

Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes

Henrique Urbano

POCOS HAN SIDO los autores que, en los últimos años, publicaron inventarios acerca de los estudios andinos con referencias explícitas a los temas religiosos, míticos y rituales. La mayoría de las veces los mencionados temas aparecen entre asuntos socioeconómicos o políticos. Es difícil explicar las razones que impiden a los más destacados andinistas evaluar periódicamente los trabajos que sirven de pretexto para estas páginas. Sin duda, los especialistas más conocidos entre los andinistas no se interesan por estas materias. O quizás juzguen poco importantes los estudios de todos aquellos que escriben sobre religión, mito y ritual.

En sus balances sobre los estudios etnohistóricos Murra no menciona ninguno de los temas referidos (Murra 1975). Y en la presentación oral que ha hecho en el Congreso de Americanistas, realizado en Vancouver, Canadá, (1979) tampoco recordó los trabajos o artículos que se publicaron sobre religión, mito y ritual en los Andes. Es de creer que esas investigaciones no le interesan o, en la mejor de las hipótesis, no se siente capacitado para evaluarlas. En algunas de las páginas que publicó, Murra manifiesta poco interés por asuntos ligados con los mencionados temas y las referencias que hace a la "Iglesia" en tiempos precolombinos demuestran una idea general y desfazada de lo que podría ser la organización religiosa y ritual del mundo andino prehispánico. Para Murra, la Iglesia en ese entonces posee algo del Vaticano en relación a las instituciones católicas. Ahora bien, no es esa la mejor manera de abordar los problemas religiosos e institucionales del mundo andino precolombino (Murra 1956, 1978).

Millones publicó un balance de los artículos y libros acerca de la religión andina (Millones 1977, 1980). Pease, en sus inventarios bibliográficos acerca de la etnohistoria andina menciona también algunos de los trabajos pu-

blicados acerca de la religión, mito y ritual (Pease 1978). Para Pease, la gran revolución en los estudios prehispánicos se operó cuando Rowe “estableció una extraordinaria versión estandarizada del pasado andino”, allá por los años 1946. La segunda revolución fue obra de Murra cuando introdujo el concepto de “verticalidad”, “control vertical”. Romano considera esta hazaña de Murra como digna de “un nuevo Marx” (Romano 1978; 1205; Pease 1978:42). Sin embargo, en lo que se refiere a los temas religiosos, míticos y rituales, las investigaciones de Murra carecen de originalidad y de interés y las de Rowe, dadas las fechas en que fueron realizadas y las orientaciones que siguen, no pueden ser consideradas como instrumentos valederos para los estudios contemporáneos sobre religión, mito y ritual. Si fueron o no revolucionarias en la década de los cuarenta es asunto que no vale la pena discutir en estas páginas.¹

En términos de balance general de los mencionados temas era de esperar que los artículos publicados en la *Historia del Perú* por la Editorial Mejía Baca (1980) constituyeran una etapa en lo que se refiere a la religión y al lenguaje mítico. Escritos por peruanos de pura cepa, el tema fue atribuido a Valcárcel y a Ortiz Rescaniere. Valcárcel resumió lo que había escrito algunas décadas atrás en diferentes ocasiones y Ortiz R., bajo el tema “dualismo religioso en el antiguo Perú” recoge también las conclusiones de sus anteriores trabajos acerca del discurso mítico andino (Ortiz R. 1980; Valcárcel 1980). Como escribe Millones, el tema de la religión, mito y ritual es difícil para el investigador andino, confrontado con las banalidades comunes y corrientes y con asuntos de averiguación difícil (Millones 1977, 1980).

Religión y sociedad en los Andes precolombinos

Historia religiosa prehispánica. La preocupación de algunos cronistas de los siglos XVI y XVII era establecer con exactitud lo que fueron las sociedades precolombinas en lo que respecta al lenguaje mítico, al gesto ritual, en una palabra, al universo religioso y simbólico. De esas preocupaciones antiguas resultaron las páginas consagradas a las creencias o a los sistemas litúrgicos prehispánicos, codificadas en la tradición escrita, tanto española como mestiza. Son conocidas de todos los investigadores. Entre los escritos de los siglos XVI y XVII, los de Molina, *El Cusqueño* (1575) son excepcionales en lo relativo al sistema litúrgico y ritual del Cusco incaico. Porque resumen una larga tradición escrita y oral andina, los escritos de Cobo (1653) son obligatorios en todas las investigaciones sobre mito, rito y religión. No pue-

den tampoco ser olvidados los relatos recogidos por Avila (1598?) en Huarochirí, las prácticas rituales de Recuay de Hernández Príncipe (1622), los papeles de Albornoz editados por Duviols (1967) así como todos los cronistas más conocidos y apreciados.

En los últimos años, ningún autor intentó escribir una síntesis de los estudios o investigaciones publicados en las últimas décadas sobre religión prehispánica o sobre el lenguaje mítico y ritual. Los estudiantes o lectores de habla inglesa se refieren, muchas de las veces, al resumen de Rowe, hecho con los materiales de la época y publicado por los años 1946 en el *Handbook of South American Indians*. El autor no tenía entonces el mínimo sentido crítico de las fuentes ni la inteligencia de la letra de los cronistas que en esa década habían sido publicados.

Quizás se pueda considerar como una visión general del sistema mítico y ritual, los estudios de Zuidema acerca de los sistemas de ceques y organización sociorreligiosa y política del Cusco incaico (Zuidema 1964). Pese a los años, ese estudio queda aún marginado entre la mayoría de los autores de habla inglesa y prácticamente ignorado en los medios académicos peruanos.² Hay, sin duda, varias razones que explican la poca importancia de esa obra. Cuando inventariaba los escritos sobre etnohistoria, Murra opinó que el libro de Zuidema era difícil y oscuro. Desde ese entonces muchos otros autores afirmaron lo mismo, sin haberlo leído (Murra 1975).

Fuentes primarias de los siglos XVI y XVII. En los últimos años fueron publicadas ediciones importantes de autores de los siglos XVI y XVII. La *Biblioteca de Autores Españoles*, editada en España, merece una mención especial. Numerosos son los cronistas de los primeros dos siglos que ella proporcionó a los investigadores, muchas de las veces con esmeradas y cuidadosas introducciones críticas. Cieza de León (1553), Betanzos (1551), Sarmiento de Gamboa (1572), Zárate (1555), Acoſta (1590), Cobo (1653) y muchos otros escritores figuran ahora en esa centenaria colección. Existen ediciones de carácter más especializado. Pero la *Biblioteca de Autores Españoles* sigue siendo una de las más conocidas y de más fácil consulta.

Entre los autores que más interés tienen para el estudio del hecho religioso precolombino y que fueron editados ultimamente, mencionaré los escritos de Ramos Gavilán (1621), de Avila (1598?), de Guamán Poma (1613?) y los inéditos de Albornoz o anónimos publicados por Duviols (1967, 1974-76). Pero fue sin duda, Guaman Poma quien atrajo la codicia de los investigadores, con dos ediciones casi simultáneas, la de México, confiada a Adorno y Murra (1980) y la de Venezuela, editada por Pease (1981a).

No cabe en estas páginas una discusión minuciosa de los problemas planteados por esa obra monumental y única. Las páginas introductorias de las

dos ediciones recuerdan la historia y las peripecias de los manuscritos. En 1936 l'Institute d'Ethnologie de París publicaba una edición facsimilar que existe aún. Posnansky (1944) transcribió ese texto y lo publicó en Bolivia. Es esa transcripción que Pease edita ahora en Venezuela, con algunas correcciones. Bustíos G. (1956) también edito en Lima la *Nueva Coronica*. Sin embargo, la de Adorno y Murra revisó los manuscritos y utilizó los conocimientos etnohistóricos acumulados en las dos últimas décadas acerca del autor y de algunas de sus ideas.

No hace falta recordar la importancia de Guaman Poma para el conocimiento de los hechos religiosos, míticos y rituales andinos, tanto prehispánicos como coloniales. En los estudios preliminares de la edición de Adorno y Murra ese tema es prácticamente ignorado, lo que constituye, en mi entender, una laguna importantísima. Pease, en sus páginas introductorias hace referencia a algunos de los aspectos míticos y a sus propias ideas, anteriormente publicadas acerca del origen del hombre andino, de los esquemas mentales precolombinos y contemporáneos o acerca de las creencias prehispánicas. Pero la prosa de Pease es poco convincente y a veces, confusa. Tanto la edición confiada a Adorno y Murra, como la de Venezuela no contaron con los servicios de Ossio, autor que en los últimos años dedicó a Guaman Poma un gran número de estudios de grandes méritos (Ossio 1970, 1973, 1976-77, 1978a, 1978b, 1978c).

Una de las dificultades que rodea a los editores de la *Nueva Coronica* es la abundancia de textos quechuas. Las palabras aymaras o frases en esa lengua utilizadas por el autor son mucho menos numerosas. La edición de México confió la tarea de traducción del quechua al castellano a Urioste (1980). La edición de Venezuela, es bajo este aspecto, sin mayor transcendencia. Aunque Urioste haya enseñado el quechua contemporáneo en Cochabamba (Bolivia), no estaba necesariamente capacitado para ofrecer una traducción de los textos de la *Nueva Coronica*. En realidad, el resultado de sus esfuerzos son lamentables dada la ignorancia del traductor del sentido que muchas de las palabras o expresiones utilizadas por Guaman Poma tienen en el contexto del siglo XVII. No sería imposible rehacer esas traducciones y ofrecerlas a los lectores de las presentes ediciones.

El texto con las tradiciones míticas y rituales de Huarochirí fue editado recientemente por Taylor con una nueva transcripción quechua y con una traducción al francés (Taylor, ed., 1980). El autor de esta nueva edición es conocido por sus trabajos acerca de algunas nociones quechuas empleadas en los textos de los siglos XVI y XVII y por su diccionario quechua normalizado (Taylor 1979). El cuidado que Taylor ha puesto en rehacer esta edición y las notas que acompañan el texto y la traducción transforman el ma-

nuscrito de Huarochirí ahora editado en un útil y valedero instrumento de trabajo. Taylor promete un segundo tomo con notas explicativas y abundantes datos filológicos.

Poco conocida y utilizada por los andinistas, la obra de García (1607) ahora editada en México por Pease es un texto cuya importancia merece subrayar. El título *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* indica el contenido y los problemas teológicos que guiaron al autor en su búsqueda de una respuesta a las preguntas que en ese entonces eran corrientes en España y América. Algunos años atrás Lafaye había llamado la atención de los americanistas para esta obra y para la importancia que ella tuvo en el marco de las discusiones éticas y teológicas que se desarrollaron durante los dos primeros siglos de la Conquista (Lafaye 1971). La introducción de Pease no pone en relieve estos problemas como tampoco no proporciona gran información acerca del autor. Sin embargo, Pease establece algunas relaciones entre la mitología andina y la mexicana, materias muy discutibles y, dadas las opiniones del ilustre profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, muy poco pertinentes en lo que se refiere a la obra de García.

Siguiendo con la colección de textos referentes a la tradición oral andina, el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" (Cusco) publicó la antología que yo preparé acerca de las páginas de los autores de los siglos XVI y XVII relativas a los orígenes de los Incas y los Qollas y del hombre andino en general (Urbano 1981). Propongo al lector una nueva guía de lectura de estos textos en base a una concepción trifuncional de la sociedad andina prehispánica, expresada en las palabras y gestos de los héroes de los ciclos míticos de los Wiracocha y de los Ayar. La idea me vino a la mente a través de la lectura de los estudios de Dumézil acerca de las mitologías y religiones indoeuropeas (Dumézil 1968). El lector tiene ahora a su disposición una antología con la casi totalidad de los materiales de los siglos XVI y XVII relativos a Wiracocha, a los Ayar, a los otros ciclos míticos andinos, exceptuando los textos de Avila recogidos en Huarochirí.

Pease acaba de editar también una antología con algunos breves textos de los cronistas, con apuntes filológicos sacados de los diccionarios quechuas y unos cuantos relatos del ciclo mítico de Inkarrí, que anteriormente había publicado (Pease 1982). Obviamente, Pease ignora la publicación del Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" acerca de los mismos temas o de los temas complementarios. Sin embargo, hace referencia a la introducción cuando afirma que yo establezco una relación entre el espacio andino y los Wiracocha. No es la idea central de mi lectura del relato mítico precolombino. Más bien se trata de una idea muy conocida de los textos de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Personalmente, yo insisto en las ca-

racterísticas lógicas del discurso mítico andino prehispánico y critico a los autores que como Pease los leen en términos históricos o historicistas. Me parece de la máxima importancia para el futuro de los estudios sobre religión, mito y ritual criticar los enfoques de Pease, que siguiendo las huellas de Rowe y de sus viejos papeles, se aferra a las concepciones católicas y españolas de los siglos XVI y XVII para demostrar la existencia de “Seres Supremos”, “creadores” o entonces, como en la introducción a esta antología, inventando la “genealogía divina” de los Andes (Pease 1982: 23). Nada me parece más contrario al discurso mítico andino que reflexiones como las que hace Pease a propósito de los mencionados temas, señaladamente acerca del pensamiento andino referente a los dioses, héroes y personajes que nutren el discurso precolombino. Discutiré más adelante algunos de los temas.

II Dioses y héroes en los Andes prehispánicos

El “dios creador” prehispanico. La existencia de un “dios creador” precolombino está bien documentada a través de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Rowe resumió esos argumentos para finalmente probar la creencia prehispánica en un Ser Supremo (Rowe 1960), opinión seguida años más tarde, por Pease (1973, 1978, 1981a, 1981b, 1982) y Marzal (1981). Todos estos autores ignoran los argumentos que ponen en duda sus razones filosóficas y teológicas. Aparentemente, no les interesa tampoco los argumentos de los autores que dudan de las afirmaciones de muchos de los cronistas.

En resumidas cuentas, las razones esgrimidas por los cronistas desde los primeros siglos de la Conquista y toscamente retomadas por Rowe, luego seguidas sin criterios críticos por Pease y Marzal acerca de la existencia de un “Ser Supremo” o de un “dios creador” precolombino son las siguientes: 1- los indios acreditaban en un “dios creador”, “hacedor”; 2- Wiracocha es la divinidad creadora más antigua de los Andes; 3- Wiracocha es un “dios creador cusqueño”; 4- la idea de “dios creador” es probablemente de origen incaico; 5- el nombre de Wiracocha designaría también una clase de seres emparentados con el “dios creador” o “Ser Supremo”; 6- La figura de Wiracocha se “solarizó”. Rowe y Pease añaden a los mencionados argumentos teológicos algunos más que el lector puede consultar en los artículos referidos. Para Pease, Wiracocha es uránico y andrógino.

En mi manera de ver y suponiendo por hipótesis que Wiracocha es un “dios creador” o un “Ser Supremo” como filosóficamente le llama el arqueólogo americano Rowe, no hay ninguna razón que pueda convencer al lector que Wiracocha es la divinidad más antigua de los Andes, un “dios cusqueño”, una idea que tuvo origen en tiempos de los Incas, una figura que se “solarizó” con el tiempo. Ese género de argumentos pueden ser tomados como meras hipótesis de trabajo sin que hasta ahora Rowe o Pease o Marzal puedan aportar razones convincentes. Sabemos que ese género de preguntas y de argumentos tienen raíces profundas en el pensamiento teológico de los siglos cercanos a la Conquista y sirvieron en el siglo pasado como problemática racista y etnocéntrica en los autores que a través de la creencia en un dios creador o único explicaban la evolución de las sociedades, distinguían las que eran primitivas o bárbaras y las civilizadas. Es pues de la mayor importancia averiguar los fundamentos de la creencia en un “dios creador” o “Ser Supremo” y de las tradiciones socioantropológicas que los justifican o en el caso de Rowe, Pease y Marzal, las razones teológicas que esos tres autores esgrimen.

Yo opino que es imposible saber si Wiracocha es un “dios creador” anterior a otros dioses o que un personaje se “solarizó”. Pease, que a propósito de la “solarización” de la imagen de Wiracocha introdujo algunas variaciones locales a los viejos y desfazados argumentos del arqueólogo americano Rowe, no nos proporciona ninguna razón valedera para que nuestra lectura del pasado mítico acepte sus sugerencias. Lo que sabemos acerca de los héroes Wiracocha es que existían cuatro personajes con ese nombre genérico, que el nombre fue después aplicado a los españoles y que otros ciclos míticos andinos se refieren a esos héroes para describir personajes con gestos heroicos semejantes. Cuanto al culto del Sol, su existencia es probada en muchas de las culturas andinas antes, mucho antes de las culturas incas y después de la Conquista.

La discusión acerca de este tema no puede ser aislada de las fuentes que sirvieron de fundamento teológico y político a la creencia judeocristiana en un dios creador, redentor, único. El pensamiento teológico de los siglos XVI y XVII, modelado en los problemas de la Contrarreforma y en las doctrinas del Concilio de Trento, no es ajeno a estas razones y muchas de ellas están presentes en los cronistas que afirman la creencia en un “dios creador” precolombino. Rowe, Pease y Marzal no hacen referencia a las fuentes de los cronistas como tampoco recuerdan lo que podría de alguna manera ubicar la discusión en un espacio mítico más amplio y mejor documentado.

Algunos años atrás, en artículo publicado en la revista *Allpanchis* (Cus-

co) y obviamente ignorado por Rowe, Pease y Marzal, Duviols (1977) cuestionaba los fundamentos etnográficos de los cronistas de los siglos XVI y XVII que recogieron la afirmación de la creencia en un "dios creador" precolombino. Comparto con Duviols esa opinión por razones que de alguna manera quedan expresadas en la hipótesis que sugiero para la lectura de los ciclos míticos de los Wiracocha y de los Ayar (Urbano 1981). El nombre de Wiracocha designa, por cierto, varios personajes, con distintas funciones, distribuidos por espacios míticos diferentes, como claramente lo afirman los cronistas. Estos héroes y las funciones que ellos representan conforman un discurso global acerca de la sociedad andina precolombina. Las palabras y gestos heroicos expresan de esa manera una imagen ideal de sus propios orígenes y de los fundamentos organizativos de la sociedad.

¿De donde viene entonces la idea de un "dios creador" precolombino? No es fácil resumir en pocas líneas los caminos que ella anduvo. En el Perú de los siglos XVI y XVII, ella nació con las necesidades pastorales y católicas de los primeros españoles y misioneros y con la argumentación política en favor o en contra de los derechos de la Corona española a los territorios americanos. El pensamiento teológico español de ese entonces, la exigía como prueba de que el hombre es *naturalmente* capaz de alcanzar la creencia en un dios único, creador, redentor, premiador de los buenos y justos y castigador de los malos y pecadores. Esa es pues la idea central y el fundamento de toda la creencia en un "dios creador" precolombino o como diría Rowe en un Ser Supremo prehispánico.

Tunupa, Wiracocha, Camac. Con los problemas que plantea la lectura de los personajes míticos Wiracocha y el ciclo mítico que ellos nutren, se asocia también la figura algo enigmática y mal documentada de Tunupa, Tonapa o Tunapu. Bajo este nombre se entrecruzan varias tradiciones míticas. Son los cronistas más familiarizados con el espacio cercano al lago Titicaca que nos proporcionan las informaciones más detalladas acerca de ese héroe. En el siglo XVII, los textos de los cronistas lo confunden con la aparición del "apóstol cristiano" en tiempos prehispánicos, San Bartolomé o Santo Tomás (Calancha 1639; Ramos Gavilán 1976; Urbano 1981).

En el Perú, los últimos estudios publicados acerca de Tunupa o Tonapa utilizan las páginas de Pease y de Rowe referentes al asunto. Para Pease, Tunupa es una "divinidad aymara identificada con la región del lago Titicaca". De igual manera, es un "dios creador", dios de los fenómenos meteorológicos, muy similar al "dios Wiracocha cusqueño" (Pease, 1981b: XXI). Por las razones que mencioné anteriormente, dudó que los argumentos empleados por Pease puedan ser convincentes. Es cierto que lo poco que conoce-

mos de Tunupa se refiere a la religión del lago Titicaca. Varios cerros en la región que se extiende alrededor del Titicaca llevan el nombre Tunupa (Ponce S. 1969). Y muchos de los cronistas que hablan de Tunupa atribuyen al héroe las características de Wiracocha, como queda dicho (Urbano 1981). Tunupa es indiferentemente, buen y mal héroe, bondadoso y santo, o malo y condenado.

En su libro acerca de la iconografía colonial de los Andes, Gisbert identifica también Tunupa con los argumentos empleados por Pease. No extraña pues leer que el dicho héroe, Tunupa, es “un dios aymara, celeste y purificador, relacionado con el fuego y con el rayo” (Gisbert 1980: 35). Fue La Barre que asoció al héroe Tunupa con los fenómenos meteorológicos en los años cuarenta (La Barre 1948). Según algunos autores los distintos materiales etnográficos confirmarían esa hipótesis (Tschopik 1951; Ponce S. 1969). En lo que respecta a los datos precolombinos, recogidos por los cronistas la hipótesis de un héroe o dios relacionado con esos fenómenos meteorológicos son meras hipótesis.

Los materiales recogidos por Gisbert son valiosos y los especialistas en problemas míticos y rituales tienen ahora a la disposición una serie de documentos de difícil acceso. Muchas de las páginas de Gisbert se basan en el principio de que existían dos culturas en el mundo colonial, la de los cristianos y las de los “andinos”. Según la autora, las pinturas de muchos templos esconden creencias andinas prehispánicas. Tunupa, las “sirenas” y otros signos iconográficos eran la expresión de una religión oculta que se expresaba a través de la pintura. Esta hipótesis de Gisbert y de otros autores peruanos era también la opinión de todos los “extirpadores de idolatrías” en los siglos XVI y XVII como ampliamente queda demostrado por los trabajos de Duviols (1971), Huertas (1970, 1981), Millones (1971, 1973), Silverblatt (1981, 1982). Avila, en la introducción a sus sermones es un excelente ejemplo de la tesis de Gisbert y de sus fuentes etnohistóricas (Avila 1645; Acosta R. 1979).

Relacionados con los trabajos que analizan la figura de Wiracocha cabe mencionar las investigaciones de Ballesteros G. en la región de Racchi, denominada en los textos del siglo XVI como Cacha. Ballesteros G. se interesó por las formas arquitectónicas que podrían eventualmente dar razón del llamado “templo” de Wiracocha. Hasta ahora el ilustre profesor español no encontró los restos que le permitan asegurar que las murallas de Racchi eran las antiguas expresiones de un “templo” (Ballesteros G. 1979).

El breve estudio de Taylor (1974-76) acerca de las nociones de *camay*, *camac* y *camasca* tiene algunas sugerencias que las investigaciones futuras acerca de las grandes líneas de la cosmovisión andina prehispánica podrán utilizar con provecho. El artículo analiza los dichos conceptos a partir de

los ciclos de Huarochirí. Observa Taylor que el sentido profundo de los términos *camay*, *camac*, *camasca* se refiere a la fuerza que “anima” el universo, los seres y las cosas. No es esa fuerza o “ánima” que da vida a las cosas identificada a un “dios creador”, a un “Ser Supremo” como lo ha creído la teología de los misioneros españoles de los siglos XVI y XVII y los autores de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Pease y Marzal siguiendo los pasos filosóficos de Rowe. Esa fuerza o “ánima” se explica más bien por la lógica interna del discurso mítico andino, concretado en los ciclos de Wiracocha y otros recogidos en diferentes regiones andinas.

Resumiendo los argumentos de Rowe con algunas reflexiones personales, Demarest acaba de publicar una breve monografía acerca de la “naturaleza y de la antigüedad” de Wiracocha. En realidad, el autor retoma las referencias bien conocidas por todos los que se interesan por el problema y concluye que hubo una evolución en la concepción del dios Wiracocha, dios “creador” andino, como le llama Demarest siguiendo a los anteriores autores americanos. Las comparaciones que establece entre los dioses mesoamericanos son el resultado de asociaciones simplistas y de poco provecho para investigaciones futuras. En cuanto a los problemas de definición, Demarest los plantea erradamente siendo, por lo tanto, las respuestas tan inadecuadas como las preguntas. Como algunos de los autores que critiqué, Rowe, Pease y Marzal, Demarest no tiene la mínima noción de la importancia de los atributos “creativos” de Wiracocha y de la influencia católica y misionera en la existencia de las características divinas andinas. Acaba entonces por hacer un resumen de los problemas teológicos españoles y no un estudio acerca de lo que podrían ser los elementos de una definición global del problema de la existencia de “seres divinos”, “dioses” o héroes. Ignora también la discusión tenida por Duviols y Taylor, aunque se refiera a los estudios interesantes de Guardia M. (Demarest 1981; Guardia M. 1962).

III

Edades míticas, calendarios rituales y astronomía

Edades guamanpomianas. Es tema obligatorio en los estudios precolombinos acerca del lenguaje mítico, las referencias acerca de las “edades del mundo” codificadas por algunos cronistas. Guaman Poma (1613?), en estas materias, es el autor más codiciado. Dos series cronológicas aparecen en su texto: una con los datos de una larga tradición cristiana y europea, otra con referencias

a nombres de edades prehispánicas. Ossio (1970) fue uno de los que, en la década pasada estudió con atención esta materia. Sus conclusiones fueron después resumidas para el público francés por Wachtel, en un artículo luego traducido al castellano (Wachtel 1971, 1973). Pero fue Duviols que últimamente reanudó el debate con datos de mucha importancia para la comprensión del problema de las edades del mundo y de los orígenes guamanpomianos de los temas de la *Nueva Coronica*. Con párrafos muy confusos y sin gran novedad, Pease se refiere a este tema en la introducción a la edición de Guaman Poma, conociendo aparentemente el estudio de Duviols (1980), pero sin hacer referencia al historiador francés. Y últimamente retomó el problema ignorando aún el artículo publicado en Lima, en el *Bulletin de l'Institute française d'études andines* (Pease 1981a, 1982).

Afirma Duviols que “los conceptos básicos de la *Nueva Coronica* en cuanto a la historia proceden de la tradición humanista europea —señaladamente española— y que el autor conforma el pasado de la humanidad a los datos del Antiguo Testamento” (Duviols 1980: 7-8). Las divisiones preincaicas “tratan en realidad de presentar, no una historia andina —como se cree generalmente— sino una filosofía de la historia andina, la cual reposa en una visión dual y contradictoria de la evolución humana, desde la etapa primitiva de la familia nuclear hacia la formación social y de allí hasta el Estado” (Duviols 1989: 9). Desgraciadamente, Duviols no ha podido servir de guía en algunas de las notas explicativas de la edición de Adorno y Murra y la de Pease traduce escuetamente lo que el historiador francés quería decir.

Calendarios y astronomía. Los estudios contemporáneos acerca de estas materias renuevan completamente las investigaciones hasta ahora conocidas. Debemos ese esfuerzo notable a tres eminentes especialistas: Zuidema, Urton y Aveni. Muy poco conocidas en el Perú hasta ahora, las investigaciones de Zuidema y Urton acerca de la astronomía prehispánica andina constituyen hoy día los fundamentos de lo que se podría llamar una ciencia andina prehispánica. *Allpanchis* (1976) publicó una de las primeras investigaciones de Zuidema y Urton, en que los autores ponen de relieve la importancia del análisis mítico y astronómico para la comprensión de los ciclos míticos prehispánicos (Zuidema y Urton 1976). Basan sus argumentos en el estudio del mito de la Llama codificado en Avila y destacan la importancia astronómica de la constelación de la Llama para determinar los calendarios agrícolas y para el estudio del pastoreo andino.

Urton inició una serie de estudios acerca de la etnohistoria y la etnografía astronómica andinas. Antes de editar su libro sobre la cosmología en los Andes, publicó artículos muy novedosos sobre temas astronómicos: constelaciones, orientaciones astronómicas quechuas e incaicas, figuras siderales

como la Cruz e imágenes astronómicas de animales (Urton 1978a, 1978b, 1980, 1981b). Pero es indudablemente el libro que estaba en preparación y que acaba de publicar sobre la cosmología andina que resume mejor el pensamiento del autor y las últimas investigaciones sobre estas materias. Del punto de vista etnográfico, Urton utiliza los materiales recogidos en la zona de Maras (Cusco), junto a las tierras bañadas por el Vilcanota, en el valle de Yucay y Urubamba. Con esos datos investiga la definición del espacio sideral, la función astronómica y simbólica del sol y de la luna, los fenómenos meteorológicos, las estrellas y constelaciones. Otros temas especializados hacen parte de esa importante publicación para todos cuantos se interesan por problemas míticos, rituales, o religiosos en general (Urton 1981a).

Sobre los problemas planteados por el calendario incaico, el único trabajo reciente sobre el tema se debe a Zuidema (1977a), que había analizado algunos de los datos prehispánicos en estudio anterior (Zuidema 1966a). El asunto es difícil. Sin embargo, el tema repercute sobre los aspectos no sólo agrícolas de la región andina sino también sobre el tiempo ritual precolombino. Por sus anteriores investigaciones acerca de los ceques, Zuidema estaba ampliamente seguro de la importancia del calendario para la justa repartición de los momentos rituales prehispánicos. Aveni que edita el estudio de Zuidema integra esas investigaciones andinas en el espacio precolombino americano, estableciendo útiles comparaciones con la astronomía mesoamericana (Aveni, ed., 1977, 1980).

Vale la pena mencionar en relación con los estudios astronómicos y calendáricos, las investigaciones acerca del simbolismo andino, las cuales reinterpretan los mismos materiales en función de la simbólica general de los Andes prehispánicos y andinos. Isbell dirigió una mesa redonda sobre simbolismo andino en el Congreso de Americanistas de París (Isbell, ed., 1978). En 1981, Aveni y Urton reunieron un grupo de especialistas de los Andes y de México sobre asuntos que dicen respecto al simbolismo andino, al ritual y al lenguaje mítico, tratados muchas de las veces a partir de los puntos de vista astronómicos (Aveni y Urton 1982). La difusión de estas investigaciones en lengua española es de aconsejar para que los estudios andinos actuales y prehispánicos en el Perú se ajusten a las nuevas tendencias en materia de estudios religiosos, míticos y rituales.

Mencionaré también los estudios consagrados a los problemas de irrigación prehispánicos los cuales sirven de fundamento a algunos de los aspectos más importantes del lenguaje mítico y ritual. Relativos a este tema habrá que hacer referencia a la investigación de Zuidema sobre la huaca de Susur-

puquio (Zuidema 1974-76). El lugar era de gran importancia ritual en tiempos incaicos y a él se refieren los materiales del ciclo mítico de Pachacuti Inga. Sobre temas de irrigación, Zuidema escribió otro estudio en que los aspectos rituales reciben atención especial (Zuidema 1978b). Con carácter más técnico, las investigaciones de Sherbondy sobre sistemas de irrigación prehispánico y contemporáneo constituyen una de las mejores síntesis sobre esas materias (Sherbondy y Villanueva, s/f; Sherbondy 1979, 1982).

IV

Catolicismo, demonios y brujas

Catolicismo español en los Andes. El tema de la evangelización de los Andes en los siglos XVI y XVII no mereció en los últimos años la atención de los historiadores y socioantropólogos. Las referencias de base son aún la obra monumental de Vargas Ugarte acerca de la Iglesia católica en el Perú. Sin embargo, el estudio de Duviols sobre *La destrucción de las religiones andinas* contiene materiales que sirven para una amplia investigación contemporánea acerca de la acción misionera en los siglos XVI y XVII (Duviols 1971, 1977). Más alejados en el tiempo, son los estudios de Armas Medina (1953) sobre la cristianización del Perú, de Borges (1960) sobre los métodos misionales empleados en Hispanoamérica. Publicó también Villegas (1975) un estudio sobre la aplicación del Concilio de Trento en la América Española, particularmente en la provincia eclesiástica del Perú y el conocido historiador peruano, obispo de Cajamarca, Mons. Dammert, tiene numerosos apuntes sobre la historia eclesiástica de la región que dirige pastoralmente. Mencionaré también el útil estudio sobre la legislación eclesiástica en el Perú durante el virreinato por Trujillo M. (1981).

En realidad, sobre las ideas y formación religiosa de los protagonistas de la evangelización de los Andes en los siglos XVI y XVII, sobre las preocupaciones teológicas y pastorales que ellos vehicularon por tierras americanas, las investigaciones no son, en los últimos años, muy abundantes o entonces quedan aún bajo la manipulación eclesiástica de la concepción "triumfalista" y "dogmática" de algunas décadas atrás. Vargas Ugarte y sus actuales discípulos peruanos siguen esas orientaciones y pese a lo erudito de muchos de sus trabajos, muchos autores españoles, hoy desaparecidos, tenían la misma perspectiva sociorreligiosa y política.³

Dada la condición sociopolítica privilegiada de la Iglesia Católica en el Perú, desde los primeros años de la Conquista, es difícil escoger entre los

esfuerzos verdaderamente evangélicos de muchos de los servidores de la Iglesia y de la Corona y los que, desde tempranas acciones mezclaron ruinosamente los ideales religiosos con los objetivos políticos más lamentables. Para un análisis alturado de ese problema, los materiales de los autores de los siglos XVI y XVII son de primerísima importancia, aunque su estudio no sea siempre tan fácil como a primera vista parece. Bajo este aspecto es significativo el silencio casi completo que acompañó en el Perú las celebraciones centenarias de Las Casas, que en otras partes de América y España fueron dignamente celebradas. Se exceptúa el trabajo de Lassegue. Muy poco se estudió en el Perú el pensamiento de ese misionero y pocos hacen referencia a sus materiales etnohistóricos y a los discípulos que tuvo, en el Perú, en los primeros años de la Conquista (Lassegue 1974). Pienso yo que una razón de tan notable silencio se debe a las orientaciones muy tradicionales de la historiografía eclesiástica peruana, celosa en guardar los laureles de épocas "triumfalistas" pasadas (Albó 1966; Barnadas 1973).

Son de otra jaez los trabajos de Macera acerca de la hacienda jesuítica en el Perú y las investigaciones complementarias que el ilustre historiador de la Universidad de San Marcos (Lima) realizó en los años sesenta (Macera 1966). No hay en el Perú investigaciones que puedan ser comparadas a las que Macera introdujo en ese entonces sobre las actividades socioeconómicas de la Iglesia católica peruana en tiempos coloniales o contemporáneos. Existen abundantes materiales en los archivos de las diócesis, en los conventos y monasterios (Lassague 1977). Sin embargo, muchas dificultades existen también para poder consultar y editar tan portentosa documentación.

Abren nuevos caminos a la investigación acerca de la Iglesia colonial y la organización eclesiástica, los estudios de Celestino y Meyers acerca de la cofradía en el Perú, particularmente en la región de los Andes centrales (Celestino y Meyers 1981). Acertadamente los autores analizaron cómo esa institución funcionó en España antes o durante su implantación en el Perú, sacando las conclusiones pertinentes acerca de los rasgos típicos andinos que ella adquirió. Son numerosas las cofradías en la sierra andina y muchas de ellas desempeñaron un papel socioeconómico y político decisivo en la historia peruana.

Extirpación de idolatrías. Parte de la máquina represiva de las religiones andinas tradicionales fue el movimiento de "extirpación de idolatrías" cuya influencia en la evangelización de los Andes fue extremadamente importante. Duviols (1971, 1977) permitió que los historiadores y andinistas, peruanos y extranjeros, obtuvieran una primera idea general del problema y de los orígenes de las ideas, así como de las orientaciones pastorales de muchos

de los protagonistas del movimiento. En ese año Huertas (1970, 1981) publicó también un análisis de algunos de los documentos de idolatrías referentes a la región de Canta, Chancay y Cajatambo. Aisladamente, Millones también se refiere a la documentación de las idolatrías (Millones 1971, 1977, 1978a, 1980a, 1981, 1982).

Con orientación diferente y en un campo más especializado, los estudios de Silverblatt sobre idolatrías, “brujas” y mujeres en los Andes prehispánicos y coloniales abrieron un campo novedoso en la investigación socioantropológica e histórica. Según la autora, las acusaciones contra las mujeres en los juicios de idolatrías siguen un patrón o modelo cuyas raíces se encuentran en la persecución a los herejes y heterodoxos europeos y a una larga tradición en que la mujer está relacionada con el “pecado”, con las “tentaciones carnales”, con las relaciones sexuales con el demonio y otras actitudes juzgadas como pecaminosas. Silverblatt utiliza como guías de lectura a los maestros en asuntos de esa naturaleza tales como H. Trevor-Roper y K. Thomas, o Delumeau acerca del “miedo en Occidente”. Pero también le sirvieron los trabajos magistrales de J.C. Baroja sobre brujas y magia en España para detectar lo que influyó las prácticas antidolátricas de los eclesiásticos que en el Perú se consagraron activamente a la extirpación de todas las prácticas rituales tradicionales (Silverblatt 1976, 1978, 1981, 1982).⁴

El interés por la figura del demonio no es exclusivo de los que se dedican a las investigaciones de temas idolátricos. Taylor publicó un excelente estudio sobre la evolución de la palabra *supay* y sobre su significado en los Andes prehispánicos. La idea central del estudio es que el término quechua utilizado después por la catequesis cristiana, acabó por designar únicamente el demonio de la tradición judeocristiana sin referencia a los diferentes géneros de “espíritus” que existieron en tiempos antiguos en el Perú. Según Taylor (1980), el vocablo *supay* deriva de *upay* cuyo significado apunta para los aspectos de “sombra” o del “alma”, sin referencia a la calidad moral de las personas, vivas o muertas.

Algunos de los temas referidos anteriormente acerca de la evangelización española y sus orientaciones teológicas y pastorales fueron recientemente retomados por A. Acosta en estudios consagrados a los curas doctrineros. Acosta estudió hasta ahora algunos de los motivos que llevaron esos evangelizadores a lanzarse en la persecución de “idolatrías” y a las situaciones económicas que muchos de los protagonistas de la represión religiosa vivían. La documentación que acompaña algunos de los trabajos de Acosta son de capital importancia y sin duda alimentarán futuras investigaciones

en ese campo aún tan poco estudiado (Acosta R. 1979, 1982a, 1982b, 1982c).

Es también fruto de investigaciones en el Archivo Arzobispal de Lima, el artículo publicado por Cock y Doyle acerca del culto solar durante la Colonia (Cock y Doyle 1979). Ese tipo de documentación es rico y las posibilidades de sacar numerosas lecciones acerca de las prácticas rituales prehispánicas son numerosas. Las referencias transcritas por los autores son muy sugestivas aunque la problemática general no tiene mayor importancia para la discusión acerca de lo que fue la organización ritual prehispánica y la lógica que presidió a la elaboración del discurso mítico precolumbino. El lector puede siempre acudir a los documentos recogidos por los autores.

V

Mito y utopía en los Andes peruanos

Vino añejo en odres nuevos. El tema del mito y utopía en los Andes no es nuevo en el Perú y nutrió discusiones que remontan a las épocas del indigenismo cusqueño y a la lectura que Mariátegui proponía de la realidad peruana. En mi entender, el problema está supeditado a un conjunto de definiciones teóricas que sería importante explicitar cada vez que el asunto es objeto de discusión. Hace algunos años, en el número de la revista *Allpanchis* (1977) consagrada al mito y a la utopía en los Andes, intenté participar en el debate sobre esas materias recordando con suma brevedad lo que podría ser una orientación teórica y práctica para el estudio de esos dos tipos de lenguaje. Sería conveniente que cada autor enuncie de forma explícita la idea de utopía y mito que le sirve de trasfondo teórico porque las consecuencias son importantes como adelante se verá (Urbano 1977, 1979).

No me referiré a los estudios sobre Mariátegui, los cuales se alejan un poco del tema de las actuales discusiones sobre esas materias. Los últimos autores que enuncian tímidamente sus perspectivas en materia que cuenta con una abundante literatura teórica y socioantropológica fueron los historiadores peruanos, Flores Galindo y Burga. Con orientaciones de carácter histórico, Flores, y Burga pasan en revista los acontecimientos que de alguna manera corresponden a lo que ellos creen es el desarrollo de la reflexión utópica peruana (Flores y Burga 1982). Como argumento, los referidos autores evocan los escritos y los temas de Garcilaso de la Vega y de Guaman

Poma, que elaboraron en base al pasado prehispánico, los elementos de un discurso utópico andino. Pease llama al discurso de los mencionados cronistas, “utopías retrospectivas” con evidente contradicción en los términos (Pease 1978, 1982).

Varios autores llamaron la atención para este aspecto del pensamiento de Garcilaso y para la importancia que tenía para él su experiencia de “exilio” en España. Una lectura psicoanalítica de sus obras muestra que el abandono de la “madre-patria” y la repetición de comportamientos condenados y aceptados por la sociedad de entonces no son ajenos a la “idealización” de un pasado que sirve de pauta para el presente histórico del autor y posiblemente para la edad futura de los Andes (Macera 1981). Y en cuanto a Guaman Poma no faltan también argumentos en favor de una visión de la sociedad que subraya algunos aspectos de lo que se podría llamar un discurso utópico andino. No se olvide sin embargo, las quejas hechas contra él por todos aquellos que han tenido que serle sumisos y las actividades represivas de Guaman Poma en lo que se refiere a la extirpación de idolatrías.

De los argumentos periodísticos y necesariamente breves esgrimidos por Flores y Burga en favor del lenguaje utópico de Garcilaso y Guaman Poma quedan entonces el carácter específicamente andino de sus “utopías” y la capacidad del discurso mítico tradicional, prehispánico, en generar los elementos de una lógica utópica. Ahora bien ni el discurso de Garcilaso me parece tan “idealizado” como parece sugerir la lectura de los mencionados historiadores, ni el texto de la *Nueva Cronica* se puede considerar como eminentemente utópico. No son los aspectos subrayados por Flores y Burga que pueden indicar algunas orientaciones acerca de lo que podría llamarse “discurso utópico”. Son más bien las fuentes empleadas por Garcilaso y Guaman Poma y el tratamiento que uno y otro le dan que explicarán en última instancia, lo que de utópico tienen sus escritos.

La importancia de la definición de la noción de utopía es fácil de ver. La “idealización” del pasado no tiene mucho de utópico y como tal caracteriza más bien los discursos o lenguajes de carácter reaccionario o tradicionalista. Se puede, sin embargo, llamar utópico a ese género de discurso cuando y siempre él sirva para formular un modelo de sociedad futura, sin espacio —*u-tópos*— y sin tiempo, estática. Idealmente son los escritos de los clásicos de la utopía, Tomás Moro, en primer lugar, pero también autores más antiguos como los milenaristas de la Edad Media, que caben en la definición propuesta. No es pues el pasado que garantiza al discurso su carácter utópico sino más bien el futuro que, dadas sus características ideales puede entonces ser definido como inmóvil y al alcance de los hombres.

Si se entiende por “utópico” cualquier cambio en relación a la sociedad

presente no faltan en el Perú y en el mundo, lenguajes de carácter utópico. El discurso político peruano que expresa la mayoría de los partidos y los planes de acción que ellos proponen se basan muchas de las veces en un análisis del pasado "idealizado" y con intenciones "discursivas" de cambiar el presente y mejorar el futuro. Históricamente también, no faltan en el siglo XVI, para no hablar del siglo XVII, autores españoles, que presenciando los acontecimientos de la Conquista y las instituciones que las culturas prehispánicas inventaron para su propio sistema sociopolítico y religioso, anhelaron mantenerlos y guardarlos como más adaptados a las condiciones sociales de los Andes (Lohmann Villena 1967, 1971). Es difícil comparar estas proposiciones y las que refieren Burga y Flores Galindo. Sin embargo, muchos de esos autores españoles son tanto o más "utópicos" que los que los dos historiadores escogieron para sus ejemplos, es decir Garcilaso y Guaman Poma. Queda entonces por averiguar lo que estos dos autores tienen que falta a los que se podrían mencionar. En otras palabras, en qué medida lo "andino" dibujado por Flores y Burga transforma los dichos cronistas en "utópicos" y los autores españoles en simples cronistas.

Descarto de antemano la proposición que consideraría a Garcilaso o a Guaman Poma como expresiones de la "resistencia popular". La expresión en mi manera de ver no tiene sentido aplicada a los autores de los siglos XVI y XVII. No creo tampoco que Garcilaso y Guaman Poma hayan inventado la categoría de "indio". La debemos más bien a nuestros antepasados españoles a quienes tenemos también que alabar y reverenciar por haber introducido en los Andes lo que por vez primera sería un "discurso utópico andino". Y por dos razones que trataré de explicar muy escuetamente. La primera porque el discurso mítico andino prehispánico no tenía las categorías lógicas necesarias para definir un discurso utópico, dada su concepción del tiempo y del espacio (Urbano 1974, 1978, 1979, 1980). Los conceptos que de cerca o de lejos se asemejan a *pachacuti* no se referían a una edad sino a un pasaje o a un momento entre dos edades o tiempos. Para los antiguos peruanos no hay ninguna razón de creer que ellos hayan pensado una sociedad futura o elaborado un modelo de sociedad a la cual podrían dibujar los contornos. Para las sociedades regidas por el tipo de discurso mítico como el prehispánico, las sociedades "ideales" son aquellas que los héroes definen por mandato de los "dioses" o de los "antiguos héroes" (Urbano 1981).

La segunda razón es porque sólo la tradición judeocristiana ha podido, por razones históricas, aportar a los Andes la concepción de un tiempo o edad capaz de expresar cabalmente lo que de utópico el hombre andino imaginó después de la Conquista. Esta dimensión llegó a los Andes con el

pensamiento escatológico de las tradiciones occidentales las cuales lo habían heredado de las culturas mediterráneas, precisamente del judaísmo y del cristianismo. Equipados con la idea de un “progreso” en el transcurso de la historia, con la idea también de que alguien podría venir a liberar la sociedad o mejorarla o aún con la noción de que el tiempo pasa y avanza hacia otra cosa que puede ser eventualmente días mejores, las sociedades andinas prehispánicas estaban entonces dotadas de los elementos que les permitían elaborar un discurso propio sobre ellas mismas, siendo ellas, por efectos de la Conquista, otra cosa distinta de lo que eran algunos años atrás. Se comprende entonces mejor por qué el movimiento *taqui onqoy* se origina después de una evangelización previa y bajo la dirección de líderes que habían conocido el cristianismo, eran bautizados y llevaban nombres cristianos (Urbano 1977, 1979, 1980; Curatola 1977; *Allpanchis* 1977; Millones 1964, 1965, 1971; Zuidema 1966b).

Pero el *taqui onqoy* no es sino un ejemplo entre muchos y quizás uno de los más conocidos. Con la tradición judeocristiana, el discurso mítico andino recibía también una larga herencia de pensamiento milenarista y mesiánico de origen ibérico. Burga y Flores Galindo no mencionan este aspecto del problema, el cual es de la máxima importancia y cuenta con algunos estudios e investigaciones reconocidos como imprescindibles en estas materias. Desde que Bataillon (1957) escribió sobre milenarismo en América española y que Zavala se preguntó cuáles eran los lazos entre Sir Tomas Moro y la América algunos otros trabajos aparecieron que elucidan algunos problemas de los orígenes del pensamiento utópico en América y en el Perú (Zavala 1955; Phelan 1970; Beaudot 1977; Lafaye 1971).

Hay otro tema al cual no hacen referencia pero que desempeña un papel insoslayable en los Andes: el de la destrucción de las Indias y de la restauración que eventualmente podría llegar después de un cataclismo o, para utilizar el término andino, después de un *pachacuti*. Entre los más recientes autores que a esa materia consagraron páginas muy sugestivas mencionaré Milhou (1978, 1981). No me extrañaría que autores como Guaman Poma y algunos españoles que precedieron su época, entre otros, Molina conocido bajo el nombre de Almagrista (1553?) se hayan alimentado con esa literatura. El caso de Las Casas es evidente. Muchos de sus discípulos habían también recibido formación semejante y leído los autores que en ese entonces se referían a las señales anunciadas para los tiempos de destrucción y restauración.

No es ajeno a los temas de la “destrucción / restauración” de las Indias, la corriente que elaboró el discurso milenarista y mesiánico tanto en la Península como en América. La idea del retorno de un “rey”, de un “mesías” o

de un "salvador" era muy popular en todo el mundo ibérico y en Europa, con algunas épocas renombradas. En Portugal, el famoso Vieira anunció para el país épocas doradas, partiendo de la lectura de los ciclos bíblicos de las edades del mundo. La tradición popular tanto en España como en Portugal que anunció la llegada del "Rey Encubierto" o "desaparecido" es riquísima. Portugal esperó hasta décadas muy recientes su "Rey D. Sebastián". Vieira tuvo sus discípulos peruanos, pero fue Lagunza que en Chile continuó su obra allá por los años finales del siglo XVIII (Vieira 1952; Machado 1969; Loureiro 1978; Varios 1978).

Hay pues amplia materia para un largo debate, mientras se busque el camino enredado en que se desarrolló el pensamiento utópico andino, hoy día muy bien documentado en lo que se refiere a ciertos aspectos del discurso popular (Delran 1974; Fuenzalida 1979; Urbano 1980). Influidos por el catolicismo o cristianismo en general los Andes elaboran un discurso de carácter popular que asienta básicamente en la distribución de las edades del mundo por las tres personas de la Trinidad cristiana. Las semejanzas con el fiorismo medieval son evidentes (Reeves 1969). Pero son también parte de ese discurso popular las referencias al "retorno del Inkarri", héroe que algunos historiadores y antropólogos definen como "divinidad andina" o como "dios andino" contemporáneo, lo que evidentemente es falso (Pease 1978, 1981a, 1982). El "retorno de Inkarri" puede muy bien ser comparado al "retorno del Encubierto", bien como a temas andinos contemporáneos como la existencia de Incas en la región del Paititi y otros que sería largo mencionar (Urbano 1979).

Discurso mítico andino. Los problemas que acabo de mencionar se encuentran también a propósito de la definición de lo que podríamos llamar el "discurso mítico andino". Si lo que caracterizaba en mi opinión, el discurso utópico andino es su capacidad para definir en términos temporales y espaciales una edad futura dibujada como modelo proyectado en una época venidera y en un espacio ideal, lo que define entonces el discurso mítico es el diseño de una sociedad estática, proporcionada a los hombres por los héroes o dioses. Generalmente, en esa concepción del mundo y de las cosas, las edades del mundo corresponden a dos momentos alternativos y el fin de uno da inicio a un segundo, al cabo del cual solamente queda volver al primero. En los Andes, esa era la representación del tiempo y espacio sociales prehispánicos como queda abundantemente documentado en los cronistas (Urbano 1974, 1979, 1980).

Para el discurso mítico contemporáneo en los Andes, Ortiz R. siguiendo las huellas de Arguedas y otros pioneros, recogió algunos ciclos de mucho interés (Ortiz 1973, 1980a, 1980b). De su tesis de doctorado, sacó Ortiz su

libro *De Adaneva a Inkarrí* y una “visión indígena del Perú”. Intentó el autor introducir en el Perú, el análisis estructuralista del relato mítico, con observaciones metodológicas que más tarde no desarrolló. Quedaron por allá sus esfuerzos y en sus últimos trabajos retoma lo que primero anunció en investigaciones que en ese entonces eran novedosas en el Perú. Mucho más sofisticadas son las investigaciones de Ballón y Campodónico en los ejemplos que nos ofrecieron acerca del análisis del relato mítico (Ballón y Campodónico 1977; Ballón 1978).⁵

Mencioné anteriormente la antología de Pease (1982) acerca del pensamiento mítico peruano. Los propósitos del autor no son muy claros. Los textos son sacados de algunos cronistas, a los cuales añadió Pease algunas definiciones de diccionario y unos breves relatos de Inkarrí por él publicados anteriormente. La introducción reafirma lo que varias veces escribió. El profesor Murra agradecerá, sin duda, a Pease por las “invenciones” que le son atribuidas: inauguración de la imagen del control de los pisos ecológicos y la conceptualización del espacio andino en forma discontinua (Pease 1982: 23). Pero, en vano, el lector buscará en las páginas introductorias una definición del “pensamiento mítico peruano”. En cuanto a los otros temas, Pease resume sus propios pensamientos y los otros de otros autores.

Cristo, Inkarrí y mesías andinos. Entre los temas más populares del discurso mítico andino contemporáneo, el ciclo mítico del Inkarrí es indudablemente, el que más investigadores atrajo. Bajo la idea de la existencia de un “mesías” andino, Ossio editó una antología de textos con muchos de los relatos relativos a Inkarrí (Ossio, ed., 1973). Algunos investigadores ulteriores publicaron también referencias al héroe andino o relatos en que Inkarrí actúa como personaje principal (Gow y Condori 1976; Gow 1976; Pease 1978: 161 s.; Valderrama y Escalante 1975; Urbano 1974, 1980, 1982). Descarto de antemano la posibilidad de acreditar en un héroe Inkarrí con características divinas o con los atributos que definen el personaje como un “dios”. Me parece además sin fundamento las opiniones de aquellos que hablan de Inkarrí como la divinidad andina contemporánea (Pease 1978, 1981b, 1982; Gow 1976). La expresión es muy poco conforme a las estructuras religiosas andinas actuales y es la consecuencia de una lectura inadecuada de los relatos míticos y de un insuficiente conocimiento del ciclo de Inkarrí.

Es difícil también justificar las afirmaciones de aquellos que atribuyen a Inkarrí el papel de “mesías” o “Cristo” andino. En mi opinión, la idea de “mesías” es la consecuencia de la evangelización de los Andes, siendo ignorado por el discurso mítico prehispánico. Reconozco, sin embargo, que alguna confusión existe en los textos publicados hasta ahora y que es posible una interferencia de los relatos míticos cristianos en la elaboración del

ciclo mítico de Inkarrí. Fundamento esta opinión en el hecho que algunos de los gestos de Inkarrí se confunden en la tradición andina contemporánea con algunos de los atributos del Cristo de la catequesis católica implementada en los Andes (Urbano 1981; Gow 1979; Ossio, ed., 1973).

La palabra como tal ha tenido una larga historia dada la necesidad de atribuir a los Incas las características políticas que reinaban en España. No sé si se deba remontar hasta la Conquista para afirmar que Inkarrí existió, como parece sugerir Pease (1978). Tampoco es fácil decir que antes de la rebelión de Túpac Amaru, el nombre de Inkarrí conllevaba la idea de una afirmación del pasado prehispánico, de rebelión o de "mesías". Pero es cierto que la acta en que se afirma la condena de Túpac Amaru, la descripción de los "delitos" del rebelde dirigente andino presuponen la existencia de una afirmación anterior del carácter real de la persona, lo que en quechua solamente podría traducirse por la palabra Inkarrí. Por lo general, *Inka* es un nombre genérico y designa aún en nuestros días, los jóvenes que aparentan buena condición física y son pretendidos por las jóvenes en edad de matrimonio (Urbano y Salazar S. 1972 - 1974).

De los materiales etnográficos conocidos se puede inducir, en primer lugar, que Inkarrí es un héroe andino que se opone lógicamente a los personajes que designan regiones sin las características geográficas que definen el valle de Cusco. En realidad, la mayoría de las veces, Inkarrí es el héroe del valle del Vilcanota o de la ciudad del Cusco que vence a sus adversarios, que vuelve después de una apuesta, que escoge el valle por sus productos agrícolas. Lo asocian también a los hechos sociopolíticos que anunciarían una reconstrucción de los tiempos prehispánicos (Ossio, ed., 1973). Sin embargo, esa reconstrucción del pasado aparece en el discurso relativo a Inkarrí con características muy ambiguas sin que el lector pueda definir claramente los elementos más sobresalientes del relato. En algunos ejemplos, particularmente en los relatos atribuidos a Arguedas, Inkarrí se presenta bajo la forma de un cuerpo que se constituye, teniendo como punto de partida la cabeza. La imagen no es del todo extraña a las representaciones judeocristianas del cuerpo de Cristo que se forma a partir de la cabeza que es el Cristo mismo y se extiende a todos los miembros (S. Pablo, Ad. Eph. 4: 11 - 16; Fuenzalida 1979; Zuidema s/f; Urbano 1980).

Inkarrí es también un héroe que representa las fuerzas contrarias al Dios cristiano, siendo entonces definido como el personaje de las edades anteriores a la llegada del Sol, Huayna Capac, Taytacha cristiano (Urbano y Salazar 1972-1974; Valderrama y Escalante 1975; Urbano 1980). En estos ejemplos, el héroe se transforma en el representante de las potencias oscuras, de los demonios que se adueñan del mundo de los gentiles, defini-

dos como los imaginan las creencias populares del mundo occidental. Ese Inkarrí es entonces una muestra de la catequesis cristiana que infundió en los Andes la idea de lo "pagano", de lo que precede la llegada o el anuncio del evangelio, de lo que es definido, en épocas anteriores al catolicismo, como malo y digno de ser rechazado.

No hay pues una sola definición del héroe Inkarrí y cada una de las que conocemos se integra en un contexto lógico muchas de las veces despreciado por aquellos que estudian los textos. Importa ante todo tener en cuenta las razones que el relato aporta para definir el héroe. De mesiánico muy poco tiene, aunque muchos de los estudiosos atribuyan al personaje algunas de esas características. No es de ninguna manera, un "dios". Fundamentalmente es un héroe del relato andino con funciones múltiples pero que en ninguno de los casos se le pueda atribuir los elementos de una definición que lo alzaría al rango de divinidad. Como todos los héroes, Inkarrí ejecuta obras extraordinarias, tiene una fuerza física excepcional, lucha con ardor y gana sus competiciones. No son esas razones bastantes para acreditarlo como dios. Mucho menos aún como especialista en "verticalidad andina", como lector de las obras de Murra o investigador de pisos ecológicos (Pease 1982, 1978).

Al fin y al cabo, el ciclo mítico de Inkarrí nunca fue objeto de un estudio alturado y muchas de las versiones conocidas no pueden ser utilizadas sin cuidados metodológicos. Muchas de las interpretaciones que hasta ahora conocemos son fruto de legítimas aspiraciones de los investigadores, pero muy poco conformes con la letra del texto. El nombre de Inkarrí suscitó mucho interés en las dos últimas décadas. Con el entusiasmo de encontrar en el Perú un movimiento mesiánico se olvidaron algunos que el héroe del ciclo mítico del Inkarrí no posee esas características, siendo en todo conforme a algunas de las dimensiones que caracterizan el relato heroico en general.

VI

El gesto ritual en los Andes

Una tradición milenaria. Por la extrañeza que siempre despertó en las mentes occidentales, los gestos litúrgicos andinos precolombinos fueron desde tempranas épocas objeto de estudio y curiosidad por parte de los españoles. Entre todos los escritos que existen acerca de esas materias, los de Cristóbal de Molina, El Cusqueño (1575) son, sin duda, los más completos en lo que se refiere a los sistemas calendáricos y litúrgicos prehispánicos, particularmente incaicos. Los cronistas se sirven ampliamente de sus datos para com-

pletar informaciones fragmentarias o de origen diferente.

En realidad, los estudios sobre gestos rituales prehispánicos o acerca del sistema litúrgico precolombino no son muy numerosos. Hasta hace pocos años, la mayoría de los investigadores o escritores retomaba los materiales de Molina, El Cusqueño, con algunos comentarios más o menos personales, más o menos recreativos y filosóficos. Es el caso de Rowe en sus mencionados artículos acerca de los tiempos prehispánicos (Rowe 1946, 1960). Pero la última década quedará en la historia andina prehispánica como la edad de renovación de los estudios rituales, calendáricos y litúrgicos. Lo que afirmé acerca de los trabajos astronómicos también cabe en estas materias. Bajo este aspecto las investigaciones han sido obra de Zuidema, Aveni y Urton.

En un breve ensayo, Duviols estudió el problema del ritual de la *Capacocha* o *Capac hucha* (Duviols 1976). Los materiales etnohistóricos acerca de los "sacrificios humanos" no son tan explícitos como los que se refieren a otras materias. Duviols estudia tres dimensiones del rito: la dimensión espacial, la dimensión económica y la dimensión semántica. Concluye el autor que la grafía *Capac hucha* propuesta por Zuidema expresa mejor la idea que guía el sacrificio. Según los dos autores, *Capac hucha* significaría "pecado del soberano". Sin embargo, dada las características que rodean ese género de sacrificio me inclino más bien por una traducción que tenga en cuenta el conjunto de gestos que constituyen el ritual. En ese caso, *hucha* debe ser traducida en el sentido propuesto por Holguín (1608) para el "secretario del Inga" o para el secretario que transmite sus órdenes. Entonces, la *Capac hucha* expresará el sentido profundo del rito, es decir la "cosa secreta" del Inga, el mensaje que él envía a otros señores o otros santuarios o lugares sagrados, la alianza establecida entre el Inga y las demás autoridades andinas. De igual manera, se borrará de la *Capac hucha* el aspecto de sacrificio expiatorio que en realidad no parece tener (Urbano 1981).

Muchas otras investigaciones utilizan datos prehispánicos en la comprensión de materiales etnográficos contemporáneos. Sin embargo, pocos estudios existen que analizan detenidamente los antiguos gestos litúrgicos y las repercusiones que ellos han podido tener ante la introducción del sistema litúrgico romano. Es uno de los problemas hasta ahora poco subrayado. Los calendarios litúrgicos actuales en los Andes distribuyen sus fiestas a través de pautas en que los momentos más importantes del año corresponden a un *ciclo santoral*, dominado por las invocaciones de las diferentes vírgenes y por algunos santos. Queda pues sin evidencia lo que de fundamental existe en el año litúrgico católico romano, o sea el *ciclo temporal* definido en función de la muerte y resurrección de Cristo. Ese *ciclo temporal* que algu-

nos historiadores atribuyeron a la influencia de los ciclos rituales griegos sobre el calendario sacrificial cristiano tiene muy poca vigencia simbólica en los Andes y mucho menos aún si lo comparamos a lo que ahora existe.

Si llamo la atención de los investigadores hacia la importancia del *ciclo temporal* cristiano y para el calendario que él representa es para plantear el problema de la adecuación de los ciclos litúrgicos católicos a los ciclos litúrgicos andinos prehispánicos. En realidad, las fiestas del calendario litúrgico temporal no corresponden a fiestas contemporáneas de gran relieve. Las de las "vírgenes" no se realizan en tiempos litúrgicamente importantes para el calendario temporal y la fiesta de Navidad, de Pascua de la resurrección del Pentecostés son las menos mencionadas en los días festivos andinos contemporáneos. Teóricamente, el *Capac raymi* caería por los días que recordarían la Navidad pero la Pascua de la Resurrección no tiene mayor representatividad en los días festivos de los Andes. Dos explicaciones pueden dar cuenta de esa inadecuación. La primera utilizaría las razones históricas y el tipo de evangelización que prevaleció en los Andes. La segunda daría razón a la influencia del ciclo litúrgico prehispánico para explicar la poca importancia dada al calendario temporal católico en que se celebran las fiestas de mayor riqueza litúrgica y, por lo tanto, de mayor significado religioso.

Historia y etnografía del rito andino. Hay varias maneras de abordar el problema del rito andino. Los estudios sobre estas materias son mucho más abundantes que los que se consagran a los problemas propiamente míticos y discursivos. Sin duda, la tradición académica que promueve los estudios positivos se encontrará en situación más favorable delante el gesto ritual que delante el discurso. Para ella, el rito es algo concreto que el investigador puede describir con minuciosa atención y con los cuidados que los métodos exigen. El rito para ella es entonces lo objetivo, lo que se ve y se puede medir. Muchos de los que se interesan por asuntos socioeconómicos también se refieren a los temas rituales, siendo estos los únicos lazos que ellos son capaces de establecer entre los aspectos o elementos simbólicos de una sociedad y lo que ellos creen que es su real expresión, es decir sus relaciones de producción.

Pero el rito es mucho más que la expresión de relaciones de producción de una sociedad o que la traducción de lazos políticos entre sus miembros. La revista *Allpanchis* (Cusco) publicó numerosos artículos acerca de esas materias siendo sus páginas la mejor antología sobre ritos y rituales andinos. Algunos de los números temáticos fueron totalmente consagrados a las expresiones rituales andinas: *Allpanchis*, III (1971) y *Allpanchis*, IX (1976). De tal manera que es ahora posible pensar en términos de ritual andino global

o de una *ritología* con sus características propias y con los elementos que distinguen a los Andes de otras tradiciones rituales (Urbano 1976).⁶

Se olvidan algunos investigadores que el rito y el ritual andino contemporáneo tienen una historia. No son en su mayoría expresiones de una concepción religiosa que pueda remontar a los tiempos prehispánicos. Sin embargo, muchos de los gestos rituales conservan algunas tradiciones que posiblemente sean de origen precolombino. La tradición católica del siglo XVI, las represiones del siglo XVII han sido suficientemente fuertes para imponer esquemas rituales a las tradicionales celebraciones litúrgicas y para recrear una lógica ritual específica en los Andes. Es decir, pese a la influencia del catolicismo español de los siglos XVI y XVII, los rituales contemporáneos no son menos andinos que los demás ritos que no recibieron el impacto de una religión extraña. Lo que hay que tener en cuenta simplemente es la experiencia religiosa de los Andes y lo que ella utiliza para expresarse y para darse las razones que la justifican.

Los gestos rituales andinos contemporáneos pasan por los esquemas litúrgicos católicos y por la persecución de los "extirpadores de idolatrías", donde ella existió como movimiento, especialmente en las regiones sometidas al Arzobispado de Lima (Duviols 1971, 1977; Huertas 1981; Silverblatt 1980, 1981, 1982). Por más tradicionales que sean los gestos litúrgicos andinos contemporáneos se puede afirmar que todos o casi todos pasan por la simbología cristiana, utilizan símbolos católicos y se desarrollan en un contexto relativo a muchos de los principios litúrgicos cristianos. Por cierto el uso de la coca o los elementos materiales del rito andino popular carecen de una referencia explícita al mundo litúrgico cristiano o a los principios teológicos que lo rigen. Sin embargo, la cruz, los santos, las palabras o nociones introducidas por el catolicismo están presentes en muchos de los gestos y palabras. Es pues importante intentar en cada caso profundizar este problema sobre todo en la medida en que él se hace parte de una búsqueda de lo que muchos definen como "andino" o "no andino".

Entre los temas más estudiados por la etnografía religiosa y ritual se cuentan los ritos de pastores y los ganaderos bien como los que se refieren a la agricultura. La revista *Allpanchis* publicó numerosos artículos sobre pastores y ganaderos (*Allpanchis* I, 1969; II, 1970; III, 1971; VIII, 1975; IX, 1976). Sobre esos mismos asuntos los artículos anteriores a los años sesenta de Contreras (1956) y los estudios ulteriores de Roel P. (1966) desempeñaron un papel importante para el conocimiento de los rituales andinos. Bajo la dirección de Flores O. fueron también publicados trabajos acerca de pastores y de sus rituales (Flores O., ed., 1977). Habrá también que mencionar los estudios de Merlino en las zonas más al sur de los Andes (Merlino

1979; Merlino y Rabey 1978, 1979, s/d), bien como los trabajos de las jornadas peruano-bolivianas (*Antropología cultural I*, 1976: 179-180; 281-284).

Son numerosos también los ritos estudiados por los investigadores que prepararon sus tesis académicas escribiendo monografías de pueblos o comunidades andinas. Muchas de esas investigaciones han sido publicadas en el extranjero, principalmente en inglés. Entre los estudios que en los diez últimos años aparecieron en el sur andino, los de Allen, acerca de los rituales comunitarios son los que más adecuadamente expresan el sentido profundo del simbolismo religioso (Allen 1976, 1978). Las costumbres de la región de Carabaya tienen también su etnólogo (Berthelot 1972) y más al sur, en el pueblo que sirvió de escenario a la película boliviana *Yawar fiesta*, Bastien reunió los datos de varios rituales que servirán para comparar con otras regiones (Bastien 1978). Cerca del Cusco, en Chincheros, estudió también Esteva F. (1970) completando los apuntes recogidos por Núñez del Prado (1949).

Entre los ritos que recientemente fueron objeto de investigaciones habrá que destacar los que tomaron por tema la muerte en los Andes. Existían numerosas referencias a prácticas funerarias que quedaron en revistas de poca circulación. Cipolletti (1980) escribió acerca del "regreso de los muertos" y Fuenzalida (1979) relacionó el tema de los gentiles con el origen de la muerte. También Valderrama y Escalante transcribieron sus apuntes de Aukamar-ka acerca de la "visión de los muertos" con los datos que confirman las peripicias del alma para llegar a su lugar de reposo (Valderrama y Escalante 1980). Franch analizó los juegos y rituales funerarios en Chincheros, Cusco (Franch 1980) y, en los límites de la región andina, Hartmann (1980) recogió los datos de juegos de velorio en la sierra ecuatoriana y Arosemena describió el día de finados en Ecuador (Arosemena 1967 - 1968).

Para la región de Ayacucho, Perú, existen algunas monografías consagradas a los aspectos de las estructuras religiosas y rituales que son consideradas por muchos como de los mejores estudios etnográficos de la década del setenta. Entre las mejores, la de Pinto (1970) donde el autor estudia las estructuras religiosas y rituales de la comunidad de Tomanga, y la de Catacora (1968) consagrada a los sistemas rituales de la comunidad de San Idelfonso de Choque Huarcaya. La monografía de Quispe tuvo alguna difusión entre el público especializado. El tema es "los rituales de herranza en Choque Huarcaya" (Quispe 1969). Pudo también aprovechar de las mencionadas investigaciones, el libro de Isbell consagrado a la comunidad de Chuschi (Isbell 1978). Y como complementos de los trabajos anteriores existen también las investigaciones de Earls (1968) y las de Palomino (1970, 1972).

No faltan también en los estudios andinos referencias a los cultos de la

Pachamama. Numerosos son los autores que al tema dedicaron palabras y recogieron los gestos rituales que las acompañan. Pero Mariscotti (1978) consagró su tesis de doctorado al asunto revisando toda la literatura disponible sobre el problema. Creo que la parte más novedosa del trabajo es la relación que la autora establece entre el culto a la Pachamama y el sapo. Algunos de los datos referentes a la región altiplánica de Bolivia sirven de prueba a los argumentos que garantizan la importancia del culto al sapo y de los rituales que lo acompañan. Se puede ver aún, a la entrada de Oruro, Boliva, la escultura de un sapo gigantesco, considerado por los habitantes del lugar como uno de los guardianes de la zona. Sin embargo, la Pachamama no es un sapo, y el culto que a ella se rinde tiene otros símbolos que la expresan. Me parece pues dudoso que el sapo sea un símbolo privilegiado de la Pachamama o que sea más expresivo que la serpiente. El problema planteado por Mariscotti es el de la existencia de una religión andina organizada. La autora responde al problema diciendo que existen instituciones, rituales y creencias que pueden servir de prueba para la afirmación de un sistema religioso autóctono. ¿En qué medida esas prácticas rituales, esas creencias funcionan independientemente del sistema cristiano impuesto por los españoles? Por cierto, como últimamente aún lo escribe Gisbert (1980) la Pachamama toma la forma pictórica de la Virgen María que con su manto cubre el cerro de Potosí. Pero nada impide la predicación cristiana de apelar para las metáforas que mejor ayudan a la comprensión de la doctrina. No es menos cristiana la Virgen ni más andina la imagen del cerro de Potosí.

En mi entender es muy difícil probar la existencia de una "religión andina autóctona". Como lo afirmé anteriormente, lo que existe es una experiencia religiosa única, basada en una tradición prehispánica que tenía sus símbolos y sus ritos retomados después por las prácticas católicas y por ellas transformados. La devoción o el respeto por la Pachamama no es necesariamente anticristiano como lo demuestra la existencia de numerosos ritos que orientan las siembras y las cosechas, las estaciones de lluvias y las secas, los rituales para proteger todos los actos y gestos que acompañan la vida agrícola, en los diferentes rituales romanos y católicos. ¿Hasta qué punto se pueden considerar cristianos o andinos los mencionados ritos estudiados por la etnografía andina? En realidad, la única respuesta posible y, en mi opinión la que, al fin y al cabo, expresa adecuadamente el problema planteado por la etnografía, es la que afirma la existencia de una "religión oficial" y una "religión popular" no tanto como dos ejes que se oponen sino más bien como dos polos de un mismo sistema religioso. El catolicismo andino permite y permitió en muchas regiones de los Andes las prácticas rituales que los etnógrafos describen como ritos autóctonos. Es verdad que

muchos de ellos aparecieron en el contexto andino mucho antes de la Conquista. Sin embargo, la mayoría son aún practicados no bajo la forma prehispánica sino más bien en el contexto cristiano del conquistador.

A propósito de otros temas mencioné también el hecho de que la búsqueda etnográfica de materiales que denuncian la existencia de una religión autóctona andina corresponde a las preocupaciones del movimiento de “extirpación de idolatrías” que, como es sabido, vislumbraba en cada fiesta o gesto ritual, las prácticas precolombinas condenadas por la “religión oficial” del conquistador. Habrá que revisar esa tendencia de los estudios antropológicos en los Andes por las razones anteriormente esgrimidas. La experiencia religiosa de los Andes no se realizó únicamente en función de la preservación de los ritos y creencias prehispánicos, siendo el catolicismo un hecho histórico que se impuso por la razón y por la fuerza. Como en otras partes del globo, el anuncio del catolicismo tuvo éxito y con el transcurso de los tiempos sirvió tanto a españoles como a indios y a mestizos para fundamentar muchas de sus acciones sociopolíticas y religiosas. Impuesto en los Andes, sus categorías lógicas sirvieron entonces para determinar la ortodoxia del discurso y del gesto ritual, para diferenciar lo “mágico” de lo “religioso”, lo “bueno” de lo “malo” (Fioravanti 1979).

VII

Religión, mito y ritual: conclusiones y perspectivas

Temas y definiciones. Cuando escribo acerca del inventario general de los estudios consagrados a las religiones y sociedades andinas, la primera idea que me viene al espíritu es la de la larga tradición que rodeó al estudio de los temas anteriormente mencionados y la de la poca importancia que sobre ellos tienen las grandes escuelas contemporáneas de estudios acerca de la religión, del mito y del ritual. Como lo sugerí algunos años atrás, los estudios andinos acerca de la religión están aún regidos por autores que escribieron repitiendo las mismas afirmaciones de los especialistas del siglo pasado o, en muchos casos, los autores más tempranos. Entonces, los problemas planteados tenían un significado muy distinto del que se podría inducir de los trabajos contemporáneos (Urbano 1976). Pocos han sido los investigadores que intentaron introducir en los Andes, esquemas metodológicos renovados o modelos que eventualmente podrían llevar a los jóvenes andinistas a conclusiones distintas de aquellas a que llegaron los autores de los siglos XVI y XVII. En lo que se refiere a la religión, mito y ritual distinguiré en primer

lugar, los temas etnohistóricos y, después, los temas actuales.

Por razones que ignoro, los estudios relativos a las religiones prehispánicas se concentraron en las figuras peruanas que gravitan alrededor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) con algunas escasas excepciones. En general, los últimos años han sido rellenos con artículos etnohistóricos debidos a las plumas de Pease, Marzal, Millones, Ortiz y algunos otros demasiado desconocidos para ejercer en el campo de los estudios de religiones prehispánicas alguna influencia. María Rostworowski también escribió acerca de algunos temas relativos a los dioses costeños, pero sin la importancia que adquieren sus investigaciones acerca de los grupos sociales y tipos de organización. En resumidas cuentas, entre los etnohistoriadores o investigadores interesados en los temas religiosos y en las religiones prehispánicas andinas en el Perú, son los mencionados autores que ocupan un lugar de relieve y que imprimen, por sus repetidos esfuerzos, las grandes orientaciones rituales en los campos que intentamos definir como relativos a las estructuras religiosas, a los gestos rituales y a las categorías míticas prehispánicas.

Si miramos hacia las investigaciones realizadas por autores extranjeros, los campos cubiertos por sus trabajos y los estudios producidos sirven como horizonte de referencia a la mayoría de las investigaciones realizadas por autores peruanos. En primer lugar, Rowe sostiene a Pease, historiador de la Pontificia Universidad Católica del Perú, como fiel espejo de sus ideas y artículos. Rowe buscó otros *yanakuna* en el Perú, pero, en lo que se refiere a los estudios acerca de temas religiosos, Pease es, indudablemente, su más directo colaborador y difusor. Desgraciadamente, los estudios de Rowe a los que Pease atribuye virtudes insoslayables, fueron escritos hace muchos años, allá por los años cuarenta, siendo en ese entonces resúmenes académicos de los autores o cronistas conocidos, pero con los errores normales de la época, sin gran interés para el estudio de la historia religiosa prehispánica en general y sin los mínimos requisitos para una visión comparativa del discurso mítico y ritual andino prehispánico. Rowe nunca corrigió esos errores. Que los alumnos de lengua inglesa utilicen esas líneas anodinas es comprensible dadas las dificultades que muchos de ellos tienen para leer las fuentes o la lengua de Cervantes. Pero es más difícil de comprender la importancia que le atribuyen autores peruanos. Las páginas del *Handbook of South American Indians* escritas por Rowe eran para la época un retraso importante que, con los años, se volvió aún más significativo. Los artículos que publicó ulteriormente (Rowe 1960, 1976, 1979) retoman también viejos temas e ideas, aun cuando recuerdan a los servidores cusqueños los escritos de Cobo (Rowe 1979).

No ha tenido gran suceso en el Perú, la corriente estructuralista, particularmente importante en dos campos de las ciencias humanas: los estudios de parentesco y los estudios míticos. Algunos autores hacen referencia a escritos que podrían eventualmente representar esa orientación. Pero, creo yo que esas referencias son más bien fruto de la ignorancia que reina en el Perú acerca de lo que es y de lo que no es una orientación estructuralista en la socioantropología y en los estudios míticos o rituales. En realidad, el único esfuerzo serio en la introducción del análisis estructuralista se debe a Ortiz, a Ballón y a Campodónico, en sus estudios acerca del relato mítico andino. Ortiz (1973, 1980a, 1980b) no llevó muy lejos el esfuerzo para analizar cuidadosamente la tradición andina, Las monografías de Ballón y de Campodónico anuncian estudios mucho más rigurosos y atentos a la realidad mítica.

Por regla general, confunden también algunos investigadores peruanos los trabajos de Zuidema con la corriente estructuralista. Demarest (1982) incluye también en esa corriente a Duviols. En realidad, para probar una afirmación como esa hacía falta introducir algunos matices importantes a lo que se entiende por estructuralismo. En lo que se refiere a los estudios míticos y rituales, Zuidema es indudablemente el autor que más contribuyó para la renovación de la visión religiosa y mítica precolombina. Sus investigaciones cubren un campo bastante amplio de temas prehispánicos: parentesco, ciclos míticos, liturgias, sistemas de ceques. En mi manera de ver, los aportes más importantes de Zuidema se pueden reagrupar alrededor de tres campos de investigación: sistema de ceques o gestos rituales, sistemas de parentesco y finalmente, estudios astronómicos prehispánicos. Ninguno o pocos discípulos tiene Zuidema en el Perú. Eventualmente, algunos investigadores peruanos se refieren a sus trabajos. Pero, no son esos sus temas favoritos ni sus investigaciones más significativas en relación a los Andes. En términos de parentesco, los trabajos de Zuidema son prácticamente ignorados por los investigadores peruanos y su libro acerca del sistema de ceques no ha tenido difusión en el Perú, aunque algunos etnohistoriadores hagan referencia a él en sus bibliografías. Quizás esa ignorancia se deba en parte a la influencia de Rowe y Murra en los estudios prehispánicos, autores que, por regla general, solamente atribuyen importancia a sus investigaciones.

Del punto de vista histórico, mencionaré las investigaciones de Duviols, las cuales abrieron a los estudiantes de los Andes un campo que aún no produjo la cosecha abundante que la primavera anuncia. Las semillas existen. Me refiero a los trabajos acerca de los movimientos de "extirpación de idolatrías" y, en general, acerca de la existencia de las prácticas y mitos tradicionales. Siguiendo las huellas de los maestros franceses, Bataillon y Ricard,

Duviols inició un gran número de estudios de historia literaria que la mayoría de los andinistas reconocen como importantísimos. En los últimos escritos Duviols sugirió algunos temas de investigación acerca de las fuentes históricas, que con el tiempo, serán, indudablemente, analizados y tratados con el debido cuidado. No tienen los Andes mejor iniciador a los temas hispánicos en lo que se refiere a los modelos utilizados por los autores de los siglos XVI y XVII, a las corrientes literarias y espirituales que los nutrían. No hay en los autores andinistas de lengua inglesa, señaladamente americanos, escritos que se le puedan comparar. Por tradición en lo que se refiere a los Andes, los autores americanos ignoran, por regla general, todo lo que se refiere al pasado ibérico, aunque en épocas pasadas algunos intentaron deslindar esos caminos.⁷

Me permito mencionar un tema personal que juzgo importante en términos de investigación acerca de los ciclos míticos andinos prehispánicos. Me refiero a la utilización del esquema indoeuropeo hasta hace poco ignorado por la literatura religiosa peruana en lo que se refiere a la historia de las religiones. El modelo dumeziliano de análisis de las religiones es para mí, una hipótesis de trabajo y no un modelo absoluto o una conclusión de largos años de investigación. Sin embargo, yo creo que es una hipótesis fecunda que no se puede restringir al ámbito mítico y ritual indoeuropeo. Muchos trabajos recientes muestran que las tesis dumezilianas tienen características que se pueden verificar y utilizar exitosamente en otras tradiciones míticas, rituales y políticas (Pandora eds., 1981; Riviere, ed., 1979; Puhvel, ed., 1970; Scott Littleton, ed., 1973). En lo que se refiere a los Andes, Dumézil publicó algunos artículos, siendo la mayoría relacionados con el quechua y la historia literaria andina (Dumézil 1953a, 1953b, 1954, 1955a, 1955b, 1956, 1957a, 1957b, 1958, 1976).

Perspectivas contemporáneas. Dadas las características de los ciclos míticos andinos prehispánicos y los calendarios litúrgicos que orientaron los gestos rituales precolombinos es difícil determinar de antemano cuáles serán las nuevas perspectivas de los estudios míticos y rituales andinos contemporáneos. Sin duda, la tradición oral andina proporcionará materiales a los investigadores e importantes motivos de comparación con los temas prehispánicos. En ese sentido, los esfuerzos emprendidos por el *Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"*, de la ciudad del Cusco (Perú) al publicar la *Biblioteca "Tradición Oral Andina"*, que cuenta actualmente con tres volúmenes, constituyen uno de los acontecimientos más importantes en el Perú. Es la intención de los editores enriquecer la literatura quechua peruana con nuevos títulos.

En el campo de la historia religiosa andina, mencioné anteriormente los

estudios acerca de las prácticas coloniales. Importa desarrollar esos temas porque en gran parte, las tradiciones rituales y litúrgicas andinas se orientan por los marcos dibujados en los siglos XVII y XVIII, por el clero tanto secular como religioso. Quizás no ha sido prestada la debida atención a la investigación acerca del desarrollo de la vida conventual en el Perú colonial. Existen, es cierto, algunos clásicos en la materia, los cuales nunca fueron retomados por autores contemporáneos. Me refiero a los trabajos de Barriga acerca de los Mercedarios o los escritos de Vargas Ugarte acerca de los Jesuitas. Queda mucho por hacer y la mayoría de las órdenes religiosas no han tenido sus historiadores. Ahora bien, el pasado religioso de los Andes es obra, en gran parte, de la labor de las congregaciones y órdenes religiosas, que difundieron a través de los Andes sus prácticas tradicionales, sus ideas, sus estilos de vida y las grandes orientaciones espirituales que guiaron a sus fundadores.

El siglo XVII es decisivo para la institucionalización de la Iglesia peruana y colonial. Los estudios iniciados por Duviols acerca de la "extirpación de idolatrías" tienen ahora importantes ramificaciones en los trabajos de Huertas, Silverblatt y Acosta Rodríguez. Millones participa también en la difusión de algunos cortos documentos acerca de los mismos temas. Sin embargo, la "extirpación de idolatrías" no es el único hecho importante en los Andes del siglo XVII. Las autoridades eclesiásticas, el clero religioso, monasterios y conventos ocupan lugares estratégicos a través de todos los Andes y la importancia política y económica aumenta con la expansión y el desarrollo de la población eclesiástica. Es con el siglo XVII avanzado que aparecen las grandes crónicas conventuales cuyos objetivos no son únicamente de hacer "historia" sino más bien de mostrar la vida "ejemplar" y la "moralidad" de los fundadores de conventos y monasterios. Cuanto más aumentaban los monasterios y conventos más necesario era recordar a las nuevas generaciones de frailes que los primeros evangelizadores se guiaron por la vida de los apóstoles de los primeros siglos cristianos, particularmente por la vida ejemplar de los discípulos directos de Jesús. La "crónica moralizada" es un tratado de moral de la vida religiosa y conventual, en que a veces no faltan aspectos milenaristas y mesiánicos hasta ahora poco subrayados.

Con la distribución geográfica de los conventos y monasterios nacieron también las devociones, las fiestas de los pueblos andinos o de las comunidades, las cofradías bajo la invocación de los santos patronos y "vírgenes" ligadas a la mitología de la fundación de una orden religiosa o de una congregación. Las "vírgenes" se multiplicaron por obra de los conventos que desde su primera fundación en el Perú o en los Andes esparcían a través de las más lejanas regiones una devoción particular, La Merced, Rosario, Inmaculada,

Carmen, Cocharcas y muchas más. De igual manera proliferaron los santos y las devociones a los múltiples “señores”, relacionados o no con cofradías u obras pías. La vida religiosa de los Andes contemporáneos debe a los siglos XVII y XVIII su actual importancia y la amplia difusión de las prácticas rituales y míticas de los pueblos peruanos. Por eso, no es sin una ligera distorsión de los hechos que los investigadores de los Andes subrayan las características “andinas” de la religión o de la vida religiosa de los Andes contemporáneos, los cuales, con las debidas reservas, experimentaron históricamente tipos de evangelización similares a los de otros pueblos de otros continentes y que adaptaron y asimilaron profundamente las lecciones de la predicación de la doctrina cristiana del siglo XVI y, aún más, de los siglos XVII y XVIII.

El gesto ritual o el símbolo religioso andino así como el discurso mítico contemporáneo traducen la existencia de una experiencia histórica singular como lo son todas las experiencias religiosas de los pueblos que conocieron y adoptaron globalmente las prácticas religiosas del catolicismo. No es más significativa la evangelización de los Andes que la de los otros espacios continentales, sean americanos o europeos o africanos. Cada experiencia histórica tiene sus características propias y cada uno supo transformar el catolicismo en una visión regional del fenómeno religioso. Con los Andes no ha sido otro el camino. Basado en una concepción religiosa original, el catolicismo español de los siglos XVI y XVII plantó las raíces en un terreno teológicamente virgen y con las características expansionistas e “imperialistas” que le eran propias, anuló las posibilidades de resistencia de la tradición religiosa andina prehispánica. Nada menos adecuado que el término de “aculturación” para designar ese tipo de experiencias. En realidad, la noción de “aculturación” es etnocéntrica y hasta racista. En los Andes, existe simplemente una experiencia religiosa actualmente bajo las grandes líneas de la ortodoxia católica y de la experiencia histórica de la evangelización española de los siglos XVI, XVII y XVIII.

El discurso mítico andino contemporáneo no es ajeno a las tradiciones cristianas implantadas por el catolicismo español de los siglos pasados. Hasta el conocido héroe Inkarrí actúa y habla con gestos y palabras que, a veces, recuerdan las gestas judeocristianas. Las investigaciones contemporáneas no averiguaron con el debido cuidado sus antecedentes míticos y muchas de ellas llegaron a conclusiones inaceptables. Pero también olvidaron muchas de las veces la existencia de otras tradiciones orales o ciclos míticos andinos en que los héroes son los cerros, montañas, ríos, lagos, lagunas y otros espacios andinos. En realidad, el espacio vivo de los Andes es tanto o más importante para los ciclos míticos que los héroes o personajes descritos como per-

sonas. Bajo este aspecto son particularmente importantes los ciclos míticos relacionados con los orígenes de los pueblos o comunidades andinos. Por experiencia propia puedo afirmar que muchos de esos ciclos, contruidos con materiales de origen diferente, tanto cristianos como andinos, constituyen un excelente ejemplo de la capacidad lógica de ordenar el mundo y las cosas en función de las características andinas y de la "racionalidad" que preside la vida cotidiana. Con la importancia dada a los aspectos socioeconómicos de la vida andina olvidaron los investigadores ese aspecto de la producción es decir, la elaboración simbólica, el razonamiento colectivo tomando como punto de partida la experiencia histórica, la vida religiosa y los elementos necesarios para una visión global de la sociedad y del mundo.

En conclusión, los aspectos contemporáneos de las prácticas rituales y míticas andinas que constituyen el fundamento de la vida religiosa de los Andes no pueden ser comprendidos en su cabal expresión sin recurrir a la historia de la cristianización de los Andes, a partir de los siglos XVI y XVII. Acreditan algunos que el hecho de subrayar esos aspectos de la tradición andina, es decir la experiencia histórica y religiosa después de la implantación del catolicismo español de los siglos XVI y XVII disminuye la "andinidad" de la vida religiosa o la singularidad de la experiencia andina en lo que se refiere a la religión, mito y ritual. No lo creo yo así. La historia no es estática y la experiencia religiosa de los Andes contemporáneos no es la reminiscencia de una supuesta "religión andina" escondida y latente sino más bien la expresión global de una vivencia religiosa en que fueron integrados elementos de origen distinto tanto judeocristianos como prehispánicos. Es posible que algunos de esos elementos sugieran ideas acerca de lo que fue en tiempos precolombinos la lógica religiosa, el discurso y el gesto litúrgico. Sin embargo, elementos como esos no tienen vigencia independiente de la experiencia impuesta y ahora arraigada en los Andes por el catolicismo español de los siglos que siguieron a la Conquista.

Es ese discurso mítico una parte importante del discurso global de los pueblos andinos acerca de su propia experiencia de vida colectiva. La "cultura popular" se expresa lógicamente a través de los héroes andinos contemporáneos, bajo la apariencia de cerros que caminan, hablan, comen y beben, o entonces con las figuras de personajes genéricos o específicos. En muchos de los pueblos, el discurso se rige por una lógica que recuerda una organización común del discurso, señal de que la "racionalidad andina" tiene su expresión cabal en una temática colectiva que emplea elementos diversos bajo la misma estructura lógica. Ahí reside pues lo que se podría llamar lo específicamente "andino" en la cultura del Perú contemporáneo, no siendo la expresión lógica o discursiva la única prueba de que los Andes son capaces

de una organización simbólica propia. No significa eso la negación de los aportes históricos heredados por la Conquista, sino más bien la reestructuración continua de todos los elementos bajo un sistema de representación colectiva propia.

NOTAS

1. También se puede considerar como un balance general de los temas religiosos andinos prehispánicos la síntesis publicada por Trimborn, en el libro *Die Religionen des Alten Amerika*, ed. francesa, *Les religions amérindiennes*, Paris, 1962, pp. 121-212. Pero desde ese entonces, muchos otros elementos contribuyeron a la reformulación de los temas estudiados por Trimborn.

2. Ultimamente, Rowe preparó una edición inglesa del texto de Cobo relativo a los ceques, publicado en el número de *Ñawa pacha* (1979). Por más extraño que parezca, Rowe no hace la mínima referencia a los trabajos de Zuidema, que desde 1964 consagró al tema valiosos estudios. Obviamente, Pease anuncia para pronto la traducción del texto de Rowe al castellano. Será publicado en *Histórica* (Lima).

3. En 1966, Castillo Arroyo, publicó un libro que podría servir de introducción a una serie de estudios de gran interés para el conocimiento de la acción evangelizadora española en los Andes, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, Cuernavaca. Desgraciadamente ese ensayo no ha tenido gran difusión y, ante todo, investigaciones ulteriores.

4. P. Lyon, nombre a quien Rowe agradece todas las correcciones de sus artículos, escribió un resumen de las ideas de Rowe acerca de la mujer andina prehispánica. Lyon es un excelente ejemplo de la ignorancia acerca del pensamiento andino prehispánico: Lyon. "Female Supernaturals in Ancient Peru", *Ñawa pacha* (1978). También como su maestro, Lyon ignora todo lo que se escribió recientemente sobre ese tema.

5. Habría que mencionar también los excelentes trabajos acerca de la mitología amazónica publicados por los investigadores ligados con la revista *Amazonía peruana* (Lima).

6. Muchos de los investigadores extranjeros que se consagran al estudio de comunidades peruanas o regiones incluyen en sus libros numerosas referencias a ritos o rituales andinos. La mayoría de esos datos son repetitivos y de muy poco interés para un lector que conoce la literatura acerca de ese tema. Pero, aunque no tengan ninguna originalidad sirven a veces de introducción a los lectores de lengua extranjera: G. Custred, "Symbols and Control in a High Altitude Andean Community", *Anthropos*, 74: 379-392. Muy cerca de una visión racista y pseudocientífica son los artículos de R. Bolton acerca de las actitudes de los Qollas, publicados en *Ethnology*, 12: 257-271 y en *American Anthropologist*, 78, 3: 630 s.

7. La influencia de las grandes orientaciones históricas europeas, señaladamente francesas, es casi desconocida en el Perú. No me explico por qué autores como J. Le Goff, M. Vovelle, E. Le Roy Ladurie y Braudel no tienen más discípulos en el Perú. La presencia de autores americanos tiene indudablemente una incidencia en las orientaciones generales de la investigación andina.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta R., A.
1979 "El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila, 1607", *Historiografía y bibliografía americanistas*, vol. XXIII (Sevilla): 3-33.
- 1982a "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en Perú a comienzos del siglo XVII", *Histórica* (por publicarse), Lima.
- 1982b "Los clérigos doctrineros y la economía colonial, Lima 1600-1630". *Allpanchis*, XIX (Cusco).
- 1982c "Los curas de indios y la extirpación de la religión indígena en Perú, 1600-1620", *Jahrbuch für Geschichte . . . von Lateinamerikas*, en prensa.
- Albo, X.
1966 "Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", *América Indígena*, 26: 249-308; 395-445.
- Alencastre, A.G. y Dumezil, G.
1963 "Fetes et usages des Indiens Langui (Province de Kanas, Département de Cusco)", *Journal de la société des Américanistes* XLII (Paris): 1-118.
- Allen, C.
1978 *Coca, Chicha and Trago: Private and Communal Rituals in a Peruvian Community*, Ph. D. Th. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Armas Medina, F.
1953 *Cristianización del Perú*, Madrid.
- Arosemena, J.
1967/68 "Día de finados en Uyumbicho", *Folklore americano*, 15: 40-53.
- Aveni, A., ed.
1977/80 *Native American Astronomy*, Austin, ed. cast. en México, Siglo XXI.
- Aveni, A., and Urton, G., ed.
1982 *Ethnohistory and Archaeoastronomy in the American Tropics*, NY.
- Aveni, A.
1982 "Horizon Astronomy in Incaic Cuzco", en *Archaeoastronomy in the Americas*, Williamson, ed.
- Ballesteros G., M.
1979 "Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el 'templo' de Racchi", *Historia y Cultura*, 12: 7-26.
- Ballon, E.
1978 "Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú", *Amazonía peruana*, II, 3: 53-98.

- Ballon, E. Campodónico, H.
1977 "Relato oral y organización superficial (Aplicación metodológica)", *Allpanchis*, X: 137-174.
- Barnadas, J.M.
1973 *Charcas. 1535-1565*, La Paz.
- Bastien, J.W.
1973/78 *Qoyllahuaya Rituals: An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village*, Ph. D. Th., Cornell Univ.; *Mountain of Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, St. Paul, Minnesota.
- Bataillon, M.
1957 "Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde" en *Courants religieux et humanisme a la fin du XVe et au début du XVIe siecle*, Paris.
- Baudot, G.
1977 *Utopie et historie au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse.
- Berthelot, J.
1972 *Religion, pouvoir et développement dans la Sierra de Carabaya, Pérou*, Paris, par l'auteur.
- Borges, P.
1960 *Métodos misionales en la colonización de América, Siglo XVI*, Madrid.
- Bourricaud, F.
1956 "El mito de Inkarrí", *Folklore americano*, 4, 178-187.
- Castelli, A.
1978 "Tunupa: divinidad del Altiplano", *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 201-204.
- Catacora, S.
1968 *Organización social de la Comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarca-ya, Ayacucho*.
- Celestino, O. y Meyers, A.
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt/Main.
- Christinat, J.C.
"Le parrain de bapteme vu par son filleul ou la portée sociales d'un role sacré", *Bulletin de l'Institute française d'études andines*, 5, 3-4: 119-160.
- Cipolletti, M.S.
1980 "El regreso de los muertos en la concepción del hombre andino" (Argentina), *El hombre y la cultura andina*, 2a. serie, t. IV, Lima, 470-479.
- Cock, G. y Doyle, M.E.
1979 "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao", *Historia y Cultura*, 12: 27-50.

- Contreras, M.A.G.
1956 "El ch'allakuy y el señalakuy", *Folklore americano*, Lima.
- Curatola, M.
1977/78 "El culto de crisis del Moro Oncoy", *Scientia et Praxis*, 12: 54-63; tb., en *Etnohistoria y antropología andina*, Lima (1976): 179-192.
1980 "Posesión y chamanismo en el culto de crisis del Taqui Oncoy. Ensayo introductorio" *El hombre y la cultura andina*, 2a. serie, t. III, Lima: 43-64.
- Custred, G.
1980 "The Place of Ritual in Andean Rural Society", *Land and Power in Latin América*, NY: 195-210.
- Delran, G.
1974 "El sentido de la Historia", *Allpanchis*, VI: 13-28.
- Demarest, A.A.
1981 *Viracocha The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Harvard University.
- Dumézil, G.
1968/71/
1973 *Mythe et épopée*, I,II,III, París.
1953a ver Alencastre, G.A.
1953b "De l'opérette au mythe, le Pere et la Mere Aigle et le cheminement de l'eau", *Aiphos*, 13: 113-124.
1954a "Remarques sur les six premiers noms de nombres du turc et du quechua" *Société linguistique*, 8: 1-15.
1954b "Deux pieces costumbristas de Killku Warak'a", *Journal de la société des Americanistes*, 43: 8: 1-15.
1955a "Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechua, ayni ét mink'a", *Journal de la société des Américanistes*, 44: 1-16.
1955b "Remarques sur les Six premiers noms de nombres du turc et du quechua" *Société linguistique*, 8: 1-15.
1956 "Structure du quechua dialecte cuzquéenien", *Travaux de l'Institut de l'Université de Paris*, 1: 125-134.
1957a "Le bon Pasteur, un sermon de Francisco de Avila aux Indiens du Pérou, 1646", *Diogene* octobre 1957: 84-102.
1957b "Remarques statistiques sur les six premiers noms de nombres du turc et du quechua", en coll. avec H. Curien, *Journal de la société des Américanistes*, 46: 181-188.
1958 "En marge du Sumaq T'ika", *Misc. P. Rivet*, 2, México, 159-164.
1976 "Sumaq T'ika, la princesse du village sans eau", opérette quechua de Nicanor Jara", en coll. avec P. Duviols, *Journal de la société des Américanistes*, 63: 15-198.

Duviols, P.

- 1967 "Un inédit de Cristobal de Albornoz: La Instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas", *Journal de la société des Américanistes*, 56: 7-39.
- 1971/77 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'Idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, Ed. en cast.: *La destrucción de las religiones andinas*, México.
- 1973a "Un mythe de l'origine de la coca", *Bulletin de l'Institute francais d'etudes andines*, 2,1: 34-35.
- 1973b "Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad", *Revista del Museo Nacional*, 39: 153-191
- 1974/76a "Quelques caracteres de l'ethno-histoire andine", *Journal de la société des Américanistes*, 63: 11-14.
- 1974/76b "Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los indios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú", *Journal de la société des Américanistes*, 63: 275-297.
- 1976 "La Capacocha", *Allpanchis*, IX: 11-58.
- 1977 "Los nombres quechuas de Viracocha supuesto "Dios creador" de los "evangelizadores", *Allpanchis*, X: 53-64.
- 1978 a "Un symbolisme andin du double: la lithomorphose del'ancetre", *Actes du XLIIe Congres International des Américanistes (Paris)* 4: 359-364.
- 1978b "Camaquen, Upani: Un concept animiste des anciens Peruvians" en *Estudios americanistas*, Hom. a H. Trimborn.
- 1979a "Datation, paternité et idéologie de la "Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro", *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage a la mémoire de Marcel Bataillon*, Paris.
- 1979b "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispaniques", *L'homme*, XIX, 2: 7-32.
- 1979c "La dinastía de los Incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista", *Journal de la société des Américanistes*, 66: 67-84.
- 1980 "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala", *Bulletin de l'Institute française d'etudes andines*, 3-4: 1-18.

Earls, J.

- 1968 *Categorías estructurales en la cultura andina*, Ayacucho.
- 1979 "Astronomía y ecología. La sincronización alimenticia del maíz", *Allpanchis*, 13: 117-135.

- Earls, J. Silverblatt, I.
1978 "La realidad física y social en la cosmología andina", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* (París) 4: 299-325.
- Eguiluz, A.
1960 "Father Gonzalo Tenorio, O.F.M., and his Eschatological Theories of the Spanish Indies", *The Americas*, XVI: 329-356.
- Esteva, F., G.
1970 "Algunas funciones y relaciones de compadrazgo y del matrimonio en Chincheros (Cusco)", *Universitas* (Salvador) 5-7: 55-90.
- Favre, H.
1967 "Tayta Wamani", *Annales de la Faculté de Lettres, Aix-en-Provence*: 121-140.
- Fioravanti-Molinie, A.
1979 "Cure magique dans la vallée sacrée de Cusco", *Journal de la société des Américanistes*, 66: 85-98.
- Flores Galindo, A. y Burga, M.
1982 "¿Qué es la utopía andina?", *El caballo rojo*, 111 año III: 12-13.
- Flores Ochoa, J., ed.
1977 *Pastores de puna*, Lima.
- Franch, J.A.
1980 "Juegos y ritual funerario en Chincheros" (Cusco), *El hombre y la cultura andina*, 2a. serie, t. IV. Lima: 441-456.
- Fuenzalida, F.
1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación", *Revista de la Universidad Católica*, Lima, 2: 59-84.
1979a "Los gentiles y el origen de la muerte", *Revista de la Universidad Católica*, Lima, 5: 213-222.
1979b "El Cristo pagano de los Andes: una cuestión de identidad", *Debates Antropología*, 4: 1-10.
1980 "Santiago y Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya", *Debates, Antropología*, 5: 155-188.
- Gisbert, T.
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz.
- Gow, D.
1976 *The Gods and Social Change in the High Andes*, Univ. Wisconsin, Ph. D. Th.
1979 "Símbolo y protesta: Movimientos redentores en Chiapas y los Andes peruanos", *América indígena*, XXXIX, 1: 47-80.
- Gow, R. y Condori, B.
1976 *Kay pacha*, Cusco.

- Guardia M., C.A.
1962 "El enigma del Dios Wira-Qocha", Congreso Nacional de Historia del Perú, 2, 133-155.
- Hartmann, R.
1980 "Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana" *Indiana*, 6: 225-274.
- Huertas, L.
1970/81 *Religión indígena colonial en Canta, Chancay y Cajatambo: Siglo XVII, UNMSM y Ayacucho.*
- Isbell, B.J.,
1978 *To Defend Ourselves*, Austin.
- Isbell, B.J., ed.
1978 *Andean Symbolism, table ronde, Actes du XLIIe Congres International des Américanistes (París), t. IV.*
- La Barre, W.
1948 *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia, Wisconsin.*
- Lafaye, J.
1971/77 *Quetzalcóalt y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, México.*
- Lassegue, J.B.
1974 *La larga marcha de Las Casas, Lima.*
1977 *Estrato de las escrituras públicas que contienen los censos y capellanías de este convento de Santo Tomás de Aquino de Huancavelica del Orden de Predicadores, . . . 1799; Lima.*
- Lindoso, F. y María
1976 "Estructura productiva y universo ideológico en Puquio", *Discusión antropológica, Lima.*
- Lohmann V., G.
1967 "Prólogo", *J. de Matienzo, Gobierno del Perú, Lima.*
1971 "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Historia del Derecho Español, Madrid.*
- Loreiro, F.S.
1978 *D. Sebastio. Antes e depois de Alcacer-Quibir, Lisboa.*
- Macera, P.
1966 *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas, Lima.*
1982 *Entrevista, El caballo rojo.*
- Machado, P.A.
1969 *D. Sebastiao e o Encorberto, Lisboa.*

- Mariscotti de Forilitz, A.M.
1973 "La posición del Señor de los fenómenos metereológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales", *Historia y Cultura*, 6: 207-215.
- 1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*, Berlin.
- Marzal, M.
1971 *El mundo religioso de Urcos, Cusco*.
- 1977 *Estudios sobre religión campesina*, Lima.
- 1977b "Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina", *Revista de la Universidad Católica*, Lima: 95-132.
- 1978 "La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII", *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 173-178.
- 1979 "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño", *Debates, Antropología*, 4: 11-22.
- 1980 "Garcilaso y la antropología peruana", *Debates, Antropología*, 5: 1-24.
- 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima.
- Masferrer, E.
1978 "La religión colonial de los Condesuyos de Arequipa", *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 167-172.
- 1980 "Aproximación a un modelo de las relaciones hombre-naturaleza en la región andina colonial: El punto de vista del ritual", *El hombre y la cultura andina*, 2a. serie, t, III, Lima: 27-42.
- Merlino, R.
1979 "Pastoreo y agricultura en el Altiplano meridional", *Actas, El hombre y cultura andina, Cusco*, (en prensa).
- Merlino, R. y Rabey, M.A.
1978 "El ciclo agrarioritual en la puna argentina", *Relaciones*, Buenos Aires, 12: 47-70.
- 1979 "Ecología cultural de la puna argentina I: Historia de los ecosistemas culturales" *Actas del III Congreso Internacional de Camélidos sudamericanos*, (en prensa).
- Milhou, A.
1978 "De la 'destruction' de l'Espagne a la 'destruction' des Indes. Mélanges a la mémoire d'André Jovela-Ruan, Aix-en-Provence: 907-919.
- 1981 *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, París: 25-48.
- Millones, L.
1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI, El taqui onqoy", *Revista Peruana de Cultura*, 3: 134-140.

- 1965 "Nuevos aspectos del Taqui onqoy", *Historia y Cultura*, 1, Lima.
- 1967 "Introducción al estudio de las idolatrías", *Aportes*, 1, París.
- 1971a Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del taqui onqoy, Cuernavaca.
- 1971b/75 "Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa", *Anales del V Congreso de Historia*, Lima; en *Allpanchis*, VIII, Cusco.
- 1977/78a "Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la Sierra central" *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 253-276; en *Cuadernos*, CONUP, 24-25.
- 1978b/79a "Los ganados del Señor, Mecanismos del poder en las Comunidades andinas, Arequipa, Siglos XVII-XIX, *Historia y Cultura*, 11: 7-44; en *América Indígena*, XXXIX, 1: 107-146.
- 1979b "Los cazadores del Antiguo Perú. Economía y ritual de la cinética precolombina", *Debates, Antropología*, 4: 43-50.
- 1980 "La religión andina: estudiosos de una difícil pregunta", *El hombre y la cultura andina*, 2a. serie, t. III, Lima: 3-26; en *Revista de la Universidad Católica*, 2: 5-24; en *Bulletin de l'Institute française d'études andines*, VIII, 1-2: 35-48.
- 1981 "Los hechizos del Perú: Continuidad y cambio en las religiones andinas. Siglos XVI y XVII", *Cielo Abierto*, 15: 3-15.
- 1982 "Brujería de la Costa, Brujería de la Sierra: Estudio comparativo de dos complejos religiosos de los Andes Centrales, *Senri Ethnological Studies*, 10: 229-274.
- Millones, L. y Schaedel, R.
1980 "Plumas para el Sol: Comentarios a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el Antiguo Perú", *Bulletin de l'Institute française d'études andines*, IX, 1-2: 59-88.
- Morissette, J.
1974 *La mythologie a Pomabamba*, Montréal.
- Murra, J.
1956/78 *La organización económica del estado inca*, México.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima.
- Nieto, A.
1977 "Reflexiones de un teólogo del siglo XVI sobre las religiones nativas" *Revista de la Universidad Católica*, Lima, 2: 133-148.
- O'Phelan, G.S.
1979 "El norte y las revueltas anticlericales del siglo XVIII", *Historia y Cultura*, 12: 119-136.

- Orlove, B.
1979 "Two Rituals and Three Hypothesis: An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru", *Anthropological Quarterly*, 52.
- Ortiz, R., A.
1973 *De Adaneva a Inkari*, Lima.
1978 "El análisis estructural aplicado a los mitos andinos", *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 205-208.
1980a "El dualismo religioso en el antiguo Perú", *Historia del Perú*, t. III, Lima: 9-72.
1980b *Huarochoiri 400 años después*, Lima.
- Ossio, J.
1970 *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*, Th. BL, Oxford.
1973 "Guaman Poma: Nueva Corónica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
1976/77 "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII", *Historia y Cultura* 10: 181-206.
1977 "Myth and History: The Seventeenth Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala", *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, R.S. Jain, ed., Philadelphia.
1978a "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca", *Actes du XLIIe Congreso International des Américanistes (Paris)*, 4: 377-396.
1978b "Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala", *Revista de la Universidad Católica*, 2: 43-58; en *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima: 241-252.
- Ossio, J. ed.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
- Palomino, S.
1968 "La cruz en los Andes", *Amaru*, 8: 63-66.
1970 "El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua, Ayacucho."
1972 "Dualidad en la organización sociocultural de algunas poblaciones andinas", *Revista del Museo Nacional*, 37: 231-260.
- Pandora, Ed.
1981 *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, Paris.
- Pease, F.
1973 *El dios creador andino*, Lima.

- 1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica", *Revista del Museo Nacional*, 40: 221-252.
- 1978 *Del Tawantisuyu a la historia andina*, Lima.
- 1981a "Prólogo", Ed. de Guaman Poma, Caracas.
- 1981b "Estudio preliminar", Ed. Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, México.
- 1982 *El pensamiento mítico. Antología*, Lima.
- Phelan, J., M.
1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*, Madison.
- 1970 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley.
- Pinto, E.
1970 *Estructura y función en la comunidad de Tomanga, Ayacucho*.
- 1972 "Ecos de warachiku en la comunidad de Tomanga", *Revista del Museo Nacional*, 37: 261-284.
- Ponce, S., C.
1969 *Tunupa y Ekako*, La Paz.
- Pubvel, J., ed.
1970 *Myth and Law among the Indo-Europeans, Studies of Indo-European Comparative Mythology*, California.
- Quispe, U.
1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*.
- Reeves, M.
1969 *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford.
- Riviere, J.C.
1979 *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens*, París.
- Robles, R.
1978 "La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino", *Etnohistoria y antropología andina*, (1976), Lima: 225-236.
- Romano, R.
1978 *Annales, Economies. Sociétés. Civilizations, Anthropologie historique des sociétés andines*, París, 1203-1205.
- Rostworosky, M.
1973 "Urpayhuachac y el símbolo del mar", *Arqueológicas*, 14: 13-22.
- Rowe, J.
1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", *Handbook of the South America Indians*, t, 2, Washington.

- 1960 "The Origins of Creator Worship among the Incas", *Culture in History*, NY.: 408-429.
- 1976 "La religión e imperio en el Perú antiguo", *Antropología andina*, 1-2: 5-12.
- 1979 "Religión e historia en las obras de Bernabé Cobo", *Antropología andina*, 3: 31-39.
- Scott LITTLETON, C., ed.
1973 *The New Comparative Mythology, An anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, California.
- Sherbondy, J.
1979 "Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco", *Journal de la société des Américanistes*, 66: 45-66.
- 1982 *The Canal Systems of Hanan Cusco*, Ph. D. Th. Urbana - Champaign, Illinois.
- Sherbondy, J. y Villanueva, H.
s/f *Cusco: Aguas y poder*, Cusco.
- Silva, S., F.
1978 "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí", *Etnohistoria y antropología andina* (1976), Lima, 209-220.
- Silverblatt, I.
1976 "La organización femenina en el Tawantinsuyu", *Revista del Museo Nacional*, 42: 299-340.
- 1978 "Andean Women in the Inca Empire", *Feminist Studies*, IV: 37-61.
- 1980 "The Universe has turned inside out. . . There is no justice for us here": Andean Women under Spanish Rule", *Women and Colonization Anthropological Perspective*, Etienne and Leacock, eds., NY: 149-185.
- 1981 *Moon, Sun and Devil: Inca and Colonial Transformations of Andean Gender Relations*, Ph. D. Th., Michigan, Ann-Arbor.
- 1982 ver *Allpanchis*, XIX.
- Taylor, G.
1974/76 "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí", *Journal de la société des Américanistes*, 63: 231-244. Chachapoyas-Lamas, París.
- 1979 *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas*, París.
- 1980a "Supay", *Amerindia*, 5: 47-63.
- 1980b "Introduction et notes", *Rites et traditions de Huarochirí*, par F. de Avila, París.

- Trujillo, M., V.
1981 "La legislación eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI, Lima.
- Tachopik, H.
1951 *The Aymara of Chucuito, Perú*, NY.
- Urbano, H.O.
1974 "Le temps et l'espace chez les paysans des Andes péruviennes", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 3: 31-50.
1975 "Simbología religiosa y conflictos sociales", *Allpanchis*, VI: 161-177.
1976a "Hacía una ritología andina", *Allpanchis*, IX: 3-10.
1976b "Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino", *Allpanchis*, IX: 121-150.
1977a "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", *Allpanchis*, X: 3-14.
1977b "Millénarisme et Trinité chrétienne", *Cahiers de Recherches de Sociologie religieuse*, I (Québec): 133-144.
1979 *Mythe et utopie. La représentation du temps et de l'espace dans les Andes péruviennes*, Université Laval, Québec.
1980 "Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu. Modelos trinitarios y arqueología mental en los Andes", *Journal of Latin American Lore*.
1981a *Wiracocha y Ayas Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco.
1981b "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkari. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", *Allpanchis*, 17-18: 77-104.
1981c "L'univers de la faute dans les Andes péruviennes", *Cahiers de Recherche en Sociologie religieuse*, IV (Québec): Sous presse.
- Urbano, H.O. y Salazar S., S.
1972/74 *Notas etnográficas de Maras, Catca y Toqto-Waylla*, Cusco.
- Urton, G.
1978a "Beasts and Geometry: Some Constellations of the Peruvian Quechua", *Anthropos*, 73: 32-40.
1978b "Orientation in Quechua and Incaic Astronomy" *Ethnology*, 17, 2: 157-167.
1980 "Celestial Crosses: The Cruciform in the Quechua Astronomy", *Journal of Latin American Lore*, 6,1: 87-110.
1981a *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin.
1981b "Animals and Astronomy in the Quechua Universe", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 125, 2: 110-127.
- Urton, G. and Aveni, A., eds.
1982 *Ver Aveni*.

- Valcárcel, L.V.
1980 "La religión Incaica", *Historia del Perú*, t. III, Lima: 73-202.
- Valderrama F., R. y Escalante, C.
1975/78 "Mitos y leyendas de los Quechuas del Sur del Perú", *Allpanchis*, VIII; en *Debates, Antropología*, 2: 125-135.
1980 "Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad Aukamarka)", *Debates, Antropología*, 5: 233-264.
- Vallee, L.
1972 "Cycle écologique et cycle rituel. Le cas d'un village andin", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 9, 3: 238-254.
- Varios
1978 *O Sebastianismo. Breve panorama dum mito portugues*, Lisboa.
- Vieira, A.
1952 *Obras escolhidas*, VI, VII, Lisboa.
- Villegas, J.
1975 *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600*, Montevideo.
- Wachtel, N.
1971 "Pensee sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales*, 3-4 (1971).
1978 *Sociedad e ideología*, Lima.
- Zavala, S.
1955 *Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance*, London.
- Zuidema, R.T.
1964 *The Ceque System of Cusco*, Leiden.
1966a "El calendario inca", *XXXVI Congreso internacional de los Americanistas (Sevilla)*, 2: 24-30.
1966b "Observaciones sobre el taqui onqoy" *Historia y Cultura*, 1: 37 s.
1973 "Kinship and Ancestorcult in three Peruvian Communities: Hernández Príncipe's Account in 1622", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2, 1: 16-33; en *Recherches américanennes au Québec*, III, 1-2: 129-145.
1974/76 "La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cusco", *Journal de la société des Américanistes*, 63: 199-230.
1977a "The Inca Calendar", *Native American Astronomy*, A. Aveni, ed., Austin.
1977b "Mito e historia en el antiguo Perú", *Allpanchis*, X: 15-52.
1978a "Jerarquía y espacio en la organización social incaica", *Estudios andinos*, 14: 1-28.

- 1978b "Lieux sacrés et irrigation", *Annales*, septdéc.: 1037-1056.
- 1978c "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes* (París), 4: 347-357.
- 1980 "El Ushnu", *Revista de la Universidad Complutense*, 2, 117: 217-362.
- 1982a "Catachillay. The Role of the Pliades and of the Southern Cross and Centauri in the Calendar of the Incas", *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American Tropics*, Aveni and Urton, eds., NY: 203-229.
- 1982b "Inca Observations of the Solar and Lunar Passages through Zenith and Anti-Zenith at Cusco", *Archaeoastronomy in the American*, Williamson, ed., California: 319-342.

Zuidema, R.T. y Quispe, U.

- 1967 "Un viaje a Dios" en la comunidad de Warqaya" Wamani (Ayacucho), II, 1; en *Bijd.* (The Hague) 124, 1: 22-39.

Zuidema, R.T. y Urton, G.

- 1976 "La constelación de la Llama en los Andes peruanos", *Allpanchis*, IX: 59-120.