

## O CRISTO ICÔNICO QUÉCHUA: LEITURA BÍBLICA INTERCULTURAL

Quechua iconic Christ: Intercultural Reading of the Bible

David Mesquiati de Oliveira)

Doutor em Teologia (PUC-Rio),

pós-doutorando em Teologia (Faculdades EST),

Professor do PPGCR da Faculdade Unida de Vitória

### Resumo

O Cristo Quéchua não é concebido a partir do texto bíblico, do “Livro”, mas das imagens e dos ícones que os camponeses construíram no processo de urbanização. O presente texto apoia-se nas pesquisas de Manuel Marzal entre os Quéchuas e nas observações coletadas pelo autor nas visitas realizadas a este povo em diferentes momentos ao longo dos últimos dez anos. A leitura bíblica pelos Quéchuas ganha novas facetas ao utilizar-se de categorias próprias da sua racionalidade, possibilitando novas leituras interculturais.

**Palavras-chave:** Quéchuas. Andinos. Cristo indígena.

### Abstract

The Quechua Christ is not conceived from the biblical text, “the Book”, but from images and icons that peasants built in the urbanization process. This paper draws on researches of Manuel Marzal among the Quechuas and observations collected by the author in visits to this people over the last ten years. The Quechua biblical reading gains new facets when the Quechuas make use of their own categories of rationality, which also enables new intercultural readings.

**Keywords:** Quechua. Andean. Indigenous Christ.

## Considerações Iniciais

A espiritualidade Quéchu<sup>1</sup> adquire novas características nos centros urbanos. Enquanto camponeses e vivendo no campo, a cosmovisão quéchua estava bem estruturada através do idioma, dos costumes, da reciprocidade, das festas, do cultivo e da criação de gado, através da sacralização da terra, etc. Mas na cidade a situação tende a mudar. Chegam como imigrantes, sem qualificação técnica para disputar emprego no mercado de trabalho, com restrições de comunicação em razão do idioma nativo, além da discriminação e do preconceito existente contra os indígenas. As previsões para a cultura quéchua na cidade não são as mais alentadoras. Rodrigo Montoya, por exemplo, acredita que a cultura quéchua na cidade está destinada a desaparecer antes da terceira geração de imigrantes.<sup>2</sup> Como o Quéchu<sup>a</sup> ressignificaria sua fé em termos cristãos? Esse texto faz uma reflexão sobre o Cristo icônico Quéchu<sup>a</sup> na cidade, a partir de sua particular “leitura” bíblica.

## Cristianismo Quéchu<sup>a</sup>

O cristianismo de recorte católico nos Andes tem como vetor principal de influência Quéchu<sup>a</sup> a celebração do “pagamento” à Mãe-Terra (*Pachamama*). O culto à Terra é pré-incaico e, “apesar da transformação religiosa profunda que significou a evangelização e apesar das campanhas de extirpação da idolatria do século XVII[...], continua vigente atualmente”<sup>3</sup>. Veremos também os principais intermediários andinos assumidos pelo cristianismo Quéchu<sup>a</sup>, em geral, com *status* semelhante aos “santos”, quanto aos “milagres” e “castigos”.

*Pachamama* é o princípio da fertilidade agrícola. Personificada como mãe cuidadora (apesar de não ter forma concreta), proporciona os alimentos necessários para a conservação da vida. Além disso, é no seio da terra que as pessoas descansarão após a

<sup>1</sup> O Quéchu<sup>a</sup> é uma cultura e idioma andino que se distribui na região da Cordilheira dos Andes, desde o norte do Chile até o Equador. São aproximadamente dez milhões de pessoas que falam o idioma Quéchu<sup>a</sup> nos Andes. Cf. SICHRA, I. “Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos del poder”. *Tellus*, a. 8, n. 15, Campo Grande-MS, p. 11-34, jul./dez. 2008.

<sup>2</sup> MONTTOYA, R. *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul, 1987, p. 18.

<sup>3</sup> MARZAL, M.M. A religião quéchua sul-andina peruana. In: MARZAL, M. M. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 163-225. Aqui, p. 178.

morte. A grande festa acontece em agosto e deve ser observada a *tinka* (jogar um pouco de bebida na terra antes de beber).<sup>4</sup>

O “pagamento” à *Pachamama* é uma festa de profunda significação no cristianismo Quéchuá. O especialista religioso prepara o “despacho” diante de toda família que contratou o serviço. Utilizam-se na preparação os elementos da realidade agropecuária andina, como a folha da coca, por exemplo. Depois de oferecer à Mãe-Terra, queima-se a oferenda ou a enterra. A participação dos presentes se dá ao responderem às orações proferidas pelo sacerdote Quéchuá e no momento de mútuo perdão entre todos os presentes. Enquanto transcorre a cerimônia, as pessoas guardam silêncio.<sup>5</sup>

Para a oferenda, a terra deve ser considerada sagrada. Além de ter uma realidade física (em quéchuá *allpa*, os componentes físico-químicos que constituem a terra), a *terra* simboliza uma realidade espiritual (*pachamama*, sua função sagrada ou intermediária de Deus). O significado da cerimônia é a devolução à terra do que ela dá, dentro da lógica da reciprocidade que permeia toda a organização camponesa.<sup>6</sup> É uma pagamento à Terra, um pedido de licença para lavrá-la ou um agradecimento pelos alimentos (sustento).

Marzal investigou as motivações e recolheu as principais respostas: “porque a terra pode castigar”, “para agradecer tudo o que a terra nos proporciona da parte de Deus” e “porque a terra tem fome”<sup>7</sup>. Houve, portanto, um sincretismo entre a religião Quéchuá ancestral e o cristianismo nascente nos Andes. Esse reconhecimento de elementos Quéchuá como legítimos permitiu ao catolicismo uma entrada mais ampla em vários setores sociais nos Andes.

O papa João Paulo II, ao se dirigir aos camponeses cusquenhos reunidos em *Sacsawamán* em 1985, disse-lhes: “Vossos antepassados, ao pagar o tributo à terra (*Mama Pacha*), não faziam mais do que reconhecer a bondade de Deus e sua presença benfeitora que lhes concedia os alimentos por meio do terreno que cultivavam”, como que convidando-os a uma reinterpretação cristã do velho rito.<sup>8</sup>

Uma das razões porque o “pagamento” à *Pachamama* tenha resistido à cristianização e permanecido em evidência é o fato de responder à visão social da cultura andina. De base agropecuária, o *runa* (o ser humano na perspectiva Quéchuá) depende, em grande medida,

---

<sup>4</sup> MARZAL, 1989, p. 181.

<sup>5</sup> MARZAL, 1989, p. 177.

<sup>6</sup> MARZAL, 1989, p. 177.

<sup>7</sup> MARZAL, 1989, p. 177.

<sup>8</sup> MARZAL, 1989, p. 178, 179.

da natureza para sua subsistência e para sua economia. Outra razão tem a ver com os missionários, que não ofereceram alternativas para apoiar a atividade agrícola e pecuária dos Quéchuas. Nos campos em que o cristianismo tinha propostas concretas, acabou prevalecendo na história, seja por imposição, seja por decisão das comunidades. Mas nos demais campos em que não havia um direcionamento, permaneceu o elemento autóctone. Além disso, muitos dos ritos andinos eram celebrados no grupo familiar, facilmente ocultados da fiscalização do sacerdote católico de passagem.<sup>9</sup>

Outro componente andino presente no cristianismo quéchua são os *Apus* e as *wakas*. Os *Apus* (“Senhor”, “o grande”) são *espíritos* das montanhas. As montanhas foram feitas por Deus e tinham a função de vigiar e proteger os camponeses, mas poderiam também castigá-los<sup>10</sup>. Em se tratando da Cordilheira dos Andes, uma paisagem recortada por altos picos e montanhas, as oferendas a esses espíritos eram habituais.<sup>11</sup> Para usar a pastagem, para a plantação, para a moradia, início de novo povoado, toda situação era ocasião para fazer o “pagamento” aos espíritos, a fim de mantê-los protetores.

Outra classe de intermediários andinos eram os espíritos que infligiam dano. Contudo, não são equiparados à categoria cristã de demônios. Os especialistas religiosos que manejavam esses espíritos eram considerados *laika* (“bruxo”) e não fazem parte do cristianismo Quéchua. O sacerdote andino (em quéchua *paqo*) é reconhecido pela comunidade como uma pessoa que pode dialogar pessoalmente com as forças espirituais e desempenha a maioria das funções rituais da religião Quéchua (adivinho, curandeiro, intérprete de sonhos etc.). Marzal observa que “embora exista um sacerdócio andino com funções rituais múltiplas, seus membros não constituem uma verdadeira organização religiosa quéchua e, por isso, não se pode falar de uma Igreja andina paralela”<sup>12</sup>.

É importante mencionar também que, desde 1583, no Terceiro Concílio de Lima, havia sido dada autorização para que detentores de conhecimentos de medicina tradicional pudessem atender às comunidades, inclusive com autorização por escrito<sup>13</sup>. Os que

---

<sup>9</sup> MARZAL, 1989, p. 204.

<sup>10</sup> MARZAL, 1989, p. 181.

<sup>11</sup> Ver também, CONSTANZA CERUTI, M. “Montañas y deidades andinas: acerca del poder y la autoridad entre los Incas”. *Inka Ilaqta – Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. Lima, a. 3, n. 3, p. 109-131, 2012.

<sup>12</sup> MARZAL, 1989, p. 194.

<sup>13</sup> Cf. MARZAL, 1989, p. 204.

dominavam o uso das ervas eram também líderes religiosos Quéchuas. Essa é também uma das razões por que alguns ritos de cura autóctone continuam a existir<sup>14</sup>.

Vimos os influxos do cristianismo e da cosmovisão Quéchuas em diálogo. A perspectiva contemplou especialmente os camponeses Quéchuas e suas respectivas Igrejas indígenas. Mas a urbanização crescente e o avanço da modernidade em alguns setores da sociedade latino-americana exigem considerar a relação entre fé cristã e cultura quéchua no contexto urbano. Esse é o tema do próximo tópico. Nele ampliaremos as considerações sobre as novas Igrejas, visto que estão mais concentradas nas cidades.

### **Cristianismo Quéchuas na cidade**

As causas dos movimentos migratórios nos Andes em direção às cidades, nas últimas décadas, são variadas: pobreza crônica no campo, periódicos desastres naturais, violência (no caso do *Sendero Luminoso* na selva peruana em décadas atrás), latifúndios, etc.<sup>15</sup> Seduzidos pela atmosfera desenvolvimentista das cidades, da ideia de progresso e de superação, muitos camponeses migram para os grandes centros urbanos. Contudo, ficam condicionados ao trabalho informal – vendedores ambulantes, artesanatos, prestação de serviços –, ou, em casos mais graves, à mendicância. Em ambos os casos, compartilham do preconceito e da marginalização social a que são expostos.<sup>16</sup>

Do ponto de vista religioso, suas oportunidades na cidade são os grandes santuários católicos, as comunidades com pastoral diferente do campo (leitura bíblica e compromisso social) ou as novas Igrejas, especialmente as pentecostais<sup>17</sup>. Esses três caminhos possíveis não deixarão sua fé inalterada. Se optar por viver na cidade sua religião Quéchuas, é atraído

<sup>14</sup> Sobre xamanismo e saúde na região andina e amazônica, ver, por exemplo, CHIAPPE, M. *Curanderismo*. Lima: UNMSM, 1974; REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religión en la Amazonía. Iquitos: CETA, 1989. De acordo com Giesecke, as enfermidades originárias “em Deus” devem ser tratadas com os médicos nos hospitais; as advindas “de dano” estariam sob o poder sugestivo terapêutico do curandeiro. A ação terapêutica xamânica nos Andes dá-se pela sugestão e alucinação. Cf. GIESECKE, M. S-L. “La crisis de la persona: la búsqueda del sentido de la vida en un contexto posmoderno”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 241-275. Aqui p. 258, 259.

<sup>15</sup> MARZAL, 1989, p. 206.

<sup>16</sup> Foi realizada uma pesquisa com imigrantes andinos no Brasil em 2008. É interessante perceber que as pesquisadoras identificaram mais de 20 mil bolivianos vivendo no Brasil, sendo a maioria de origem das terras altas (*collas*). Na pesquisa de campo realizada, perceberam que a discriminação dos imigrantes das terras baixas (*cambas*) se perpetua no Brasil, para com os *collas*. Cf. SOUCHAUD, S.; BAENINGER, R. “Collas e cambas do outro lado da fronteira: aspectos da distribuição diferenciada da imigração boliviana em Corumbá, Mato Grosso do Sul”. *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 271-286, jul./dez. 2008.

<sup>17</sup> MARZAL, 1989, p. 207.

ao catolicismo popular, tendo na festa do padroeiro sua expressão máxima. A partir daí, criam-se novos cultos “espontâneos” na cidade e novas festas.

Manuel Marzal fez uma pesquisa de campo em uma zona urbana de Lima (*El Agustino*) no Peru em 1986 e constatou o crescimento explosivo desses cultos espontâneos. Em 1940, a realidade daquela paróquia era de apenas quatro cultos à cruz e a outras imagens religiosas. Em 1950, dezesseis cultos; nos anos 60, vinte e nove; nos anos 70, quarenta e nove; nos anos 80, sessenta e quatro cultos, sendo dezenove dirigidos a uma cruz, seis a uma invocação de Cristo, dezessete a uma invocação da Virgem e outros vinte e dois a algum santo<sup>18</sup>. Marzal reflete:

Este dinamismo prova que a organização de cultos à cruz e às imagens religiosas não é um simples resíduo do passado, mas a resposta cultural mais importante dos imigrantes para satisfazer suas necessidades religiosas no novo *habitat* urbano. [...] É notável a importância da cruz como símbolo de culto religioso entre os migrantes. Isso não se explica apenas pelo lugar da cruz no culto católico, mas também porque ela é símbolo de ocupação de um território, tanto na tradição hispânica da conquista como na tradição eclesial dos concílios limenhos, que mandavam pôr uma cruz sobre os morros e templos pré-hispânicos. Por isso, quando os imigrantes vão ocupando *El Agustino*, sentem a necessidade de colocar uma cruz que marque sua conquista e garanta a bênção de Deus.<sup>19</sup>

Daí decorrem as possíveis razões para proliferação de tantos cultos espontâneos, sejam com a cruz ou com a imagem de algum santo. Em primeiro lugar, os migrantes estão em busca da bênção de Deus para solucionar problemas da vida em um bairro de periferia. Em segundo lugar, ao haver um ícone visível, cria-se vínculo de identidade social – seja com o bairro, com a rua ou até com uma corporação trabalhista, como os sindicatos ou agremiações de vendedores ambulantes. Esse vínculo é tal que é capaz de provocar a mobilização das pessoas, com vistas a prestar serviços culturais. Em terceiro lugar, está a presença do “milagre”. E essa intervenção do alto pode ser tanto na forma de benefício como de castigo.

Outra razão para o surgimento de cultos espontâneos é a valorização dos sonhos. Na cultura andina os sonhos podem ser reveladores da vontade divina. Alguns altares ou cruzes foram erguidos baseados no “sonho” que sobreveio a um dos donos da casa. Por último, mas não menos importante, está a força da tradição familiar<sup>20</sup>. Tomadas isoladamente ou

<sup>18</sup> MARZAL, 1989, p. 208.

<sup>19</sup> MARZAL, 1989, p. 208.

<sup>20</sup> MARZAL, 1989, p. 209, 210.

em conjunto, essas explicações colocam em relevo a efervescência religiosa que vive o *runa* na cidade.

Voltando ao tema das novas Igrejas, dois grupos se destacam por ter a preferência dos Quéchuas na cidade. São os pentecostais e as denominações escatológicas<sup>21</sup>. O que elas têm em comum é o paradoxo ruptura-continuidade com a cultura Quéchuas. A continuidade está dada pelo ritualismo, pela emotividade, pelo sentido processional, pelas curas e milagres, pela escatologia iminente, etc. A ruptura está na supressão das festas, dos sufrágios pelos mortos, dos cultos às imagens etc.<sup>22</sup>

Essa ruptura-continuidade tem sido a nova forma encontrada por muitos camponeses ao migrarem para as cidades. Além disso, a escatologia centrada na iminência do fim de muitas dessas novas Igrejas tem encontrado terreno fértil no pano de fundo andino dos imigrantes (*pachakuti*, expectativa de um novo tempo)<sup>23</sup>.

O cristianismo Quéchuas na cidade mostra-se marcado por uma vivência religiosa emotiva e aberto às curas e aos milagres. Encontrou também espaço para os seus “sonhos” reveladores e para novas experiências sensoriais.

### O Cristo icônico Quéchuas

Vimos como o cristianismo quéchuas tem passado por transformações na cidade e o impacto das novas Igrejas. Agora nos perguntamos sobre o lugar de Cristo nesse cristianismo andino. Vamos refletir sobre como essa cultura tem expressado Jesus e nos perguntar que imagens autóctones poderiam expressá-lo com mais profundidade.

Marzal afirma que “a maioria dos quéchuas crê que Jesus Cristo é o Filho de Deus feito homem, que veio à Terra para nos redimir pela morte na cruz, mas seu modo de perceber e se relacionar com Cristo é diferente do da Igreja ‘oficial’ da hierarquia, dos sacerdotes, religiosos e leigos mais cultos.” De acordo com o autor, o modo Quéchuas de “perceber e se relacionar com Cristo” dá-se a partir da concretude, de *Cristos concretos*, um

<sup>21</sup> Manuel Marzal classifica de “escatológicas” as denominações ditas *evangélicas* que têm uma ênfase nas profecias, como os adventistas, mórmons, testemunhas de Jeová e outras comunidades messiânicas. MARZAL, 1989, p. 217s.

<sup>22</sup> MARZAL, 1989, p. 217. O profetismo pentecostal é mais “espiritualista” que concreto. Ocupa-se com o futuro em detrimento das questões sociopolíticas, por exemplo. Em estudo recente, refletimos sobre as limitações do profetismo pentecostal. Cf. OLIVEIRA, D. M. “Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social”. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostais e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 39-63.

<sup>23</sup> MARZAL, 1989, p. 218.

*Cristo em cada cidade*, como uma *waka*<sup>24</sup>. Em parte “se deve às diversas imagens e representações de Jesus e dos mistérios da sua vida, pois, para os quéchuas, as várias representações sugerem que são ‘irmãos’”, e não um único ser histórico. Mesmo porque eles conhecem pouco sobre a vida, sobre as virtudes e sobre os ensinamentos e decisões de Jesus, tendo pouco a imitar.<sup>25</sup>

Tal como no caso dos “santos”, o que receberam foram informações sobre alguns acontecimentos marcantes, como ter nascido de uma virgem, ter morrido pelos pecados dos homens, ter morrido em uma cruz, ter vindo de Belém, etc. Mas esse tipo de conhecimento mítico limita o alcance que a salvação de Jesus Cristo se propunha oferecer aos seres humanos em suas respectivas culturas. Mas não estamos lidando com uma situação ideal, de como deveria ter sido, e, sim, com uma situação concreta, em como ocorreu o encontro da fé cristã com a cultura quéchua.

Ainda com Marzal:

Embora eles aceitem a autoridade da Bíblia e ouçam sua leitura no templo ou pelo rádio, sua experiência de Cristo não está centrada no “livro”, mas na “imagem”. Tudo isso se explica pela própria socialização religiosa dos quéchuas pela Igreja: eles leem pouco ou não sabem ler e, desde o início, ela não os incentivou à leitura bíblica, e, sim, à devoção a imagens que escutam, consolam e fazem “milagres”.<sup>26</sup>

Para compreender melhor a questão, Marzal propôs dois tipos ideais polares para comparar a visão de Cristo na Igreja “oficial” e na Igreja Quéchua. Apresentamos os tipos e as relações daí decorrentes na tabela abaixo:

Visão de Cristo na Igreja “oficial” e na Igreja Quéchua<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Waka: local ou objeto sagrado para o Quéchua.

<sup>25</sup> MARZAL, 1989, p. 211 e 180.

<sup>26</sup> MARZAL, 1989, p. 212.

<sup>27</sup> Adaptado de MARZAL, 1989, p. 212.



	Igreja “oficial”	Igreja quéchua
Como Cristo se revela	Bíblia	Imagens
Como funciona	Modelo que intercede	Intercessor que motiva
Como é celebrado	Eucaristia	Festa do padroeiro
Como o povo se relaciona com Cristo	Preces e propósitos	Preces e promessas
Como Cristo se relaciona com o povo	Graças e provas	Milagres e castigos

Essa reflexão sobre cristologia Quéchua abre novos questionamentos. Por exemplo: na pesquisa de campo de Manuel Marzal em *El Agustino* (periferia de Lima-Peru) comentada, dos sessenta e quatro cultos, apenas seis eram dirigidos a uma invocação de Cristo, enquanto dezessete a uma invocação da Virgem. É certo que havia dezenove cultos dirigidos a uma cruz, mas, como vimos, a cruz não estaria necessariamente ligada à imagem de Jesus. Muito provavelmente, refere-se a um domínio (conquista) e a uma garantia de bênçãos – ou minimamente, garantia contra males. Ainda assim, Marzal defende que “a piedade dos imigrantes acaba sendo bastante cristocêntrica, dado que é confirmado porque o culto ao Senhor dos Milagres é o mais espalhado na paróquia.”<sup>28</sup>

Por outro lado, Eleazar López Fernández, ao analisar a inculturação da fé em contextos indígenas latino-americanos, concluiu em outra direção:

Como o *Nican Mopohua*, por todos os cantos do Continente se produziram sínteses teológicas feitas com a mesma metodologia guadalupana. A Virgem Maria foi o principal recurso desse procedimento. A Aparecida no Brasil, Caacupé no Paraguai, Copacabana na Bolívia, etc. Por isso se pode afirmar que nossa evangelização foi mais mariana que cristológica.<sup>29</sup>

Pese o fato das muitas imagens de “Cristos” em diferentes zonas Quéchuas, e a constatação de haver festas muito concorridas, receio que podemos dizer o mesmo sobre as

<sup>28</sup> MARZAL, 1989, 208.

<sup>29</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, Eleazar. América: diálogo de la Iglesia con el mundo indígena, flores y espinas. In: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006, p. 49-62. Aqui p. 58. Eleazar López Fernández faz menção ao documento *Nican Mopohua*, um texto produzido no México no Seminário Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco (1535-1575), considerado o primeiro texto de “teologia índia”. O tema são os relatos das aparições da Virgem de Guadalupe. É a mostra de um símbolo cristão em processo de síntese com as crenças indígenas. López Fernández cita algumas afirmações da III e da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano que afirmavam que a virgem de Guadalupe é o “rosto materno de Deus para nossos povos” e que é o “melhor exemplo de inculturação do Evangelho”.

muitas imagens e festas à Virgem Maria. Na pesquisa de Marzal, a relação de imagens de Cristo para a Virgem (6 para 17) evidenciam a realidade cultural. Concordo com López Fernández, no sentido de que a inculturação da fé cristã na América Latina foi mais mariana que cristocêntrica.

### Considerações Finais

O Cristo Quéchuá é conhecido por ícones nos altos das montanhas. Contudo, concorre diretamente com os “santos” das festas populares e com as distintas imagens locais da Virgem Maria. A forma de leitura bíblica do Quéchuá é imagética/icônica, desenvolvendo uma relação com Cristo a partir de *preces* e de *promessas*, aguardando *milagres* e temendo *castigos*. O Cristo icônico Quéchuá é lido na paisagem e funciona como um intercessor que motiva. Para o processo em curso de diálogo entre a fé cristã e a cultura ancestral Quéchuá, há um longo caminho de aprendizado e resignificação, tendo a leitura bíblica em chave intercultural um papel protagonista.

### Referências

CHIAPPE, M. *Curanderismo*. Lima: UNMSM, 1974; REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religión en la Amazonía. Iquitos: CETA, 1989.

CONSTANZA CERUTI, M. Montañas y deidades andinas: acerca del poder y la autoridad entre los Incas. *Inka Ilaqta – Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*. Lima, a. 3, n. 3, p. 109-131, 2012.

GIESECKE, M. S-L. “La crisis de la persona: la búsqueda del sentido de la vida en un contexto posmoderno”. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). *Para entender la religión en el Perú – 2003*. Lima: PUCP, 2004, p. 241-275.

LÓPEZ FERNÁNDEZ, Eleazar. América: diálogo de la Iglesia con el mundo indígena, flores y espinas. In: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS. *Una fe, diversos lenguajes*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006, p. 49-62.

MARZAL, Manuel M. A religião quéchuá sul-andina peruana. In: MARZAL, M. M. et al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 163-225. .

MONTOYA, R. *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul, 1987.

OLIVEIRA, David Mesquiati. “Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social”. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 39-63.

OLIVEIRA, David Mesquiati. *O agir de Deus nos Andes: diálogo e missão com os quéchuas*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2013.

SICHRA, I. "Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos del poder". *Tellus*, a. 8, n. 15, Campo Grande-MS, p. 11-34, jul./dez. 2008.

SOUCHAUD, S.; BAENINGER, R. "Collas e cambas do outro lado da fronteira: aspectos da distribuição diferenciada da imigração boliviana em Corumbá, Mato Grosso do Sul". *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 271-286, jul./dez. 2008..