

VÍRGENES Y NIÑOS ANDINOS EN LA INDEPENDENCIA AMERICANA

Ranulfo Caverro Carrasco*

Resumen: En la memoria colectiva de los Andes peruanos existen mitos que tratan sobre la presencia de vírgenes, santos y niños que, al lado de indígenas y campesinos, participaron activamente en acontecimientos políticos y militares, en los que muchas veces se decidió el curso de tales. Los temas de este estudio son la Virgen de Asunción (o Mamacha Asunción o Asunta) y su acompañante, el Warakaq Niño, quienes con su participación divina y milagrosa decidieron el triunfo patriota sobre los españoles en la histórica batalla de Ayacucho. El trabajo se sustenta en un paciente y sostenido trabajo etnográfico ejecutado a lo largo de dos temporadas de campo (1989 y 1999) en las comunidades campesinas de Lurin Sayuq y Hanan Sayuq, del distrito de Quinua (de la provincia de Huamanga, del actual departamento de Ayacucho), lugar donde ocurrió la batalla.

Palabras clave: Vírgenes; niños; religiosidad andina; batalla de Ayacucho; Independencia americana.

Andean Virgins and Children in Latin American Independence

Abstract: In the collective memory of the Peruvian Andes there are myths about the presence of Virgins, saints, and children who, alongside indigenous people and peasants, actively participated in political and military events, in which their participation was often decisive. This paper examines the Our Lady of the Assumption (or Mamacha Asunción or Asunta) and her “companion,” the Warakaq Child, who through their divine and miraculous intervention decided the patriotic victory over the Spaniards in the historic Battle of Ayacucho. The paper is the result of a long-term ethnographic study carried out in two different fieldwork seasons (1989 and 1999) in the peasant communities of Lurin Sayuq and Hanan Sayuq in the District of Quinua (in the Province of Huamanga, in today’s department of Ayacucho), where the battle took place.

Keywords: Virgins; children; Andean religion; Battle of Ayacucho; Latin American Independence.

* Profesor principal de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho-Perú). Línea principal de investigación: religiosidad andina. Correo electrónico: caverro.j@pucp.pe

INTRODUCCIÓN

Fue en Quinua,¹ en un lugar llamado pampa de Ayacucho,² que se desarrolló la histórica Batalla de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824. Las fuerzas patriotas resultaron victoriosas (o el “Ejército Unido”) sobre los españoles o realistas (llamado también por los españoles “Ejército Nacional”), acontecimiento que selló en definitiva la libertad americana. De esa forma, Quinua y Ayacucho llegaron a tener un gran valor simbólico para América bolivariana y sanmartiniana, ahora acrecentado por estar próxima la conmemoración del bicentenario de la independencia americana.

La Batalla de Ayacucho fue una gesta épica en que pelearon, por un lado, 5 700 patriotas, y por el otro, cerca de 9 000 fuerzas españolas; sin embargo, en realidad fue una batalla que enfrentó a dos minorías: una criolla, conformada por unas quinientas personas, y otra peninsular, que contaba más o menos con el mismo número. El resto de combatientes lo constituían indígenas y campesinos andinos peruanos reclutados por am-

bas fuerzas. Lo interesante de la Batalla de Ayacucho —dirigida por esas dos minorías: española y criolla, siendo los campesinos andinos el contingente principal en ambos bandos— es que hubo, según la memoria popular, una valiosa y destacada participación de fuerzas sobrenaturales personificadas en la Virgen de Asunción o Mamacha Asunción, y su acompañante el Warakaq Niño, que definieron, con su decidida ayuda divina, el triunfo patriota y velaron por la seguridad de los quinuinis.

Estos mitos sobre la participación de seres sobrenaturales —dioses, diosas, semidioses, santos, santas, vírgenes, niños y algunos héroes— en acontecimientos épicos para decidir el curso de la historia, son más comunes de lo que imaginamos; parecen ser transculturales y rebasan los marcos de sólo algunas culturas. Así, las mitologías griega, escandinava, romana, judeocristiana y andina, comparten elementos mágicos y fantásticos en la hora decisiva de las batallas. Pareciera que los hombres, en momentos de especial dificultad, acuden a la ayuda de fuerzas sobrenaturales, a modo de ganarse confianza y atribuirle el eventual triunfo.³

Junto a la ayuda divina señalada, la gesta independentista en el Perú guarda muchos recuerdos de la valiente acción de civiles y militares, del ejército regular y de la partida de montoneras indígenas, pequeños grupos de guerrilleros que enfrentaban

¹ La primera fundación de la antigua ciudad de Huamanga se hizo en Huamanguilla (muy cerca de Quinua) en 1539, pero al iniciarse el hostigamiento de las partidas volantes de las fuerzas de Manco Inca, unido a la dureza del clima, los españoles acuerdan trasladar la sede de la ciudad al actual asiento de Pucaray el 25 de abril de 1540.

² Al respecto, revisar mi trabajo (Cavero, 2006), en el cual demuestro que la Batalla de Ayacucho se llevó a cabo en la pampa de Ayacucho y no en la “pampa de Quinua”, como acostumbraban decir.

³ Es sugerente revisar al filólogo F. Max Müller, entre otros, su libro publicado en 1988.

la guerra, atacando en montón, haciendo carga-montón y deteniendo con armas rudimentarias, *warakas* y *cocobolos*, el avance de ejércitos enteros (Macera, s. f.).⁴ Sin embargo, en la historia oficial se conoce más del ejército regular y poco de las montoneras o guerrillas volantes, guerrillas veteranas, o partidas de galgueros, como también se les denominaba. Esta historia oficial (la otra forma de construir la historia) privilegió a los conductores y soldados del ejército regular y minimizó a los miles de héroes anónimos que desde la cantera popular contribuyeron a la causa revolucionaria. Peor aún, en esta historia oficial se ignora la participación de fuerzas sobrenaturales mencionadas al lado de indígenas y campesinos.⁵

Hago referencia a imágenes y santos (además de vírgenes y niños) que premian, castigan y ayudan en la vida

⁴ Las *warakas* son confeccionadas de lana de oveja (extendidas pueden medir más de dos metros) y sirven para lanzar piedras pequeñas y de regular tamaño hasta una distancia aproximada de 100 metros. También las hay confeccionadas con cuero de vaca. Los *cocobolos* son otras armas contundentes a base de cuero de res, las cuales llevan en la punta una envoltura de plomo o cuero endurecido, sirven para pelear cuerpo a cuerpo. Los *morochucos*, indígenas de Pampa Cangallo (Ayacucho), son famosos por su destreza en el uso de esta arma.

⁵ Por ejemplo, se cuenta que “cuando descendían los enemigos, La Mar dice a sus ayudantes: ‘Hijos, los españoles bajan: gracias a Dios, hoy el Perú será libre’” (Gavilán, 1941:176-177). José de La Mar, general patriota ecuatoriano, fue uno de los cuatro jefes de la infantería en la Batalla de Ayacucho; después, en 1827, fue elegido por el Congreso como presidente del Perú.

presente, a ellos se les hacen promesas, ya que son el medio de acción de Dios, “la imagen común del Dios del pueblo”. Son imágenes que están presentes en ritos festivos comprendidos tanto en el ciclo litúrgico como en el “ciclo santoral” de los pueblos (Marzal, 1988). Esos santos (incluyo por la fuerza a las vírgenes), según fray Francisco, son de seis grados; en este caso corresponden, en su mayoría, al segundo grado: santos antiguos declarados por la Iglesia por tradición (Caro, 1985). En el caso de los niños, se trata del Niño Jesús, quien toma ese nombre u otros nombres andinos o de otros niños que, de igual forma, adoptan nombres andinos.

Al señalar en el título del artículo “vírgenes y niños andinos”, enfatizo que éstos, si bien provienen de una tradición occidental y judeocristiana, se arraigan en los Andes y actúan en sus escenarios al lado de multitud de indígenas. Estas entidades visten muchas veces con indumentarias de la región y usan armas del mismo lugar. Los indígenas los consideran parte de su cosmovisión y esas vírgenes y niños actúan a favor de ellos y en contra de sus enemigos: españoles, chilenos, diablos, fenómenos naturales, la hambruna o la peste. En suma, los vencidos se apropiaron de ellos. Se trata de un proceso de sincretismo entre la religión andina y la católica y, por consiguiente, en una transformación religiosa, que produce en la religión campesina dos tipos de reinterpretaciones: las vírgenes y los niños toman un significado indígena, y a su connotación

original se le añaden nuevas significaciones (Marzal, 1988).⁶

En el presente trabajo estudio un mito de los Andes peruanos: se trata de la participación de vírgenes y niños andinos en la independencia americana; me lo contaron los ancianos Maximiliano Limaco Velarde y Sara Soto, del distrito de Quinua (Ayacucho), quienes los identifican bajo la denominación de la Mamacha Asunción y el Warakaq Niño. Para ello hago uso de datos etnográficos recogidos en este distrito y de la literatura existente. Los informantes me contaron el mito en forma fragmentada, por partes y en distintas fechas, por eso hablo de versiones orales míticas (VO) 1, 2, 3 y 4. Al integrar estas cuatro versiones en una sola, el mito aparece más amplio de lo que se presenta. Según Lévi-Strauss (2007, citado en La Guía de Filosofía, 2011), “existen muchas versiones de un solo mito, pero si continúa siendo reconocible será el mismo mito, porque su unicidad se proyectará a nivel inconsciente del que escucha, quien lo reorganizará y le mantendrá su unidad”. Además, el antropólogo francés señala que ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito y para su análisis apropiado es conveniente reducir el volumen del material (Bohannan y Glazer, 1993).

Maximiliano Limaco, quien durante un largo periodo fungió como ecó-

nomo de la iglesia de Quinua, era uno de los más distinguidos depositarios de la tradición oral andina: me contó también otros mitos como el de “Los Gentiles, las tres eras y la destrucción de la humanidad”, y otros más, como “Las *Umas* o cabezas voladoras”.

Para Mircea Eliade, el mito es una realidad cultural en extremo compleja; se supone que expresa la verdad absoluta porque explica una historia sagrada, es decir, una revelación transhumana que se produjo en el alba de los tiempos, en la época sagrada de los principios. Siendo real y divino, el mito se convierte en ejemplar y, también, justifica todos los actos humanos (Eliade, 1961). De esa forma, el mito es considerado verdadero, venerable, sagrado, y es narrado para satisfacción de ansias religiosas profundas, como lo señalan también Frazer, Jensen, Malinowski y Lévi-Strauss.

La investigación consta de tres partes. En la primera nos referimos al distrito de Quinua, lugar donde se produce la Batalla de Ayacucho y donde hicimos el trabajo etnográfico, mediante el cual encontramos el mito que sustenta la investigación; en la segunda parte presentamos las cuatro versiones orales sobre el mito la Virgen de la Asunción y el Warakaq Niño, hallando un proceso de sincretismo y de transformación religiosa; y en la tercera parte vemos, de forma sucinta, otros mitos recopilados en Ayacucho y otros lugares andinos con presencia de vírgenes y santos que participan en el proceso de la independencia americana o luego de ella, y exponemos temas que deben de profundizarse en

⁶ Según Marzal (1988), en la religión campesina hay un tercer tipo de reinterpretación: se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano.

futuras investigaciones sobre la religiosidad andina.

BREVE ETNOGRAFÍA DE QUINUA

El distrito de Quinua, lugar donde recopilamos el mito, está ubicado a 30 km al noreste de la ciudad de Huamanga o Ayacucho (Perú). Tiene en general un clima frío, aunque en realidad es posible distinguir tres climas: frío hacia el este, en las partes altas, entre 3 000 y 4 000 msnm (la capital se encuentra a 3 396 metros de altitud); templado hacia el oeste, entre los 2 800 y 3 100 metros, y cálido en las inmediaciones de los ríos Yucaes y Pongora. La producción agropecuaria está en íntima relación con esos tres climas o pisos ecológicos.

Quinua, desde tiempos remotos, está dividida en dos mitades o barrios, y en cada uno de ellos existen una serie de pagos, que son unidades geopolíticas. Por el medio del cercado de Quinua (capital o pueblo central), que es el centro administrativo y ceremonial del distrito, pasa una línea imaginaria que fracciona el pueblo y el distrito en dos mitades: *Lurin Sayuq* (hacia el norte) y *Hanan Sayuq* (hacia el sur). Desde 1940 es reconocida la Comunidad Campesina que lleva estos nombres. Esta división, tal como resalta Mitchell (1978), es de suma importancia en la organización política, religiosa y ecológica de la comunidad.

Según el Censo Nacional de 1993, el distrito tenía 5 571 habitantes. Esta población mantiene arraigada una fuerte tradición de desplazamiento: posee tierras en la selva ayacuchana;

intercambia productos con la selva y consigue lana y cuero en el departamento de Huancavelica; y migra de preferencia a Lima, Cañete, Ica y Huancayo. La economía que predomina es la agrícola y buena parte de la población se dedica a la artesanía, en su mayoría de cerámica.

Pese a que Quinua va incorporándose con rapidez a una economía mercantil y el grupo que va diferenciándose se dedica al comercio y a la artesanía, en el aspecto político algunas autoridades tradicionales ya no tenían vigencia desde hace 20 años; sin embargo, todavía se mantiene una serie de elementos que configuran la preponderancia de la comunidad, como las formas cooperativas de trabajo, las fiestas comunales, la posesión territorial, la identidad, entre otros.

Respecto del aspecto eclesiástico, en el distrito de Quinua hay una parroquia que desde hace mucho tiempo no tenía un sacerdote de manera permanente. Entre las ceremonias religiosas que acostumbran festejar se encuentran, en orden cronológico: San Pedro y San Pablo (29 de junio), Virgen de la Asunción (15 de agosto), Virgen de Cocharcas (patrona de la parroquia: 8 de septiembre) y el Señor de la Exaltación (15 de septiembre, en el anexo de Suso).⁷ La secta evangélica ve crecer cada vez más su ascendencia.

⁷ Anexo, en las divisiones político-administrativas de Perú, es una circunscripción territorial menor a un distrito. Suso es un anexo que pertenece al distrito de Quinua, ubicado al lado norte del centro poblado capital también llamado Quinua.

Sin embargo, se mantiene con fuerza la religiosidad andina. Los campesinos son asiduos creyentes del *Tayta Wamani* (*Urqu Yaya, Urqu Dios*),⁸ y es el *Condorcunca* el *Wamani* o divinidad central y principal de la comunidad.⁹ Dentro de los mitos y creencias religiosas notamos la constante presencia de los *gentiles* y las tres Eras de la Humanidad, del *uma* o las voladoras, de los condenados, del *qarqacha* y de “Juan el Oso”. Además, existe una serie de mitos, como los cosmogónicos, que tienen que ver con el origen de sus primeros hombres; del *Inkarri*;¹⁰ de la aparición de la Virgen de Cocharcas, de la Virgen de la Asunción y del Warakaq Niño, entre otros.¹¹

⁸ El *Wamani* es el espíritu que mora en las entrañas de los cerros, colinas y nevados. Sabino Arroyo (1981) lo estudió en profundidad.

⁹ Debajo del cerro o colina de Condorcunca está la pampa de Ayacucho, lugar donde ocurrió la Batalla de Ayacucho; partiendo de la ciudad de Ayacucho, está al lado este de la pampa mencionada. En la Batalla de Ayacucho, los españoles se posesionaron, el 6 de diciembre, de una parte de esa colina, y se extendieron hacia el lado de Huamanguilla para cerrar el paso de una posible huida de las fuerzas patriotas hacia el norte u oeste. ¿En la creencia indígena habría sido un sacrilegio o agresión que los españoles hayan invadido estos espacios sagrados?

¹⁰ En Quinua se recopiló uno de los primeros mitos sobre *Inkarri*: lo hicieron Hernando Nuñez y Javier Moritori en 1965; como dice Arguedas (1975), contiene la adaptación de un mito prehispánico a la interpretación del destino de un pueblo vencido.

¹¹ Sobre estas manifestaciones de la religiosidad andina en Ayacucho y Quinua, véase mi libro (Cavero, 1990) y el trabajo de Juan Ansión (1987).

LA MAMACHA ASUNCIÓN Y EL WARAKAQ NIÑO EN LA BATALLA DE AYACUCHO

Cuando visité Quinua la primera vez para hacer una investigación de campo (1989), recogí, impresionado, una primera versión oral de este mito, en idioma quechua o *runasimi*, de boca del anciano Maximiliano Limaco Velarde:

VO1: En la Batalla de Ayacucho, la Virgen de Asunción “correteaba” en la pampa de Ayacucho, augurando el triunfo patriota, mientras que el niño Dios de la Virgen de Cocharcas, con la hondita en la mano se encontraba en la parte prominente para defender a la población (se le conocía como Warakaq Niño: el Niño que Hondea).¹²

Diez años después de la primera recopilación, volví a Quinua con la expresa intención de contar con más información sobre el mito. Por fortuna, hallé otras versiones complementarias en quechua gracias a la generosa y desinteresada ayuda del mismo don Maximiliano Limaco (esta vez ya con 78 años de edad y aún ecónomo de la iglesia) y de su esposa la señora Sara Soto (de 71 años de edad).

VO2: Versión de Maximiliano Limaco:

¹² Después de conocer la versión de Maximiliano Limaco, en 1989, encontré una información parecida en una nota periodística de Víctor Navarro del Águila, escrita en 1940, en el periódico *El Trabajo* de Ayacucho.

La noche del 8 de diciembre de 1824 (víspera de la Batalla de Ayacucho), la Virgen de Asunción había aparecido en su sueño a Antonio José de Sucre¹³ en Matara, bien vestida de amarillo. Le dijo en su sueño: Sucre levántate, mañana a las diez de la mañana en la Pampa de Ayacucho cantarás victoria, pero vas a estar conmigo. Con ese pensamiento vino Sucre y llegando a Quinua se acuartelaron en la iglesia y cuando abrieron la puerta vio a una virgen igual que en sus sueños.¹⁴ Hasta que la guerra terminara, esta virgen, con su espada levantada (blandiendo) y vestida toda de blanco, “correteó” con valor en la pampa de Ayacucho y no le agarró ni una bala. Ella hizo ganar la batalla. Le dicen por eso a la virgen: “guerra ganada”.

VO3: Testimonio de Maximiliano Limaco y Sara Soto.

¹³ El general venezolano Antonio José de Sucre fue el máximo jefe militar que condujo la Batalla de Ayacucho. Era amigo muy cercano de Simón Bolívar.

¹⁴ El hecho de ver a la Virgen, a un santo o a un niño en la iglesia, después de haberlos soñado, es un fenómeno panandino, que se da por ejemplo en la gesta de Andrés Avelino Cáceres en Huamanga, y en Huancavelica en la guerra Perú-Chile (1879-1883). No tenemos información de cómo aparece el *Warakaq Niño* en Quinua, pero sí de otros niños y en otros lugares, como el caso del “Niño original de Marka Qucha” (Marcacocha) en Urubamba (Cusco) (Casas y Curiel, 2012). En Sarhua-Huancasancos también el *Wamani* puede aparecer como niño según cuenta John Earls; así como del *Apu Ausangante* mencionado por R. Gow (Boggio, 2016).

La Virgen de Candelaria lleva a un niño con huaraca, *wayqachayuyq* [con un bolso a la usanza campesina] y con escopeta en la mano. Este niño *warakan muchuyta, yarqayta. Muchuytam niño warakan*, balian [sic, el niño hondea, abalea a la hambruna, a la necesidad]. Su fiesta es el 2 de febrero, ahora ya no [la] hacen. Desde el 8 de diciembre, la Virgen Asunción, “mama limpia”, limpia la comida de la gente hasta el 2 de febrero, ahí llega Mamacha Candelaria, ahí el niño *muchuyta warakan* y entonces la gente se llena, *saksasqaña* [ya está satisfecho]. Después del 2 de febrero *causaypas apuramunña* [la sementera fructifica con rapidez] es un cambio de tiempo: de la necesidad y hambre [antes del 2 de febrero] a la abundancia [después del 2 de febrero].

VO4: Versión de Sara Soto:¹⁵

Los españoles habían visto desde la Picota [cerro que rodea la ciudad de Huamanga por el lado oeste], con largavista, en dirección a Quinua, y aquí en la puerta de la iglesia estaba Mamacha Asunción con su niño *sillwisqa* [*huachakasqa*: manta que se cruza entre el cuello y debajo del brazo], que “correteaba”, iba de un lado a otro lado con su capa *rapanyasqa* [capa que se extiende ruidoso con el viento]. Para los españoles este hecho fue un mal augurio, fue una mala señal y dijeron “ahora sí que

¹⁵ La señora Sara Soto enfatiza que el mito se lo contó su abuelita hace mucho tiempo atrás.

nos van a ganar la guerra”. *Musyaku-rakuña* [presintieron]. En efecto, perdieron la guerra los realistas.

Algunos hechos que podemos destacar en estas cuatro versiones míticas son:

1) En las VO1, VO2 y VO4, la Virgen de la Asunción (o Mamacha Asunción)¹⁶ cumple el papel protagónico de ser quien augura el triunfo patriota (en la VO2 su participación en la Batalla de Ayacucho, “correteando”, desplazándose con eficacia de un lugar a otro, en la pampa de Ayacucho blandiendo su espada, es aún más activa y decisiva). En la VO1 su aparición física ocurre en la pampa de Ayacucho, pero no para pelear, sino para desplazarse por el campo de batalla y alentar a los soldados, mientras auguraba el triunfo patriota. En la VO2, en la víspera de la batalla, la Virgen se presenta en sueños al general Sucre para presagiarle su triunfo; además, aparece en cuerpo durante la contienda, blandiendo una espada y demostrando su condición de divinidad y valentía al no impactarle ninguna bala enemiga. Según la tradición oral, fue ella quien determinó el triunfo patriota. En la VO4 son los españoles quienes, antes de la batalla, ven a la distancia a Mamacha Asunción, ataviada con su capa extendida y ruidosa al contacto con el viento (junto con su

Niño) desplazándose al pie de la puerta de la iglesia de Quinua; para los españoles, esto fue un mal augurio y presintieron su derrota.

Siguiendo a Marzal (1988), decimos que el Dios cristiano del pueblo es un Dios providente y cercano que actúa sobre todo a través de vírgenes y niños (y de santos), quienes premian, castigan y ayudan en la vida presente. En este caso, ayudan a superar las dificultades y decidir el curso de una batalla trascendental frente a los españoles. Las vírgenes y el Niño de Quinua, para la antropología religiosa andina o catolicismo popular (no para la teología católica), son imágenes religiosas que representan o simbolizan a los seres del mundo sobrenatural, es decir, al mismo Dios del cosmos y a Jesucristo, tal como los santos “son para el campesino verdaderas hierofanías o representaciones míticas del poder de Dios, que se ha encarnado en la historia y en la vida concreta del campesino” (Marzal, 1988: 276).

2) En las VO1, VO3 y VO4, la Virgen de la Asunción aparece acompañada (“emparejadas” o “hermanadas” en los términos de Boggio, 2016) por el Niño. En la VO1 y VO4, el Warakaq Niño no está acompañado por la Virgen de la Asunción, sino por otras vírgenes: en la VO1, por la Virgen de Cocharcas, y en la VO4, por la Virgen de Candelaria (según los informantes, las tres son la misma virgen).¹⁷ Para asegurar

¹⁶ Según García (2016b), en la comunidad indígena de Huallhua, de la provincia de Huaytará (departamento de Huancavelica), se ha recogido un mito sobre las relaciones amorosas de Santiago Apóstol con la Virgen de Asunción.

¹⁷ Pero también hay casos donde los Niños se desplazan solos: se trata del Niño Jesús que los campesinos de Matara trasladan a Paico (Soras-provincia ayacuchana de Mariscal Sucre)

esto sería necesario investigar y profundizar sobre la relación entre las tres vírgenes; sin embargo, lo menciono para tener presente que en la tradición oral se refiere a la misma entidad.

En la religiosidad andina o popular, las vírgenes, en general, están acompañadas por niños. Lo mismo ocurre con algunos santos. En la misma ciudad de Ayacucho hay niños “acompañando” a las vírgenes (González *et al.* 1995). En febrero de 2017 vi en Pampa Calle el estandarte del Divino Niño Blas saliendo de la iglesia junto a la virgen.

También en otras provincias del sur del departamento de Ayacucho se hallan estas representaciones conjuntas de vírgenes con niños o con otras vírgenes que se presentan como hermanos (Perlacios, 2007); ello ocurre, por ejemplo, en Huancavelica, al noroeste (Boggio, 2016).

Boggio, con buen criterio, sugiere profundizar, en investigaciones posteriores, la relación del concepto Santiago-Rayó u otra vinculación atribuida a Santiago con personajes niños y con los gemelos o mellizos. Recomendación que podríamos generalizar a otros santos y vírgenes.

3) La Virgen de la Asunción se presenta vestida con indumentaria más accidental (incluida la espada que usa). En la VO2 está recorriendo el campo de batalla, vestida de blanco y blandiendo su espada; en la VO3 aparece limpiando la comida de la gente y en

momentos donde el cultivo fructifica; en la VO4, los españoles la observan en la víspera de la batalla en la puerta de la iglesia, mientras deambula vestida con una capa extendida. La limpieza podría ser asociada por su simbología al color blanco. Es una virgen activa que no se cansa de desplazarse de un lado a otro.

4) Mientras que el Warakaq Niño porta armas e indumentarias más andinas: en la VO1 tiene una *waraka* (honda) en la mano y en una parte prominente se muestra observando el resultado de la batalla y augurando el triunfo del Ejército Unido; en la VO3 se encuentra con un bolso a la usanza campesina, pero también con una escopeta en la mano (arma contundente para guerrear); sin embargo, dicho utensilio es, en apariencia, ajeno a la batalla; por último, en la VO4 se ubica el Niño en la puerta de la iglesia, vestido a la usanza andina con una manta entrecruzada entre el cuello y debajo del brazo.

En los Andes peruanos pueden encontrarse varios niños con indumentarias andinas (ponchos y *piscas*), los cuales portan *warakas* como armas contundentes indígenas y llevan productos andinos, como diminutos que-sitos, entre otros objetos. Tal es el caso del Niñito de la Candelaria de Pampa San Agustín, de la ciudad de Ayacucho, que con su hondita ahuyenta la hambuna; o del Niño que acompaña a la Virgen del Rosario en Parinacochas, que con su *waraka* ahuyenta a los pajaritos (cuidando el sembradío). También está el caso de la Virgen de la Asunción, patrona del Real Hospi-

a una competencia entre “danzantes de tijeras” (Cavero Carrasco, 2001).

tal de San Pedro de Mancera de Huanta, que junto al Niño (ataviado con indumentarias de un indio huantino de las punas, entre ellas, una *waraka*) fue llevado por el mayordomo ante el prefecto de Ayacucho, para reclamar sobre la prohibición de la corrida de toros que se hacía en su memoria. El prefecto trató mal al mayordomo y le negó la solicitud, pero tuvo un *sueño de perro* por la noche: se le apareció el Niño defensor de fiestas taurinas amenazándolo: “ciquirusayquin kay warakachaywan” (te voy a ahorcar con mi *waraka*), ante lo cual cedió y restituyó la corrida de toros (Cavero, 1957, t. II).

e) La presencia del Warakaq Niño varía un poco en las versiones recogidas en 1989 y en 1999: en la VO1 (de 1989) aparece con su honda en la mano para defender a la población ante la posible derrota de las huestes patriotas en la pampa de Ayacucho; en la VO4 (de 1999), la Mamacha Asunción es vista por los españoles en la puerta de la iglesia cargando a su Niño (inferimos que sea el Warakaq Niño); este Niño se encuentra pendiente de los resultados de la batalla, en una actitud premonitoria favorable a las fuerzas patriotas.

f) En la VO3 (de 1999), el Warakaq Niño es ajeno a la gesta heroica de la batalla de Ayacucho, y más bien con su honda y su escopeta en mano se encarga de ahuyentar la hambruna y marca el comienzo de un nuevo tiempo de abundancia, simbolizando así —este Niño— dentro del ciclo temporal intermedio (el anual) un hecho decisivo en el contexto de la escatolo-

gía andina. De manera simbólica, esta situación tiene una mutualidad con la batalla de Ayacucho: en la VO3 se habla de dos tiempos diferentes: el paso de la necesidad y del hambre al de abundancia; en aquella gesta patriótica de la pampa de Ayacucho se pasó de la necesidad y sed de libertad e independencia, a la consecución de ellas. Muchos mitos andinos siguen esta trama semejante: del caos y del desorden surge un nuevo orden; la intervención dinámica del Niño y la Virgen se dieron en momentos liminares.

Ahora bien, a todas esas versiones míticas agregamos otras creencias y también hechos factuales para contextualizarlos mejor. Nos dice don Maximiliano Limaco que el templo de Quinua está construido encima de una laguna; antes, gracias al agua de ésta crecía un monte de *qinwas* (arbusto que abunda en el lugar y del que deriva el nombre de Quinua, que lleva el distrito), y fue *qinwa sacha siki-champi* (debajo del árbol de quinua) en donde apareció la Virgen de Cocharcas (según el informante, la Virgen de la Asunción, la Virgen de Cocharcas y la Virgen Candelaria “son la misma virgen”). Cuando los comuneros lo trasladaron a otro lugar, siempre regresaba a su sitio primigenio; por lo tanto, construyeron la iglesia en este mismo lugar para que ahí permaneciera la Virgen, en definitiva.¹⁸ Una

¹⁸ Este hecho de la aparición súbita de los santos y vírgenes en lugares campestres de las comunidades, es también un fenómeno panandino; por ejemplo, me contaron una versión

prueba de que la iglesia está encima de una laguna es que, en época de lluvia (enero y febrero: *puquy timpu*) brota de dos sitios: uno detrás del templo y el otro cerca del lugar donde expenden comida al paso las feriantes los días domingos. También debajo del altar mayor hay indicios de la existencia de agua. Este hecho es decisivo para que nuestro informante manifieste con énfasis que la virgen es natural de Quinua, “no la han llevado de ningún sitio” (*qina Quinua llaqtayuyqmi*, es quinuina, aquí apareció, dice don Maximiliano).

Estas tres vírgenes ahora están en el templo de Quinua: la Virgen de Cocharcas (patrona del pueblo) carga al Warakaq Niño y su fiesta se celebra el 8 de septiembre; la Virgen de la Asunción (se festeja el 15 de agosto de cada año)¹⁹ aparece con las manos juntas (*makin pitukusqa*), aunque ahora no lleva a su niño; por otro lado, aparece la Virgen de Candelaria, acompañada del Niño (también se dice que es el Warakaq Niño), al cual carga en brazos, y su celebración es el 2 de febrero. Sólo el día en que hay *carguyuyq* lo visten y le ponen su hondita al hombro y su escopeta de plata antigua, de lo contrario esas vituallas están guardadas.

Según la VO3, la Virgen de Candelaria es la que estaría relacionada de manera directa con el Warakaq Niño que hondea la hambruna, cuya fiesta

similar en Hatun Soras y en Coracora, al sur de Ayacucho, en 1997.

¹⁹ También es conocida como Asunción de la Virgen o como *Mamacha Asunta* por los sectores populares.

se celebraba con mucha devoción y pomposidad el 2 de febrero; ahora, por factores económicos, ya no lo hacen.

De acuerdo con el testimonio de Maximiliano Limaco, la preparación de esta fiesta consistía en lo siguiente: primero, para esta fecha el choclo²⁰ ya estaba listo y los *varas* (autoridades tradicionales) se encargaban de recoger de cada comunero dos plantas de choclo para sembrarlas en dos hileras en la plazoleta del pueblo, con el fin de que la procesión de la Virgen de Calendaría pudiese pasar por el centro; luego de este acto litúrgico la gente se llevaba los choclos, sin distinción. También por esta fecha, los comuneros bendecían cera, sal azul, agua y un azote para dotarlos de mayor valor simbólico. Una vez consagradas, las velas eran encendidas un rato dentro de la iglesia y después se las llevaban a sus casas, ahí las prendían de nuevo y, sostenidas en sus manos, las hacían girar en círculo por toda la vivienda para que el diablo, Satanás, se fuera de ahí; también servía para auxiliar a los enfermos a bien morir y evitarles el sufrimiento o para sanarlos a la mayor brevedad posible. El agua bendita se asperjaba en la casa contra Satanás y el diablo; hacían lamer la sal a los animales para engordarlos y el azote consagrado servía para castigar a los hijos o autocastigarse.

También hay que considerar que los rituales festivos de las vírgenes mencionadas y del Warakaq Niño

²⁰ En México se le conoce como “elote”, que son los frutos de la planta de maíz.

distan por pocos meses o días de la fecha en que ocurrió la Batalla de Ayacucho (diciembre) y algunos meses tienen relación con calamidades naturales; pero también, aunque parezca contrario, con tiempos de esperanza. Por otra parte, en el caso de la Virgen de la Asunción (Mamacha Asunción o Mamacha Asunta), el mes de agosto está asociado en el mundo andino a un mes difícil de fuertes vientos, que traen muchas enfermedades y calamidades, y por ello se hacen pagos u ofrendas a la Pachamama o Madre Tierra (Cavero Carrasco, 2001). La fiesta de la Virgen de Cocharcas es el 8 de setiembre. Luego viene Navidad, fecha en que se hace el Niño-misa, con participación de *huayllas*. Como bien dice Bustamante (1967), son pocas las familias que no montan en sus hogares un pesebre en representación del nacimiento; los Niño-misa o misas de Niño se suceden sin interrupción del 25 de diciembre al 2 de febrero siguiente. La Virgen de Candelaria se festeja en febrero, cuando la tierra ya está dando sus primeros frutos (choclos y demás), lo que genera alegría y esperanza entre los indígenas.

OTRAS VÍRGENES Y NIÑOS PATRIOTAS

En los andes ayacuchanos y en otros lugares del Perú hay otras vírgenes, santos y niños patriotas que actúan contra los españoles o contra los invasores chilenos y defienden a los pueblos que se ven sometidos; con su ayuda divina impulsan y guían el curso de las acciones heroicas tanto en el pro-

ceso de la independencia como después de ella.

Antes de la Batalla de Ayacucho, pero en la misma gesta de la Independencia Nacional, la Virgen de Cocharcas, defensora de los bravos *moro chucos* de Pampa Cangallo, vestida de huamanguina, “hacía pruebas al líder guerrillero indígena Basilio Auqui” (héroe de la Independencia); es más, en el combate de Cañaripampa, en el que chocaron este líder y los españoles, la Virgen tuvo la osadía de miccionar en el cañón de los realistas para dejarlo inservible.²¹ También se cuenta de la Virgen de las Nieves, patrona de la provincia sureña de Parinacochas,²² “durante la guerra de la independencia, el sanguinario español José de Carratalá quiso incendiar Cora Cora, como lo había hecho con Cangallo, pero la virgen le increpó: ‘¡Ay de ti, si dañás a mi pueblo!’”²³ (Perlacios, 2007: 343).

²¹ Tradición oral recopilada, bajo mi dirección, por el alumno de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Sabino Quiñano Tenorio en 1991, entre los ancianos de la zona de Incaraqay, Pantín, Pampa Cangallo y Pacopata. Basilio Auqui, en sus acciones bélicas, también contó con la ayuda del *Wamani* y confeccionaba su *cocobolo* con cola de gato para que sus enemigos muertos sean llevados por el diablo al infierno.

²² Se festeja del 3 al 8 de agosto. “La devoción a la Virgen se mezcla con el cerro o Apu de Coracora y la religión católica. En las andas de la Virgen está pintado el cerro Pumawiri, entre llamas y alpacas, que es un proceso de sincretismo religioso” (Perlacios, 2007: 343).

²³ Coracora es la capital de la provincia ayacuchana de Parinacochas. Carratalá era el jefe español que enfrentó a las fuerzas de Basilio Auqui y otros jefes guerrilleros indígenas e incendió Cangallo (capital de la Partida o

Luego de la Batalla de Ayacucho, en las alturas de la provincia de Huanta hubo un líder indígena de nombre José Antonio Navala Huachaca, conocido como el “General de los Ejércitos Reales”, quien no aceptó el triunfo patriota en dicha batalla y, antes bien, salió en defensa de la Corona española.²⁴ La fiesta de la Virgen del Rosario (Patrona de Huanta, se festeja el 8 de octubre y la Virgen se encuentra en el Altar Mayor de la iglesia matriz) tiene una fuerte asociación con este líder, y los indígenas aprovechan esa celebración para renovar su identidad cultural y su adhesión a este “jefe”. Se trata de dos vírgenes, una traída por los españoles, de tez blanca, y otra hecha en Huanta, de tez morena. Se festeja a ambas con intervalos, con diferencia de días; lo mismo ocurre con la corrida de toros en su memoria, en la que se colocan cóndores en el lomo del animal. Cuando se hace la corrida de toros de la Virgen del Rosario morena, que es la de los indios, ésta se convierte en un símbolo andino de resistencia y los indígenas gritan: “Viva”, mientras recuerdan a José Antonio Navala Huachaca (Cavero, 1957, T. II).

San Bartolomé, según testimonio de Juan José García, está relacionado, en la sierra de Lima, con las acciones

emprendidas por Andrés Avelino Cáceres durante la guerra con Chile (1879-1883). En la pesquisa de campo que hice en agosto de 1997 en el distrito de Soras (provincia ayacuchana de Sucre), en una entrevista abierta me informaron que “hubo [en] una fecha mucha peste y es cuando aparece San Bartolomé, que empezó a pelear contra esta epidemia, por eso tiene un cuchillo de plata en la mano derecha”.

La relación es más directa en el caso de Cáceres o Tayta Cáceres, el héroe cultural andino, que para Ayacucho es un símbolo de identidad regional (Cavero Carrasco, 1994), y la guerra con Chile; en este caso, el mito se centra en el Niño Lachuq, recopilado en el departamento de Huancavelica por Sergio Quijada Jara (1985: 213 y 214):

En una de esas acometidas de Cáceres contra los chilenos, el Niñito le sacó triunfante al, por entonces, general, quien en señal de agradecimiento le obsequió su espada. Por eso, en ciertas ocasiones, sobre todo en algunas fiestas, al niñito lo visten de rey, otras veces de general y sobre todo de viajero: usa ponchito, bufanda, sombrerito de paja, su onda y su “pisca”.

Desde la llegada de los españoles a los Andes peruanos se observó la presencia de vírgenes, santos y niños andinizados asociados a situaciones épicas; aparecen con armas contundentes en la mano, saben pelear y definen —con su poder sobrenatural— el curso de batallas y escaramuzas.

provincia ayacuchana de Cangallo) dos veces debido a su lealtad a la causa libertaria. El primer incendio se produjo antes de la Batalla de Ayacucho, el 17 de diciembre de 1821 (Vega Palomino, 1960; Aguirre, 2014).

²⁴ No son pocos los casos de indios rebeldes contra el proceso independentista. Al respecto, véase el artículo de Juan José Vega (1994).

También vemos que hay festividades de vírgenes que son aprovechadas para renovar la identidad cultural andina y se convierten en símbolos nacionales de resistencia. Fue desde antes de la presencia hispana en América que el clero español había convertido al apóstol Santiago en símbolo de una Iglesia militante, surgiendo así el “Santiago Matamoros” como la razón de ser de la Reconquista de España ante el dominio de los moros. Así, se corrió la voz respecto de que la divinidad protegía a los cristianos, enviando al deslumbrante Santiago en los momentos decisivos, quien descendía como un trueno y ayudaba a los cristianos a matar a los invasores. Este Santiago Matamoros, patrón de las Españas, después se convirtió en el símbolo de la conquista del Perú y de México, ayudando a los peninsulares a matar a los indios: el estandarte (gonfalón) de los españoles llevaba en una cara bordadas las armas de Carlos V y en la opuesta figuraba el apóstol Santiago en actitud de combate, sobre un caballo blanco, con escudo, coraza y casco, luciendo una cruz roja en el pecho y una espada en la mano derecha. En algún otro estandarte también se veía retratada la imagen de la Virgen. Como bien dice Emilio Choy (1979: 422): “Santiago, el mata-indios, es una variante americana de Santiago, el mata-moros de Galicia [...] El método que emplearon los curas de Galicia de utilizar la leyenda de Santiago en provecho de la Reconquista fue utilizado en el Perú y México para justificar la rapidez de la conquista”.

Con el correr de los años, Santiago fue asimilado y recreado con mucha imaginación por los indígenas andinos, quienes lo relacionaron con la *Illapa* (trino rayo, trueno y relámpago) y lo constituyeron como un símbolo de lucha contra el español: “Fue el poder del arma de fuego y la de los hombres que manejaban a Santiago lo que el oprimido nativo ansiaba adquirir”. Querían al *Illapa* o Santiago que podía servirles para liberarse de los invasores (Choy, 1979: 437). Así, el rayo de Santiago, otrora opresor y ahora transferido al indígena, podría ser el *Illapa* libertador. Tanto creció la situación, que los sectores dominantes en el siglo XVII prohibieron que los indios llevaran el nombre de Santiago. En el siglo XIX, en la guerra con Chile, el Santiago “mata-españoles” se convirtió en Santiago “mata-chilenos”, un Santiago patriota que vivía en las entrañas profundas del campesinado, fue aliado de los indígenas y protector de los nativos. Santiago “fue odiado y temido por ser un símbolo vencedor y dominante, pero al mismo tiempo habría sido anhelada su apropiación por los indígenas” (Taípe, 2016: 362). El mismo Tayta Cáceres, según me refirió hace años el antropólogo Juan Ossio, fue mimetizado entre los keros (pero también en la sierra central) con “Santiago”.

COMENTARIOS FINALES

La Virgen de la Asunción y el *Warakaq Niño* forman parte de la presencia de un mito en los Andes peruanos, según el cual las vírgenes y los niños cristianos

actúan a favor de las causas populares y nacionales; algunos de ellos (vestidos y con indumentarias andinas) constituyen parte de los símbolos regionales y locales, traspasando el tema de la identidad por su señalamiento y valoración. Esto demuestra que los símbolos cristianos fueron asimilados y adaptados con creatividad, y en algunos casos fueron usados como mecanismos de resistencia cultural. De esta forma, se produjo una recreación funcional: las devociones escapan de la liturgia, de la ritualidad y del sustento oficial católico de sus símbolos, y comienzan a ser recreadas al modo andino.

Muchas vírgenes, santos y niños fueron asumidos por los pueblos conquistados

porque tales pueblos tenían y tienen aún ese carácter abierto e incluyente; sin embargo, tal inclusión fue asumida desde la cosmogonía de los pueblos y, por consiguiente, en algunas tradiciones culturales tal como se le imagina desde el discurso cristiano y católico, en otras fue adaptado, recreado y adecuado a sus creencias (García, 2016a: 12).

En términos de Taipe, quien habla de Santiago, pero que también sirve para nuestro caso, lo que han hecho los indígenas con la Virgen de Asunción y el *Warakaq Niño* ha sido apropiarse, le incorporaron signos indígenas y “le hacen intervenir en internalización de pautas y normas sociales, resignificando y reasignándole nuevos roles culturales” (2016: 363). Para Marzal (1988), se habría producido un proceso de

sincretismo y de transformación religiosa. Los mitos relatados

nos muestran diversos grados de relaciones e interacciones entre las formas de ritualidad y religiosidad de Occidente y andina, que nos permite comprender los grados de integración sincrética, las recreaciones, resignificaciones, redefiniciones, reinterpretaciones y transfiguraciones de la imagen de Santiago y el santoral católico. Los discursos generados en torno a estos íconos de la religión se han alejado de los discursos y ritualidades oficiales (García, 2016b: 241).

Esta apreciación también es válida para el mito de la Mamacha Asunción y el *Warakaq Niño* que se estudió.

Ajenos al patriotismo simplón de considerar que las causas nacionales sólo son defendidas por algún predestinado presidente, por algunos audaces jefes militares o por algunos sagaces diplomáticos, la intervención de las vírgenes, niños y santos es un sentimiento que brota y se mantiene latente en el corazón y el cerebro de millones de humildes campesinos, quienes en tiempos de paz viven marginados y en calamitosas necesidades, y en tiempos de guerra son ellos, en realidad, los primeros en ir al frente de batalla a dar su valiente pecho y defender la soberanía nacional. Esto que decimos lo demostramos con una hermosa canción que recordó y cantó en Quinua, con cariño y entusiasmo, nuestra informante Sara Soto en enero de 1999, quien dijo haberla escuchado de sus abuelos cuando todavía era niña.

Las letras referidas a la guerra Perú-Ecuador (1941) dicen:

Ecuadores, Ecuadores,
vamos, vamos a la guerra.
Piruanuqa ganasunki (el peruano te va a ganar),
siempre punin ganasunki (siempre, definitivamente, te ganará).
Kaspillawanpas, rumillawampas (aunque sea sólo con palo, aunque sea con piedra),
piruanuqa ganallasunki (el peruano te va a ganar),
piruanuqa sangriy vivum (el peruano es de sangre viva).

En la memoria oral, en el imaginario colectivo indígena, los mitos sobre la ayuda divina (de niños, santos y vírgenes andinizados o de sus propios dioses tutelares andinos) en los eventos políticos y militares más importantes, son una constante que caracteriza su cosmovisión. El mito sobre La Mamacha Asunción y el Warakaq Niño en la histórica Batalla de Ayacucho es sólo un ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Max (2014), *El ciclo independentista huamanguino, 1812-1828. Cangallo y la Primera Jura de la Independencia del Perú*, 2ª ed., Ayacucho, DSG Vargas.
- ANSIÓN, Juan (1987), *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, Gredes.
- ARGUEDAS, José María (1975), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI.
- ARROYO, Sabino (1981), "Algunos aspectos de la ideología andina: pagapu y Wamani en dos comunidades", tesis de maestría en antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- BOGGIO, Clara (2016), "De Santiagos, Felipes y otros santos. ¿Acompañantes o hermanos mellizos?", en J. GARCÍA (comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino y mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 57-148.
- BOHANNAN, Paul, y Mark GLAZER (1993), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., Madrid, McGraw-Hill.
- BUSTAMANTE, Manuel (1967), *Apuntes para el folklore peruano*, Ayacucho, (s. e.).
- CASAS BALLÓN, Leo, y Claudia CURIEL DEL ÁGUILA (2012), *Voces nuestras. Cuentos, mitos y leyendas del Perú*, Lima, Ministerio de Educación / Casa de la Literatura Peruana.
- CARO Baroja, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe.
- CAVERO, Luis E. (1957), *Monografía de la provincia de Huanta*, t. II, Lima, Rimac.
- CAVERO CARRASCO, Ranulfo (2006), "Ayacucho: ¿rincón de los muertos (campo santo) o 'morada del alma'?", *Mirada Antropológica*, núm. 5, pp. 109-133.
- (2001), *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Centro de Pesquisa en Etnología Indígena.
- (1994), *Imaginario colectivo e identidad en los Andes. A propósito del "Tayta Cáceres", un héroe cultural*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- (1990), *Incesto en los Andes. Las "llamas demoniacas" como castigo sobrenatural*, Lima, Concytec.
- CHOY, Emilio (1979), *Antropología e historia*, vol. 1, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ELIADE, Mircea (1961), *Mito, sueños y misterios*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.
- GARCÍA, Juan José (comp.) (2016a), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas.
- (2016b), "Santiago en la mitología andina", en J. J. GARCÍA (comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 231- 250.
- GAVILÁN, Narciso (1941), *Ensayos históricos*, Ayacucho, Imprenta Diocesana.
- GONZÁLEZ CARRE, Enrique *et al.* (1995), *La ciudad de Huamanga. Espacio, historia y cultura*, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Centro Peruano de Estudios Sociales.
- LA GUÍA DE FILOSOFÍA (2011), "Lévi-Strauss y los mitos" [entrada de blog], recuperado de: <<https://filosofia.laguia2000.com/mitologia/levi-strauss-y-los-mitos>>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2007), *Vida, pensamiento y obra*, Barcelona, Planeta DeAgostini.
- MACERA, Pablo (s. f.), *Historia del Perú 3. Independencia y república*, Lima, Bruño.
- MARZAL, Manuel (1988), *Estudios sobre religión campesina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- MITCHELL, William (1978), "La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias", *Historia y Cultura*, núm. 11.
- MÜLLER, F. Max (1988), *Mitología comparada*, Barcelona, Edicomunicación.
- PERLACIOS, Juan (2007), *Huamanga, tierra de halcones*, Ayacucho [ed. del autor].
- QUIJADA Jara, Sergio (1985), *Estampas huancavelicanas: temas folklóricos*, 2ª ed., Lima, Dugrafis.
- TAIPE, Godofredo (2016), "Las resignificaciones del Apóstol Santiago entre la Península Ibérica, Mesoamérica y los Andes", en Juan José GARCÍA (comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*, Ayacucho, Pres Producciones Estratégicas, pp. 311-367.
- VEGA PALOMINO, Hernán (1960), *Cangallo y sus morochucos en la gesta emancipadora*, Ayacucho Imprenta González.
- VEGA, Juan José (1994), "Los montoneros del rey", *Los Morochucos*, núm. 4, pp. 32- 34.