

andina. Las fiestas patronales están diseñadas para una larga duración: tres, cuatro días o una semana, en donde el fantasma de la cotidianeidad se desvanece. Así se consigue la atracción de los turistas, que de alguna manera se insertan en una convivencia temporal –aunque sólo sea parte de una escenificación construida– pactada “inconscientemente”. Existe pues una carga telúrica producto de la incorporación de los nuevos cultos y la transformación de los anteriores, como parte de una estrategia de continuidad, enfrentada a los procesos de evangelización tempranos de la “conquista” española, que en sus otros extremos, los diferentes grupos de comunidades o dirigentes, debieron escapar o esconderse de dichas persecuciones. Una de esas propuestas de lucha contra lo nuevo se dio con el movimiento del *taki onkoy*,¹⁴ el “canto enfermo” –aparecido en Ayacucho hacia 1,565 y rápidamente eliminado por la extirpación dirigida por Cristóbal de Albornoz– que fue, tal vez, la imagen del ritual que buscó pervivir a través de sus danzas y ceremonias, tratando de mantener el culto a sus antiguas *huacas*. Sin embargo, algunos perciben en las actuales “danzas de tijeras” competitivas en extremo, posibles pervivencias de dichos rituales.

Es por ello que muchas de las festividades mantienen ese sello tan interesante de la recreación, y en diferentes casos, la iglesia oficial, no pudiendo a través del tiempo eliminar completamente lo antiguo, ha debido dejar la existencia de permanencias. Allí, por ejemplo, la fascinante peregrinación elaborada en la fiesta del *Qoyllur Rit'i*, donde la experiencia prolongada por cerca de ocho días busca transmitir esa dimensión de lo sagrado, que asciende esforzadamente hacia el nevado Ausangate (Cuzco) atravesando procesiones, ofrecimientos, pagos, cantos, colores, misas, música, danzas, altares y cruces, entre muchas otras manifestaciones formales, como la transformación de personajes o el culto al agua. Se trata de un camino ritual diseñado con pautas y estaciones, como analogía de los ciclos o etapas de la vida misma. Aparecen allí, por eso, las *apacheta*: puntos de quiebre sacralizados por el ofrecimiento formal de aquello que representa la idea de perennidad, el uso de la piedra como ofrenda lo convierte en un lugar o adoratorio en ese camino. Algo similar sucede en la isla de

Amantani (Lago Titicaca), donde el turismo como empresa ha tratado de conjugar lo vivencial, lo místico, la producción y el ritual. Este espacio maravilloso es realmente un asombro por la transformación en el tiempo de toda su superficie llena de andenes, con una percepción vibrante o dinámica del paisaje. En sus dos cumbres existen aún restos de edificaciones del antiguo mundo andino, y la fiesta católica de San Sebastián, en este caso ha debido recuperar el antiguo culto a *pachamama* y a *pachatata*, como atracción de los esquemas de “autenticidad”, y al mismo tiempo de dualidad y complementariedad, ubicados en lugares a los cuales los turistas son “invitados” a subir, en un ritual verdaderamente esforzado, y en donde el tránsito intenso o pausado es reconfortado finalmente por la llegada a ese punto culminante, para poder ver la puesta del sol frente al lago, a pesar del frío extremo existente.

Otro de los grandes rituales urbanos, en un despliegue inusitado de la fe, es el que se pone de manifiesto con la procesión del Señor de los Milagros, el famoso “Cristo de Pachacamilla”, que de patrón local y recuperando su trascendencia asociada a la sacralidad pan-andina de *Pachacamac* y su santuario, ha cobrado y atravesado la atención nacional, y en donde el aroma, literalmente, está cargado de efervescencia, sonidos y cantos rítmicos y de santidad –y creo percibir aquí, aquello a lo que se refiere Rappaport con respecto a la experiencia misma de la religión (ver nota 2)–. Además pervive casi inadvertidamente la noción de dualidad complementaria, expresada en las caras del anverso y reverso de la imagen, donde se ubican el cristo “pachacamac” asociado a la fase nocturna y la “virgen de las nubes” relacionada claramente a la fase diurna (observación sugerida por Jürgen Golte, en conversación personal, 2014) respectivamente. Así, diferentes fiestas patronales, ya no sólo locales, cada vez atraen miradas más amplias y generan un turismo de contacto con el ritual, un ritual público que concita la atención y alrededor del cual se percibe el contenido mismo de la “fiesta”: el lugar de encuentro en donde todo es más o menos posible. Similar a ellos, están por ejemplo, las más de 1,400 fiestas registradas en el “calendario tradicional”,¹⁵ en donde destacan además, por citar sólo unos ejemplos, la Virgen de La Candelaria (al sur peruano), la famosa Virgen de Copacabana

(Bolivia) como resultado de un proceso de transformación sincrética y su maravilloso templo santuario que se convierte en parte de un circuito turístico que se aproxima a lo mágico del paisaje nuevamente, o la riqueza cultural que aparece en el norte del país, expresada entre muchas, con la Virgen de la Puerta (Otuzco, La Libertad) y las vírgenes de Túcume (Chiclayo) que muestran recreaciones realmente interesantes en las construcciones de la celebración, pues en este caso, son dos: una principal, la Purísima que reemplazó al patrono San Pedro, y definitivamente existe una asociación con el sitio arqueológico de Túcume y el *apu* tutelar, el cerro La Raya o Purgatorio que se presenta como referente, y la otra, su hija la Andariega, una virgen más pequeña encargada de transitar el territorio de pueblo en pueblo, a través de caseríos, canales o acequias (Millones 2003: 27-35), como un fortalecido culto al agua remanente. En realidad, el turismo enfocado hacia la diversidad cultural de las comunidades étnicas puede encontrar celebraciones en espacios realmente sorprendentes, como acercamiento a vivencias reguladas socialmente desde una nueva cosmovisión andina.

5ta reflexión: curanderos, ayahuasca y turismo místico.

...yo tenía trece años... participé por primera vez de una sesión de ayawaskha, ese bebedizo alucinógeno que los magos selváticos usan como reactivo y con cuyos poderes avizoran los tiempos pasados y futuros y divorcian del quebranto a cuerpos y almas. Probablemente allí, al beber los jugos del ayawaskha, droga sagrada que los hechiceros extraen de la liana-del-muerto, yo haya también bebido la inquietud que tiempo después me llevaría... (Calvo 1981: 35)

Si correlacionamos entonces las comunidades, las fiestas como rituales y el uso de los espacios públicos, asociados a la participación turística, podemos entender que existe una mirada al desarrollo de las creencias y los modos de vida de aquéllos. La fiesta aludida, es en el fondo una vitalidad corpórea, una expresión de la salud y el bienestar social, una suerte de *potlatch*. (16) Desde este punto de vista, el siguiente aspecto que complementa esta visión mágica de las tradiciones transformadas o reestructuradas en la vida moderna, es la

concerniente al poder del “curanderismo”, conocido también como “chamanismo”.¹⁷ Es decir, aquellos personajes especializados en la sanación, que de alguna manera mantienen conocimientos especializados en las propiedades de la conformación biológica de plantas y animales y su utilización. Saber es poder, y ello concita ciertas atracciones, sobre todo a un grupo mayoritario de población local, limitada posiblemente en sus capacidades económicas o de acceso a los centros de salud regulados oficialmente, y desde el otro extremo al turismo fascinado por lo exótico.

El curandero está revestido de un aura mística, que en la actualidad se sostiene por una conjugación especial de religión occidental y tradiciones andinas aceptadas por sus pacientes. El acto de sanación, individual o en conjunto, es un ritual estructurado en el que intervienen, además del maestro y el paciente, la mesa ritual simbólica en analogía a la totalidad del cosmos y una compleja parafernalia de objetos cargados de energías y propiedades específicas que organizan ese espacio microcósmico, generalmente distribuidos con la dualidad cultural aludida. Es importante además el lugar para las ofrendas, y el propio ritual para el “pago” o “despacho” necesario, sea “normal” para cumplir con la presencia de las deidades del lugar, o “extraordinario” para restaurar la salud y el equilibrio personal (Landa y Cazorla 2014: 261) y en el que generalmente está presente el fuego como mágico elemento de transformación. El espacio arquitectónico se convierte en ese momento en un lugar de revelación, en donde los actores pueden lograr visiones por medio de la ingesta de sustancias alucinógenas, preparadas especialmente para tal fin. Esta descripción hace recordar a la lógica organizativa y espacial de la arquitectura de la “tradición mito”: esos edificios-recintos sacralizados por la presencia central del fuego y las evidencias arqueológicas de diferentes ofrendas, alrededor del cual el espacio está jerarquizado por una especie de “mesa” o “altar”, contruidos con una cuidadosa tecnología en el formativo inicial.

Si bien existe la institución del curanderismo como una práctica de sanación milenaria en los Andes, habría que señalar ciertas diferencias regionales, caracterizadas sobre todo por el tipo de sustancias preferentemente utilizadas: en la costa norte el

uso del “san pedro”, en la sierra sur la “willka” y, en la Amazonía el “ayahuasca”. La divulgación global a través de los medios, de la utilización de una medicina natural, en correspondencia con una visión reflexiva sobre los peligros de la industrialización y un manejo adecuado de los sistemas ecológicos, al mismo tiempo que la revitalización de los “movimientos indígenas” en el sentido de la conservación de sus ambientes y sus recursos, ha producido el giro hacia los lugares donde se conservan estas tradiciones y se practica la sanación. En estos casos, la apertura casi literal de la conciencia hacia mundos otros o diferentes, llenos de “visiones”, se fija como un anhelo por alcanzar. Del turismo participativo de las fiestas y rituales y el turismo vivencial de las comunidades y sus modos de vida, hay un paso sutil hacia otros turismos específicos: el místico que cobra empatía con lugares especiales cargados de las energías de las huacas y el turismo de la sanación y del “ayahuasca”, especialmente construido como un retorno a los orígenes, a lo primordial y a la recuperación o reintegración del bienestar, aunque en alguna medida con ciertos manejos también políticos. Los líderes de aquellos movimientos, respaldados por la Unesco y la propuesta de salvaguardar el patrimonio cultural, se encargaron de promover la “recuperación de la cultura”, y de reactivar “el curanderismo y la toma de ayahuasca, brebaje alucinógeno”, y paralelamente, “el turismo llamado místico o chamánico y el mismo ritual de ayahuasca se han incrementado durante los últimos años hasta transformarse en una verdadera industria. Se habla comúnmente de un ‘turismo de ayahuasca’, en el que Iquitos, la turbulenta capital del departamento de Loreto, sería la nueva Meca.” (Chaumeil 2014: 33)

El turismo como viaje es casi una analogía al “viaje” místico de ensoñación y conocimientos de los maestros curanderos, muchas veces inducidos por dichas sustancias alucinógenas. El viaje místico y el éxtasis son momentos que se consagran al conocimiento profundo de realidades otras, que en el fondo buscan una articulación espacial o de dimensiones donde constantemente fluyen diferentes imágenes que pretenden intervenir transformando las situaciones alteradas en la cotidianeidad. El maestro curandero es un personaje capaz de lograr la sanación, por medio de la articulación de

los mundos. Está provisto de una carga simbólica temporal, pues parece conservar las tradiciones rituales desde las antiguas sociedades andinas, pasando por la colonia y la república. Similar al espíritu contradictorio de los “huaqueros”. Se trata de una permanencia—con las transformaciones y recreaciones necesarias— que adquiere vigencia, sobre todo desde los espacios y las ciudades emergentes cuyos grupos han construido una socialización especialmente compleja y rica en valores culturales, que recién la arquitectura oficial trata de tomar en cuenta.

En este sentido, casi espontáneamente se están elaborando ciertas rutas arqueológicas. Los rituales místicos están asociados a los sitios arqueológicos en correspondencia al reconocimiento de los antiguos calendarios y eventos astronómicos que marcan las estaciones. Se están produciendo ciertas peregrinaciones a aquellos “lugares santos” para celebrar solsticios y equinoccios, apariciones estelares o conjunción de astros en diferentes eventos, con los respectivos “pagos a la tierra” y la celebración y reverencia a las deidades tutelares, lo que genera también la reelaboración o recuperación de identidades. Un acercamiento a la arquitectura y sus espacios desde la arqueología, con ciertos atisbos de lo que pudo ser la dinámica de los eventos sociales, aún incomprensibles en su complejidad total, pero que de alguna manera requieren nuevas interpretaciones a partir de sus propios constructos ideológicos.

“A pesar de nuestros hábitos tenemos que ser conscientes de la alteridad de los universos de imágenes con los cuales nos confrontamos en el caso de las culturas andinas precolombinas. Tenemos que entender que se trata de una totalidad construida con reglas de una cultura que es ajena a las nuestras en la actualidad. La interpretación espontánea e ingenua de sus imágenes es una falacia. En otras palabras: para entender una imagen de una cultura precolombina tenemos que comprender su cosmovisión y la forma como los miembros de esta cultura seleccionaban ciertos aspectos de ésta para comunicarla en imágenes.” (Golte 2008: 21)

Reflexión final: vuelta al inicio.

Los lugares de atracción turística están conformados por una dinámica social en la que interactúan simultáneamente: el territo-



Apachetas en la ruta del Colca.

rio y su paisaje, los espacios públicos y los objetos urbano arquitectónicos, pero sobre todo, las historias de las comunidades recreadas en los museos a los que acuden intensamente los turistas, así como los sitios arqueológicos que se van recuperando, y además, los grupos étnicos y sus manifestaciones cotidianas y tradicionales, en donde resaltan las fiestas patronales y el curanderismo.

Las relaciones entre arquitectura y turismo establecen ciertos vínculos de conocimiento de órdenes diferentes entre los turistas y aquello por conocer (lugares-paisajes-naturaleza, ciudades-arquitectura-representaciones, y comunidades-costumbres-pensamientos), referidos al entendimiento o aprehensión que se quiera adquirir de los “objetos” o de los “procesos”. Una dialéctica del consumo. Ambos, sin embargo, se complementan con las “ideas” que los sustentan. Cuando se piensa en arquitectura, existe el prejuicio de la construcción turística de los edificios, en tanto objetos para ser admirados por sus atributos o cualidades formales, tipológicas o “estéticas”, que generalmente se interpolan atemporal y estáticamente. Es decir, se han recreado modelos o prototipos emblemáticos que representan una manifestación cultural,



Interior de la iglesia de Lampa durante la festividad de la Virgen Inmaculada.

una sociedad, un grupo, una comunidad, una “cultura”, como objetos firmemente enraizados en una paradisiaca eternidad despojados de todo cambio. Se trata de una “arquitectura turística” que se exhibe, se promueve, se construye o se exotiza como sustento de ciertas identidades o reafirmaciones que apuestan al contacto con “los orígenes”. Todo lo contrario: la arquitectura como resultado de los procesos sociales, expresada en diferentes realidades vivas que muestran una constante dinámica e interacciones y las transformaciones diacrónicas, en donde la arquitectura resulta compleja: este es el lugar de encuentro de las interpretaciones entre las disciplinas arqueológica, arquitectónica y antropológica. Nuevamente: comunidades, rituales y espacios.

Tal vez por ello, en un país como el nuestro, con una larga trayectoria cultural, la arqueología y el turismo que desde allí se genera, constituyen ciertas claves para el conocimiento de la realidad nacional: la multiplicidad, la diversidad, la heterogeneidad, la complejidad de las organizaciones sociales a través del tiempo. Es por ello también encomiable los esfuerzos del sector turismo por rescatar, resaltar y divulgar las múltiples identidades simultáneas. Cada vez más se diluye la idea de una identidad nacional. Ese constructo politizado que buscó la igualdad ocultó la riqueza de las diferencias: lo mismo en la arquitectura, la arqueología con su paciente trabajo reconstruye lecturas diversas de múltiples patrones locales y regionales, lo que señala justamente el sentido de una “arquitectura apropiada”, ambiental o ecológica realizada en función a la lógica de integración cosmológica. Con la desestructuración de Sendero Luminoso, en la última década del siglo pasado –que en su momento llamó dramáticamente la atención y la mirada “urbana moderna” hacia el interior– el país pudo ser nuevamente transitado y reconocido, buscando comprender en alguna medida el porqué de los olvidos y repensar la condición social en general y de manera inversa, una conciencia y una reinterpretación de los propios valores por compartir. Definitivamente, el turismo tiene que ver con traslados y experiencias, con infraestructura, con posibilidades y demostraciones, pero más allá de ello, con formas simbólicas de entender los encuentros.

Regreso al inicio y se completa el circuito, el ritual cumple su objetivo, congrega, revitaliza, renueva, regenera. Los espacios se transforman y se sacralizan y la arquitectura se simboliza, mientras que las personas y los grupos en consumo e interacción dejan huellas, percepciones y memorias. Un saludo, una mirada, un encanto. Más experiencias, nuevas o repetidas, siempre otras. Viajar es muchas cosas a la vez, pero sobre todo es la búsqueda y el encuentro con uno mismo... y ese azul profundo del movimiento de la oscura noche luminosa captura la mirada... ■

Notas

- * Este artículo está basado en la ponencia titulada “Rituales en las comunidades étnicas latinoamericanas”, presentada el 30 de mayo de 2014, en el “XVII Congreso Nacional y II Latinoamericano de Guías Oficiales de Turismo, Lima 2014”, realizado en el Ministerio de Cultura. A partir de allí ha sido modificado y ampliado.
- 1 Patrick Geddes, a través de su pensamiento analítico sintético postula un cuadro de “notación gráfica de la vida”, organizado en cuadrantes correspondientes a los componentes del fenómeno humano, como son: los actos, las obras, los pensamientos y los hechos, cada uno dividido en una matriz de 3 x 3, donde predominan las casillas de los ejes diagonales como organizadores. Establece, por ejemplo, respectivamente para los dos primeros casos, las correspondencias que se dan entre las nociones de lugar / trabajo / gente, frente a las de logro / sinérgica / ethopolítica (Geddes 1960). Las primeras se relacionan con las formas, sean naturales (geografía) o artificiales (arquitectura), las segundas con los procesos o el funcionamiento cotidiano y social (que implica una fuerza de trabajo a través de un sistema de relaciones), y las últimas con aquello que se estructura como algo colectivo a través de la práctica y, que así mismo, luego condiciona las acciones, es decir, con las ideas o los valores de la comunidad en tanto sistema ideológico.
 - 2 Rappaport, en su tratado sobre *Ritual y religión* indica “que los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo, son creaciones del ritual.” Y define el ritual como “una estructura, esto es, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables.” (2001: 23)
 - 3 Realmente veo una coincidencia con el análisis que hace Fuller entre “antropología y turismo”, cuando señala que “el viaje puede ser analizado como un ritual porque presenta analogías con los ritos de pasaje, rompe con la rutina normal y presenta tres etapas claramente identificables: una separación, un período liminal y una reincorporación al orden habitual.” (2014: 27)
 - 4 La idea de *comunidades imaginadas* fue trabajada por Anderson, para señalar que en realidad, es casi imposible poder conocer y comprender lo que abarca la “nación”, en sus diferentes aspectos, pero sobre todo en el territorial. Se trata ésta de una construcción teórica que incorpora definitivamente un alto grado de compañerismo y comunión mental. Define la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.” (1997: 23)
 - 5 La noción de “instrumentación” está referida a los diversos modos de adaptar las tecnologías propias –productivas– al desarrollo o manejo del territorio dentro de la subsistencia social, que implica una formulación de modelos espacio-temporales, una cosmología. Earls y Silberblatt señalan que al hablar de la “instrumentación de una cosmología” se refieren “al proceso de manejar conscientemente las propiedades de la cosmología en cuestión con el fin de lograr unos resultados materiales específicos. (...) una cosmología debe comprender el conjunto de conceptos que expresan el orden básico del universo...” (1985: 444)
 - 6 Para una revisión del desarrollo de la arqueología como disciplina científica se puede revisar “La arqueología en el XX: aportes para la identidad”, Guzmán 2004.
 - 7 El mérito de Hiram Bingham fue dar a conocer a la comunidad científica mundial y al público en general, la complejidad arquitectónica del sitio arqueológico de Machu Picchu, con una serie de fotos espectaculares para su época. Él llegó el 24 de julio de 1911, gracias a los auspicios de la Universidad de Yale y de la National Geographic Society, mientras que la publicación en National Geographic se dio en 1913. Se sabe, sin embargo, que antes ya había estado el cuzqueño Agustín Lizárraga, en julio de 1902, y que el propio Bingham lo había reconocido. Incluso, en la segunda mitad del siglo XIX, Charles Wiener o Antonio Raimondi, entre otros exploradores, ya habían registrado de alguna manera el sitio.
 - 8 La Misión Japonesa, de la Universidad de Tokio, inició los trabajos de investigación arqueológica en el Perú en junio de 1958. En 1960 comenzaron las investigaciones en Huánuco, en el sitio de *Kotosh*, bajo la dirección de Seiichi Izumi y Kazuo Terada, además de la participación de Yoshio Onuki.
 - 9 Para un desarrollo de la idea de los museos como lugares de congregación ritual y de demostración de las identidades, remito revisar el artículo “Arquitectura peruana: entre la memoria, la identidad y la reinterpretación. Una aproximación desde los museos”, Guzmán 2013.
 - 10 Los años señalados corresponden a la fecha en que los sitios fueron incorporados a la “Lista del patrimonio mundial” efectuada por la UNESCO. El Perú cuenta con 12 sitios: 6 arqueológicos (Machu Picchu, Chavín, Chan Chan, Líneas de Nazca, Caral-Supe y el Qhapaq Ñan), 3 “centros históricos” (Cusco, Lima y Arequipa) y 3 Parques Nacionales (Huascarán, Manu y Río Abiseo). En Unesco, 2014.
 - 11 Recientemente ha sido publicada la 2da edición en castellano del texto fundamental de John Hyslop (2014) sobre el *Qhapaq Ñan*, como un homenaje a su declaratoria de Patrimonio cultural de la humanidad.
 - 12 Appadurai, en su reflexión sobre la modernidad – como “teoría de la ruptura”, hoy desbordada, a partir de la irrupción de los medios de comunicación tecnológica y los movimientos migratorios masivos (como diásporas), y su influencia en el trabajo de la imaginación como actividad dinámica constante y subjetiva–, recrea el concepto de “paisaje”, entendiéndolo como

- construcción perceptual de diferentes aspectos de los flujos culturales globales y postula la existencia de cinco tipos de paisajes: étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico, en una suerte de “mundos imaginados” a partir de “la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo”. (2001: 46-47)
- 13 Los temas de las “fiestas patronales” y de la siguiente reflexión sobre “el curanderismo”, fueron parte de la temática desarrollada, analizada y conversada en el curso de “Historia y religión en los Andes”, dirigido por el Dr. Luis Millones (Curso de Doctorado en Antropología, UNMSM, 2014-1).
 - 14 Fue Luis Millones (1964) quien encontró la documentación referida a este movimiento ideológico y se encargó de publicarla en la década de 1960.
 - 15 Renata y Luis Millones publicaron *Calendario tradicional peruano* (2003), con un registro de fiestas mes por mes, con un total de 1,478, aunque muchas de ellas tienen la misma denominación y corresponden a la misma fecha o mismo día, los lugares de celebración son distintos.
 - 16 El *potlatch* es una ceremonia ritual de gran escala, que se da entre los pueblos de las islas del Pacífico Norte (como los *kwakiutl*), y consiste en recorridos circulares de tránsitos de grupos que se desplazan con la finalidad de realizar intercambios rituales de productos en una suerte de rivalidades estratégicas para obtener prestigio, es decir, son grandes festines con la demostración de un derroche extremo de obsequios y consumo, y del bienestar y la jerarquía de los dirigentes.
 - 17 En sentido estricto, aunque el de “chamanismo” se ha difundido

mayoritariamente, se utilizará el término “curanderismo” para referirse a la actuación de los “maestros curanderos” en los rituales de “sanación” realizados en el área andina. El personaje “chamán” es también asociado o reconocido como “mago” o “hechicero”, o como “hombre médico”, porque puede hacer milagros o curar respectivamente. Además, señala Eliade que también es psicopompo, sacerdote, místico y poeta. El “chamanismo” es una técnica arcaica del éxtasis, y “es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático. El vocablo nos llega, a través del ruso, del tungús *shaman*.” Y, se caracteriza principalmente por ser una “especialidad mágica particular”, en la que predomina el “vuelo mágico” de ascenso o descenso y el dominio del fuego entre otros. (2009: 21-23)

Referencias bibliográficas

- ANDERSON, Benedict.
1997 *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1ra reimpresión. [1ra edición en inglés 1983, 1ra edición en español 1993]
- APPADURAI, Arjun.
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Montevideo: Ediciones Trilce S.A. para esta edición. [1ra edición en inglés 1996]
- BARTH, Fredrik (compilador).
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. [1969]
- CALVO, César.
1981 *Las tres mitades de Ino Moxo*. Iquitos: Proceso Editores, Editorial Gráfica Labor, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación CEDEP.
- CHAUMÉIL, Jean-Pierre.
2014 Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana. En *De la política indígena, Perú y Bolivia* (Georges Lomné editor), 21-40, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- EARLS, John e Irene Silverblatt.
1985 Sobre la instrumentación de la cosmología inca en el sitio arqueológico de Moray. En *La tecnología en el mundo andino*. *Runakunap kawsayinkupaq rurasqankunaqa* (Heather Lechtman y Ana María Soldi, selección y preparación), 443-473. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2da edición [1981]
- ELIADE, Mircea.
2009 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, octava reimpresión de la 2da edición en español (1976). [1951]
- 2010 Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. En *Metodología de la historia de las religiones* (Mircea Eliade y Joseph Kitagawa compiladores), 116-139, Barcelona: Ediciones Paidós Orientalia, 1ra edición en esta presentación. [1965]
- FULLER, Norma.
2014 *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1ra reimpresión. [2009]
- GEDDES, Patrick
1960 *Ciudades en evolución*, Buenos Aires: editorial Infinito. [Londres 1915]
- GOLTE, Jürgen.
2008 La modelación de una cosmología. *Scientia* Vol X, 10: 17-36, Lima: Revista del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma.
- GUZMÁN, Miguel.
2004 La arqueología en el XX. Aportes para la identidad. *Arquitextos* 17: 38-44. Lima: Facultad de Arquitectura y Urbanismo Universidad Ricardo Palma.
- 2013 Arquitectura peruana: entre la memoria, la identidad y la reinterpretación. Una aproximación desde los museos. *Arquitextos* 28: 110-121. Lima: Facultad de Arquitectura y Urbanismo Universidad Ricardo Palma.
- HYSLOP, John.
2014 *Qhapaqñan. El sistema vial incaico*. Lima: Ediciones Copé Petróleos del Perú, 2da edición en castellano. [1ra edición en inglés 1984, 1ra edición en castellano 1992]
- LANDA, Ladislao y Carmen Cazorla.
2014 El curanderismo surandino: balances necesarios. En *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y Perú* (Silvia Limón y Luis Millones editores), 249-300, Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- MARTORELL, Alberto.
2012 Itinerarios culturales: una herramienta para el desarrollo turístico sostenible. *Turismo y patrimonio* 7, 55-66, Lima: Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Universidad de San Martín de Porres.
- MILLONES, Luis.
1964 Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy. *Revista Peruana de Cultura* 3: 134-140, Lima.
- MILLONES, Renata de y Luis Millones.
2003 *Calendario tradicional peruano*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- RAPPAPORT, Roy.
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press. [1999]
- UNESCO
2014 http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=45692&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html