presentación de la *lunchuy* o ‘nueva novia’, no sólo implica un rito de unión matrimonial simbólica o de fertilidad, sino también asegura la reproducción social del pueblo, ya que consolida la cohesión de la comunidad y la inclusión de una nueva familia cuyos nuevos integrantes pasarán a formar parte de la fuerza de trabajo de la comunidad.

Las iglesias, tanto evangélica como adventista, que operan en la comunidad de Santiago de Maray han contribuido a consolidar un lento y progresivo proceso de desestructuración de los rituales comunitarios bajo una prédica que desarticula sus tradiciones y hace un llamado a una pureza religiosa que excluye toda acción considerada ‘demoniaca’. Algunos comuneros que forman parte de estas congregaciones ya no asisten a sus obligaciones rituales por considerar que atentan contra su nueva fe, o cumplen las faenas mas no las tradiciones culturales que unifican y cohesionan a toda comunidad.

Los cambios y las continuidades del ritual de la limpia acequia en Santiago de Maray deben ser entendidos dentro del marco del desarrollo histórico que atraviesa el país y como parte del impacto del proceso de globalización. Sin embargo, estos factores no sólo influyen en dinámicas de permanencia o ruptura de la práctica ritual, sino también en la reinterpretación y reinención del mismo, adaptándolo o simplificándolo a las necesidades actuales de la comunidad, sin dejar de lado un marco histórico-cultural que le da una dinámica particular.

Referencias

- Bardales, A. (2016). *Idolatría y Resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)*. Tesis. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bardales, A. (2018). *Culto al agua en la comunidad de Santiago de Maray en la actualidad y en el siglo XVII (1677), un estudio de caso*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Bueno, C. (1951 [1764]). *Geografía del Perú Virreinal: siglo XVIII*. Lima: Azángaro.
- Duviols, P. (1977 [1971]). *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gelles, P. (1984). Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta, Huarochirí. *Anthropologica*, 2: 305-334.
- Gelles, P. (1986). Sociedades hidráulicas en los Andes: algunas perspectivas de Huarochirí. *Allpanchis*, 27: 99-147.
- Gelles, P. (1998). Canales de poder, terrenos de conflicto: políticas de riego y recuperación de tierras en una comunidad andina. *Anthropologica*, 16: 149-194.
- Gelles, P. (2002). *Agua y poder en la sierra peruana: La historia política cultural el riego, rito y desarrollo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gelles, P. (2004). Etnohidrología, desarrollo y política cultural en la sierra peruana. F. Peña (comp.), *Los pueblos indígenas y el agua: desafíos del siglo XXI* (pp. 37-59). México: El Colegio de San Luis.
- Gelles, P. (2006). Pueblos Indígenas, identidad cultural, y derechos de agua en las naciones andinas. R. Boelens, D. Getches y A. Guevara Gil, *Agua y derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales* (pp. 83-128). Lima: Instituto de Estudios de Posgrado, Water Law and Indigenous Rights.
- Gonzalez Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Reproducción de la edición de Raúl Porras Barrenechea, 1951. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Griffiths, N. (1998 [1996]). *La Cruz y la Serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Traducción de Carlos Baliñas Pérez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Huertas Vallejos, L. (1981). *La Religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Kubler, G. (1946). The Quechua in the Colonial World. *Handbook of South American Indians*, 2, 331-410.
- Marzal, M. (1983). *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Noriega, A. (2011). *Informe final del Proyecto de investigación y delimitación arqueológica Maray (Checras-Huaura-Lima)*. Lima: Presentado al Ministerio de Cultura.
- Noriega, A. (2015). Excavaciones arqueológicas exploratorias en Maray viejo. Un asentamiento colonial en la región Checras. *Arqueología y Sociedad*, 29: 339-364.
- Oré, M. T. (2005). *Agua: bien común y usos privados. Riego, Estado y conflictos en La Achirana del Inca*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Wageningen University and Research, Institución Técnico Diversificado Grajales y Water Law and Indigenous Rights.
- Salomon, F. (1995). The Beautiful Grandparents. Tom Dillehay (ed.), *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices* (pp. 247-281). Washington D.C. Dumbarton Oaks.
- Valderrama, R. y C. Escalante (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: Desco.
- Urton G. (1989). La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas. *Revista Andina*, 13: 129-216.

Fuentes documentales:

- Archivo del Arzobispado de Lima (AAL) Checras. Causa criminal serca de la ydolatria en que coperaron alguno yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila. 66 folios, carátula. Legajo VII. Expediente 14.