

# El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui

Lionel Vallée

**AUNQUE EXISTEN MUCHOS** estudios sobre la religión y los ritos andinos, son pocos los investigadores que han juzgado oportuno analizar la ideología andina en su conjunto. Sin lugar a dudas, es ésta una tarea difícil, pero tarde o temprano habrá que hacerlo. El presente trabajo es una tentativa en esa dirección. Para lograrlo, hemos escogido hacer el análisis de la ideología andina a través de la crónica de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613). Hubiéramos podido escoger otros cronistas, en especial otros cronistas autóctonos, tales como Guamán Poma, Garcilaso, etc. . . . pero al igual que a otros (Millones: s.f.), nos pareció que la narración de Santa Cruz Pachacuti encierra una información riquísima sobre la ideología andina y que esta información ha sido muy poco estudiada. Sin embargo, algunos autores, como Lehman-Nitsche (1928), Means (1931), Earls y Silverblatt (1976), Duviols (1966), Millones (s.f.), Urbano (1979), Urton (1978), y Zuidema (1973a, 1973b) se han particularmente abocado a esta difícil tarea de leer al cronista.

Entre ellos, y en un trabajo bien documentado, Urbano (1980) desarrolla una tesis interesante, según la cual los dos mitos bien conocidos sobre la dinastía de los Ayars (de donde provienen los Incas) y la dinastía de los Viracochas (de donde provienen los seres humanos) explicarían, el primero, la organización socio-político-militar de la sociedad andina, y el segundo la vida ritual de dicha sociedad, en particular en aquello que concierne la agricultura y la artesanía. Ambos mitos son concebidos como "ciclos" no cronológicos en la relación del uno con el otro, sino paralelos e interdependientes.

Por otra parte, Millones en un trabajo reciente, sin fecha, se refiere a la crónica de Pachacuti Yamqui (1613) deduciendo de ella una historia moral cuyo argumento central consistiría en co-relacionar moralidad con éxito po-

lítico, vale decir, que al culto del “Creador Supremo” (Viracocha) correspondería el éxito político, mientras que al culto de las deidades locales y regionales (“Huacas”) correspondería el fracaso y la decadencia.

En las páginas siguientes, intentaremos demostrar que estas dos concepciones deben ser seriamente consideradas pero sobre todo ampliadas, si queremos llegar al fondo del discurso mítico de Pachacuti Yamqui.

## Metodología

Es esencial fijar como punto de partida el hecho que las narraciones de origen son a la vez discursos míticos y representaciones simbólicas de pensamientos sociales específicos. En consecuencia, es necesario tratar de comprender el camino recorrido y la lógica inherente refiriéndose a la estructura misma de este discurso, aunque la tarea no carece de emboscadas. Por otra parte, debemos también leer los símbolos utilizados con el fin de transmitir las preocupaciones de una sociedad en proceso de cambio.

Actuando de esta manera, la “historia” andina podría muy bien ser considerada en términos que tienen poco o nada que ver con la “cronología”, si bien es cierto que ésta fue aplicada sin discernimiento a la sociedad andina, por parte de observadores no conscientes. Y esto, a tal punto que, cuando el marco diacrónico no era posible —como por ejemplo en el caso de “la historia” de los soberanos incas— se ha hablado de una “historia expurgada”, conservada por especialistas (“amautas”, “haravicos”, “quipucamayoc”, etc. . . .) y sometida a la censura del Estado. Al contrario, nosotros creemos que es preciso buscar otra explicación, una explicación más acorde con el pensamiento andino. En este contexto, es más probable que los cronistas andinos como Guaman Poma y Pachacuti Yamqui nos ilustren sobre la estructura mental incaica, al igual que nos permiten la comprensión de la significación social de su universo simbólico.

Si, pues, el discurso andino marcha por senderos simbólicos, es preciso concebir que los hechos y gestos de esta sociedad han sido codificados en lenguaje simbólico, imponiéndonos un análisis que tomará en cuenta este hecho. Por lo tanto, no hay que pedirle que nos dé hechos concretos, concepciones históricas fundadas sobre una concepción meramente cronológica (pasado-presente-futuro), y geométrica (horizontal-vertical) del espacio.

En una perspectiva como la descrita anteriormente, la diacronía es necesaria en tanto y en cuanto explica la evolución de la organización global del discurso, mientras que la sincronía nos permite entrever su estructura específica. Si este discurso tiene una lógica propia, es preciso buscarle las raíces

y las limitaciones, pues la representación que hace del universo es forjada al mismo tiempo que se forja una organización social, económica y política. El mito refleja la imagen que una sociedad posee de sí misma, de sus modos de organización, de sus instituciones, de las reglas que fijan las relaciones sociales, y las alianzas con otros grupos sociales o sociedades.

### *El espacio y el tiempo*

Las nociones de espacio y tiempo son, ambas, dimensiones fundamentales en la vida de toda comunidad humana, ya que articulan las relaciones de los seres humanos entre sí, como asimismo con el universo material e inmaterial que los rodea. Sin embargo, la manera de comprender uno y otro es la misma. La idea que tienen los andinos del espacio y del tiempo no coincide totalmente con la concepción occidental. Por ejemplo, el espacio no es concebido exclusivamente en términos "vertical-horizontal". Estas son categorías occidentales, establecidas además por análisis demasiado simplistas, sobre modelos estructuralistas, binarios, e impuestos a menudo sobre realidades diferentes. La horizontalidad, por ejemplo, no forma parte de la experiencia primaria del andino, para quien el horizonte está constantemente quebrantado<sup>1</sup>. Igualmente, el tiempo no es concebido exclusivamente como lineal, ya que toda sociedad agrícola es prisionera de la repetición de los ciclos de la naturaleza. Luego, se trata de un sistema bastante más complejo, dentro del cual todas estas dimensiones están presentes, sí, pero entremezcladas con otras.

### *El tiempo*

Entre los andinos, el tiempo es, a la vez, varios, y uno solo; contradictorio y armonioso, lineal y circular.

El tiempo que vale, que importa, es sagrado. Todo el proceso de producción de bienes materiales está concebido en términos representativos o simbólicos. Cada gesto que acompaña este proceso está impregnado de creencias y ritos. Al mismo tiempo, aquello que hemos llamado "el proceso de producción de bienes inmateriales"<sup>2</sup>, aunque posee su identidad propia, está íntimamente ligado a la producción de bienes materiales. Además, esta noción de tiempo es a menudo, a la vez, contradictoria y armoniosa. El andino no escapa a la doble realidad del tiempo secuencial (nacimiento-vida-muerte) y de un tiempo repetitivo lineal (pasado-presente-futuro) y circular

(día-noche; primavera-verano-otoño-invierno). Mircea Eliade va más lejos y habla “de un tiempo circular, reversible, recuperable, una especie de presente mítico eterno que se reintegra periódicamente por medio del artificio del rito<sup>3</sup>. A este tiempo hacen referencia las civilizaciones andinas. Por lo tanto, es preciso que el pensamiento occidental se acomode a la idea que se puede tener diversas nociones de tiempo, que estas nociones pueden ser antagónicas entre sí, pero que los tiempos antagónicos, una vez conjugados, no están en discordia con el curso de la vida social.

Si bien es evidente que los seres vivientes en todas partes articulan un tiempo cósmico, determinado por el reloj sideral, y un tiempo simbólico determinado por el reloj social<sup>4</sup>, es también evidente que son las circunstancias históricas sociales las que determinan cuál de los dos es culturalmente más importante, como también la manera cómo se coordinaron ambos. Hay una temporalidad fundamental a la cual no escapa ninguna sociedad; aquella de la Naturaleza<sup>5</sup>. Esta temporalidad —concepción de un orden natural— es enseguida acomodada a una temporalidad social. Esto debido a que las sociedades humanas son parte integrante de un ecosistema específico, y éste es constantemente interpelado por una organización social específica, con la cual debe conjugar.

### *El espacio*

El espacio andino es a la vez doble y uno solo; contradictorio y armonioso lineal y circular. El espacio que cuenta es el espacio social. La producción de bienes materiales se desarrolla en un universo físico y simbólico (reglas de acceso a la tierra, delimitación de costumbres sociales y simbólicas, etc. . . .), que es simultáneamente “propiedad” de los individuos y de los grupos. Todo individuo y todo grupo evoluciona en un espacio circular determinado, por una parte, por su posición en la jerarquía social (status, clase) y en la jerarquía religiosa; y por otra parte, por su pertenencia natural (sistema de parentesco: el espacio de las relaciones de alianza); y finalmente por su unidad económica de base (familia o “Ayllu”, etc. . . . luego, el espacio determinado por las relaciones de producción). La ubicación de todos y de cada uno en un espacio a la vez geográfico y mental, aparentemente contradictoria, ocasión de desarrollo de antagonismos, sirve así en última instancia a la creación de solidaridades. Y esta doble realidad espacial —líneal y circular— no escapa al campesino andino.

## ***Tiempo y espacio***

Tiempo y espacio, realidades físicas y simbólicas, se encarnan por lo tanto en la organización social. En los Andes, el tiempo y el espacio se unen en la PACHA. El tiempo está fundamentalmente ligado a la PACARINA: (el origen, el despertar, el comienzo). Esta noción de aparición no está por lo demás nunca muy bien ubicada en el tiempo<sup>6</sup>. El origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir. El paso del tiempo no es especialmente importante ya que está siempre presente; lo que importa es el comienzo de las cosas<sup>7</sup>.

La PACARINA es también un lugar, un lugar profundamente ligado a la tierra, son grutas, riachuelos, lagos, pozos, montañas, etc. . . . pero, jamás ni nubes, ni estrellas, ni aire, etc. Todos los seres y las cosas tienen una "madre" es "el espacio y el tiempo", encarnados análogamente en la dadora de vida por excelencia, la PACHAMAMA, de donde proviene todo y adonde todo retorna: plantas, animales y montañas, pero también las realidades cósmicas más significativas: el sol (INTI), la luna (QUILLA), el arco iris, el movimiento de los astros en el horizonte, etc. . . .<sup>8</sup>. El espacio y el tiempo simbólicos son por lo tanto comienzos en futuro constante.

Es, por lo tanto, en este contexto conceptual que es preciso abordar la cosmovisión de Pachacuti Yamqui.

## **Santa Cruz Pachacuti Yamqui**

Pachacuti Yamqui pertenecía al grupo étnico de los Collaguas, de la provincia de Orcosuyo, situada entre Canas y Canchis. Hablaba por lo tanto el aymará y era verdaderamente conocedor de los hábitos y costumbres de los grupos étnicos del Collasuyu. Sin embargo, aunque autóctono, en su crónica Pachacuti demuestra su fe cristiana y su adhesión a la cultura española. A pesar de todo, aun más que Guaman Poma, tropezará con numerosas dificultades en la traducción de su pensamiento a la lengua y esquemas de referencia del conquistador. Además, esta dificultad hará extremadamente ardua la tarea de leer su crónica. Sin embargo, y a pesar de este impedimento, podrá percibirse una adhesión profunda a su cultura de origen, al igual que cierta protesta, por velada que sea, contra el destino deparado a dicha cultura desde el comienzo del siglo XVIII. Esto ha hecho decir a un autor<sup>9</sup> que sería preciso reescribir o al menos "traducir" el relato de Pachacuti Yamqui, si uno deseaba comprender realmente el verdadero contenido.

Por otra parte, Santa Cruz Pachacuti, tal como sus antepasados, era un

“kuraka”; por lo tanto posee un conocimiento más que común de la organización política y religiosa del imperio de antes de la conquista.

### *El problema de los orígenes: el desorden*

Hemos señalado anteriormente la importancia de la noción de origen, de comienzo.

En el principio, existía la oscuridad. En la cultura andina el principio, el comienzo, no es un “punto” de partida; era un “tiempo” y un “espacio”. Por lo tanto poseía una esencia. Era un tiempo: es decir el tiempo de antes de la luz. El principio era también un espacio: el fondo del lago Titicaca, la gruta de Pacarec Tampu. . . Era un lugar negro. En ese tiempo y en ese lugar, los seres vivían “sin orden” (“Behetría”)<sup>10</sup>. Pero el nuevo orden que la historia andina va a empecinarse en establecer, no logrará jamás borrar la “behetría”; ésta representará sin cesar el elemento antagónico del orden ideal. Es así que para Pachacuti Yamqui, el principio era el PURUN PACHA, vale decir, el momento y el lugar donde nada existe que valga la pena (behetría), lugar que los AYLLUS o naciones incaicas se aprontan a invadir, a reformar, es decir a reintroducir el orden. Notaremos que ese tiempo y ese espacio de “behetría” existen de manera concomitante con las futuras naciones andinas aunque ellas estén situadas en el otro borde del Potosí (Pachacuti: 209-210)<sup>11</sup>

Esta época es por lo tanto un tiempo de caos social, político y religioso. Las fuerzas que imperan sobre este caos no son de aquellas dominables por los seres humanos; proceden de las fuerzas de representación colectiva, vale decir de los fantasmas o monstruos antropomórficos que pueblan todos los lugares y cuyas obras consisten en tiranizar, y dispersar a las familias<sup>12</sup>, transformando cada momento de la vida social en una experiencia que no puede normalmente ocurrir. Es en este sentido que hay que comprender el texto siguiente de Pachacuti: “. . . en tiempo de PURUNPACHA, dicen que los HAPINUNOS andauan bissiblemente en toda esta tierra, que no abian seguridad de andar en anocheziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los llebauan arrebatandoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano”. (Pachacuti: 210).

El desorden es igualmente los “huacas”, vale decir, esencialmente, los lugares de origen o PACARINAS. Su multiplicidad<sup>13</sup> —pertenecen a todas las naciones, ayllus, mitades, etc. . . .— como también su relativa autonomía —por lo menos antes del reino de Pachacutec— representaba sin lugar a dudas el caos más completo en lo que a veleidades de conquista de cada una de estas naciones o grupos se refería, y en relación al establecimiento de un

poder central.

### ***El problema de la creación: el orden***

Si en un cierto sentido, la creación “sigue” al origen, hay que evitar concebir que el uno y el otro son sucesivos en el tiempo. En el pensamiento andino, no se trata —como lo decíamos anteriormente— de una concepción lineal del tiempo; no se trata de épocas. El tiempo o “desorden” es subyacente a la presencia del “orden”. Los dos son “presentes” al mismo tiempo. Son las dos caras de una misma realidad.

Si en un comienzo era una realidad generalizada en todo el universo (Pachacuti: 209)<sup>14</sup>, el orden, que fuera introducido por las naciones andinas, será por su parte —y por definición— “ordenado”. Las naciones del Tahuantinsuyo vienen en pie de guerra a reemplazar a aquellas que vivían en el desorden<sup>15</sup> ocupando los espacios vacantes, cada compañía (ayllu?) estableciéndose sobre el conjunto del territorio, y allí introduciendo el orden. “Es un momento glorioso”<sup>16</sup> para los seres humanos, pues han llenado un vacío. Notaremos que para Pachacuti, el desorden es el vacío<sup>17</sup>. El desorden era la ausencia de reglas de relación entre los seres humanos y la naturaleza, con el universo desconocido, y entre ellos mismos. El orden “ordenará” las realidades materiales, simbólicas y sociales; llenará el vacío.

En esta creación cósmica, tal como es transmitida por Pachacuti Yamqui, hay un personaje central: Ttonapa. Los especialistas están repartidos en cuanto a su exacta identidad, ya que pocos cronistas lo mencionan. Aquí formulamos la hipótesis que se trata precisamente de la representación antropomórfica del orden, bajo su forma de “creación”. El pensamiento andino, como todos los demás, no tolera el desorden, como tampoco el vacío. Análogamente el orden, vale decir esencialmente la organización social<sup>18</sup> ha sido instaurada, por lo tanto “alguien” lo ha hecho. El orden ha sido creado, ha nacido, ha aparecido. Tanto así que se dirá que apareció en Pacarec Tampu, lugar de origen de los Incas (Pachacuti: 1950: 211, nota 3). Es aquí que se traspasa el *suntur paucar* o el bastón de la autoridad, una vez más aún, del orden, a través de los preceptos y sanciones. Ttonapa se rebeló contra los ídolos, y Pachacuti Yamqui pone especial atención en hablarnos de uno de ellos en particular; “un ydolo en figura de muger”, a el qual dizen que Tunupa tubo gran odio. . . y . . . le echo fuego. . .” (Pachacuti: 1950: 212). No es indiferente el hecho que este ídolo sea una mujer en el discurso andino, si uno piensa en el valor procreador que los andinos acordaban tan vehementemente a todo aquello que sea de sexo femenino<sup>19</sup>. Ttonapa destruye a esta creadora de desorden. Por todas partes donde pasa él en su peregrinaje,

destruye los "huacas".

Sin embargo, si bien el papel de Ttonapa fue principalmente de combatir el desorden, también entraba en su rol el de sembrar el orden. Esta vez, la creación del orden tomará una forma aún más humana: el orden tendrá padre y madre: Apotampo y Pachamamaachi. Por su parte, Ttnopa es de origen desconocido: su nombre significa, según Lafone Quevedo, un "águila"<sup>20</sup>, esto es una realidad que tiene la facultad de estar a la vez de aquí y de allá, entidad antropomorfizada pero poseyendo otra esencia. Al paso, debemos notar el significado de los nombres que Pachacuti nos da de los antepasados de los Incas. Primero, Apotampo, "el señor de los Tambos", vale decir, el kuraka de la nación principal (Ayllu), de aquellos que van a fundar el Tahuantinsuyo, según la leyenda. Enseguida, Pachamamaachi, vale decir, "la gran Pachamama" ("madre tierra")<sup>21</sup>.

## La estructura del orden y del desorden

En primer lugar, notemos que las dos entidades creadoras Apotampo y Pachamaamachi, unen en sí mismas a la vez el tiempo y el espacio. Dijimos anteriormente que la Pachamama era la fuente de tal dualidad. También se puede decir que Apotampo es un concepto de la misma categoría. En ciertas regiones del Perú, Apu es sinónimo de dios de la montaña, al igual que Wamani; puede incluso bajo ciertas circunstancias ser confundido con el dios principal<sup>22</sup>. Además, la mitología andina nombra ordinariamente a la nación Tambo como aquella que dio origen a la dinastía de los Ayars, los primeros soberanos del Tahuantinsuyo. En ambos nombres hay que leer la importante connotación de tiempo y espacio.

Por otra parte, esta noción de la destrucción del desorden para crear un nuevo orden, no se debe aplicar solamente al origen de los tiempos. Hay una cierta ciclicidad en esta noción, que ha sido bien demostrada por Millones (s. f.). A cada fracaso del culto a la deidad suprema corresponde un resurgimiento del culto a los "huacas", es decir una vuelta al desorden de antes de la unificación ideológica. Así, el comienzo del reinado de Manco Capac se ubica a la vanguardia del orden. Su sucesor inmediato, Sinchi Roca, sucumbe rápidamente a la invasión de los "huacas": ". . . dizen que en los serros y manantiales parecieron muchos guacas ydolatras sin berguença. . ." (Pachacuti: 1950: 223). El orden no será restablecido hasta el cuarto soberano, Mayta Capac. Además, su acción será espectacular. ". . . y después de aver visto todos los guacas, y ydolos en su mano, los abian hecho gran burla a los muchadores de guacas, haciendo con todos los ydolos y guacas cimientos



de una cassa que para ello estaua hecho a posta; y dizen que muchos ydolos y guacas se huyieron como fuegos y vientos, y otros en figura de paxaros. . . Y desta burla del dicho ynga dizen que toda la tierra los temblaron mas que en otro tiempo de sus passados". (Pachacuti: 225).

Pero al final de su reinado el "desorden" vuelve (¿es que jamás ha desaparecido?). . . "abia muy pocos Apucuracas sin Uaca, y todos en general eran enganados de los falssos dioses, no los pudo hazer daño en tantos ydolatras, estando entre tantos, porque les corria gran peligro, donde obo tantos millones de gente ydolatras" (Pachacuti: 233). Su hijo Inka Roca no va a mejorar la situación: ". . . en su tiempo. . . las ydolatrias y rictos se yban en acrecentamiento, como los naturales de aquel tiempo abian sido tan aplicados a la deboción de las uacas y adoratorios. . ." (Pachacuti: 233). De Yahuar Huacac, se nos dice que: ". . . dizen que fue amigo de hazer bien" (Pachacuti: 235); de su hijo Viracocha, que era demasiado débil. Pachacutec a su vez ejecutará acciones espectaculares: A través de sus peregrinaciones políticas, encuentra en todas partes a los "huacas"; en Villcasguaman, ellas son siete; en el Consituyu toman la forma de Serpientes de fuego. Pero siempre, él vence. Una vez más, aquí, es el "águila" (Ttonapa-Tarapaca?) que presta su ayuda: lleva la serpiente a la derrota, y se restablece "el orden". Topa Inca ve revivir las "huacas"; ". . . no por esso dejaron de aber y multiplicarles (huacas) mucho mas en número" (Pachacuti: 247). Guayna Capac, por el contrario, instala un culto general, aunque polivalente: "Este gouernador dizen que començo a adorar al sol y luna y rayos, mandandoles generalmente a todo el reino. . ." (Pachacuti: 255). Finalmente, el reino se divide con la venida de Huascar y Atahualpa, y nuevamente queda el campo abierto al desorden. "Y esta nueba llega a Guascarynga al tiempo que estauan ocupados en la muchha de los guacas, acompañados de los Laycas. . ." (Pachacuti: 271). Huascar se arrepentirá de haber adōrado a los "huacas", pero será demasiado tarde<sup>23</sup>.

Como podrá notarse, toda la historia incaica está construida alrededor de esta noción de ciclicidad del orden y del desorden, si bien hubo tiempos fuertes, como lo ha hecho notar Millones (s.f.: 14). Pero el uno contiene siempre al otro, de la misma forma que el espacio contiene en sí al tiempo en la cosmovisión andina<sup>24</sup>.

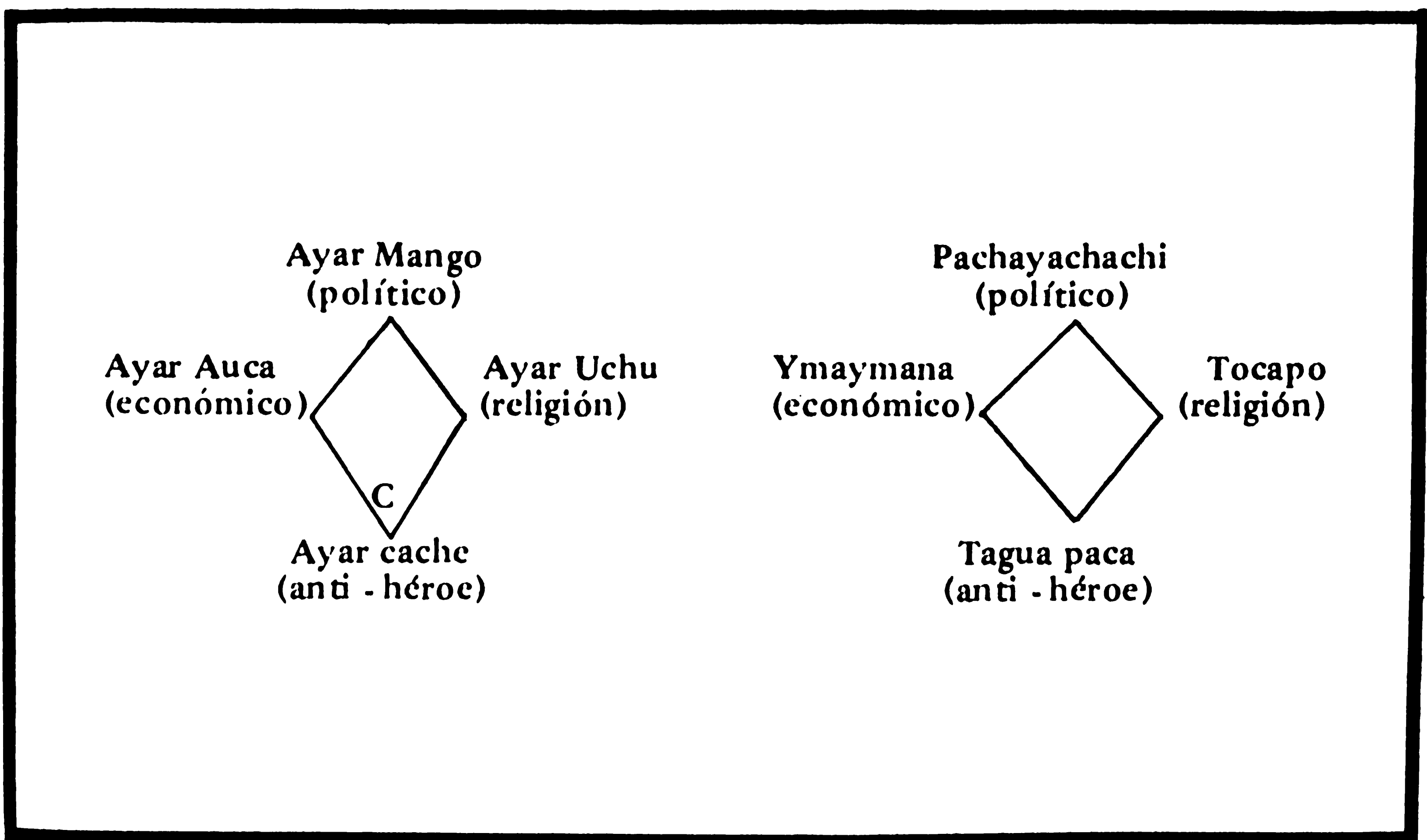
Aún más, el tiempo cíclico (ej: primavera-verano-otoño-invierno-primavera. . .) lleva en sí tiempos secuenciales, unidireccionales (ej: nacimiento-vida-muerte). Pero es evidente, que esos dos tiempos son antagónicos. Por otra parte, el orden es secuencial mientras que el desorden es cíclico. Así, en Pachacuti uno se percata que el orden —representado por una secuencia, un tiempo constante, vale decir, la duración del culto al dios único y

superior— es constantemente en presencia del desorden— representado por un retorno constante (cíclico) de las deidades locales.

Además, hay una relación recurrente que se establece entre orden cósmico y orden social<sup>25</sup> en las sociedades precapitalistas. Millones (s.f.: 6) tiene por lo tanto razón en ver relaciones estrechas entre, por una parte, el resurgimiento del culto a los “huacas” y el predominio del poder de los “kura-kas” y, por otra parte, entre el resurgimiento del culto a un dios superior (Viracocha, Ttonapa, etc. . . .) y una estructura de poder estatal fuerte que se apoya sobre un soberano designado (Inka).

### Los dos ciclos míticos andinos

Los estudios sobre el espacio y el tiempo en la representación andina son poco numerosos. Sin embargo, recientemente el profesor Urbano nos propuso una nueva manera de ver esta noción (1974: 1979: 1980) que cuestiona lo que él llama los dos ciclos míticos andinos: el de Ayar y el de Viracocha; dos ciclos que contienen cuatro héroes cada uno, dos ciclos que difieren en ciertos aspectos pero que tienen en común lo que el autor denomina una “trifuncionalidad” (Urbano: 1980: 12): socio-religiosa (culto), socio-política (organización) y socio-económica (agricultura). Además, el héroe de cada ciclo posee su anti-héroe<sup>26</sup>



En la perspectiva que hemos adoptado en este estudio, podemos sugerir que tanto Ayar Mango como Pachayachachi representan el orden, mientras que Ayar Cache y Taguapaca representan el desorden. Cada ciclo contiene por lo tanto uno y otro, no como un anacronismo, sino más bien como un anticuerpo: el uno necesita del otro.

Estamos por lo tanto en presencia de ciclos . Así, se podría decir que el ciclo de los Ayars recomienza constantemente: Ayar Mango y Ayar Cache “nacen” y “mueren” cíclicamente: nacen como Apo Manco Capac, y mueren como Sinchi Ruca Inka; nacen con Mayta Capac, y mueren con Inka Ruka, etc., como hemos señalado anteriormente. Podríamos decir lo mismo del ciclo de los Viracochas. Y de nuevo Millones tiene razón en correlacionar los aspectos representacionales de los ciclos con sus aspectos económico-políticos. Cada vez que los soberanos dejaron el culto a la deidad suprema, se acumulaban las desdichas políticas. Y, pensamos poder sugerir que a su vez, y de manera cíclica, los soberanos del Tahuantinsuyu son identificados por Pachacuti Yamqui, en una u otra de las tres funciones de las que habla Urbano.

<b>Economía</b>	<b>Política</b>	<b>Religión</b>
2º Sinchi Ruca	1º Apo Manco Capac	3º Lloque Yupanqui
5º Inka Ruca	4º Mayta Capac	6º Yahuar Huacac
	7º Viracocha	
9º Tupac Inka Y.	8º Pachacutec	10º Guayna Capac

Un estudio más profundo de estas relaciones podría sin duda revelar las diferencias entre los dos ciclos (Ayar: poder político, etc.; Viracocha: conocimiento, sabiduría, etc. . . .) señaladas por Urbano (1980: 70). Un aspecto que merece más estudio, es el de la relación que existe entre micro y macro-ciclos. Así, parecería que un nuevo macro-ciclo recomienza con el 8º soberano Pachacutec.

### **La estructura del espacio y del tiempo: el diagrama de Pachacuti-Yamqui**

Aunque varios investigadores (Zuidema: 1973a) (Earl y Silverblatt: 1977), (Zuidema y Urton: 1976) se han detenido frente al diagrama que hizo Pa-

chacuti en su crónica de la pared principal del Coricancha (Templo del Sol en el Cusco), las interpretaciones varían, en cuanto a la manera de interpretarlo.

A luz de los párrafos precedentes, creemos que es lícito sugerir que el diagrama, a su manera, diseña las grandes líneas de la cosmovisión andina, y que las dimensiones de espacio y tiempo forman parte importante de esa cosmovisión. Nos parece en efecto que son estas dimensiones de espacio y de tiempo las que representan el elemento unificador de la cosmo-representación del cronista. Al analizar el diagrama, asombra el hecho que el espacio y el tiempo físico, social y simbólico estén articulados en una sola y misma dimensión.

El espacio social y/o simbólico es el conjunto de lugares de ubicación de individuos o grupos, en relación a otros individuos o grupos de la misma sociedad, o con aquellos de las sociedades con las cuales se está en contacto. En cuanto a los "puntos de ubicación", éstos son determinados por dos coordenadas: las relaciones que se elaboran alrededor de los fenómenos de la naturaleza, y aquellas que están ligadas a las expresiones sociales del grupo<sup>27</sup> cubriendo los diferentes campos de relación social: relación de producción (unidad económica: familia, pueblo, etc.); relación de representación: (lugar ocupado en la jerarquía, religiosa, papel desempeñado en los rituales y ceremonias, participación en la ideología, etc.); y relación socio-política (estructura de poder; lugar ocupado en la jerarquía social y estructura de parentesco, estatuto, etc. . . ), teniendo cada una de estas tres dimensiones sus componentes tanto sociales como representacionales. El tiempo social y simbólico puede ser concebido en igual forma, vale decir, como un conjunto de relaciones articuladas. El tiempo social y/o simbólico es la articulación coherente y estable de los diferentes ritmos de trabajo y propiciación, con los diferentes ritmos naturales. Es la organización de las relaciones sociales tomando como pauta el calendario, vale decir, los ritmos, las regularidades, los ciclos, el orden<sup>28</sup>

En esta forma podemos dividir el diagrama de Pachacuti Yamqui de manera de poder allí descubrir las diversas dimensiones de espacio y tiempo. (Ver el diagrama).

### ***Las relaciones con la naturaleza***

Una primera línea (línea AA') podría trazarse horizontalmente, separando en bajo del diagrama: Collcapata, Los Ojos Imaymana, y Mallqui (árbol). Es el Ukhu Pacha, la región de adentro (no exactamente la de "abajo"). Una

Diagrama No.1: La representación cósmica del Templo del Sol (Cusco), según Pachacuti Yamqui (1950: 226).

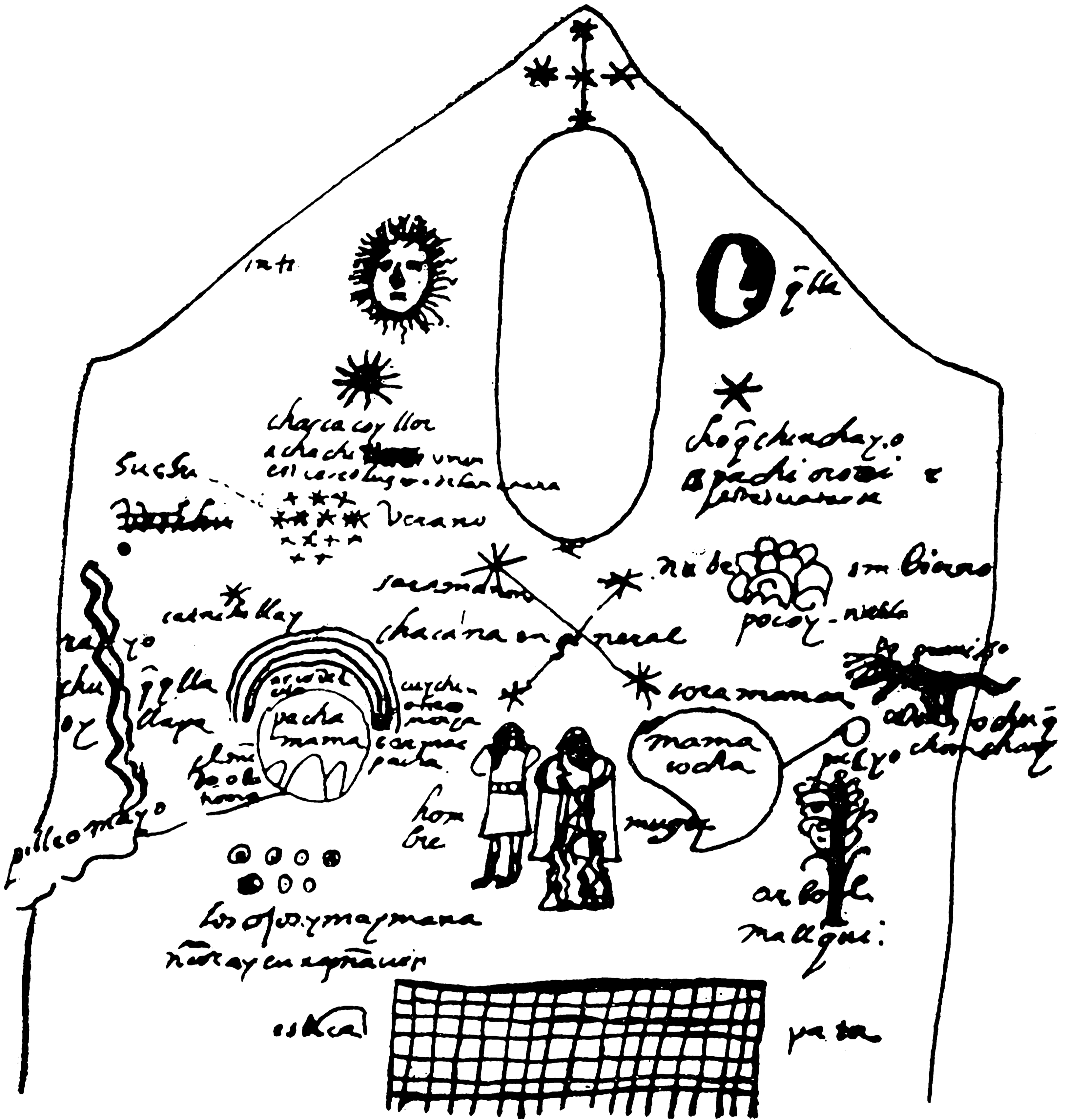
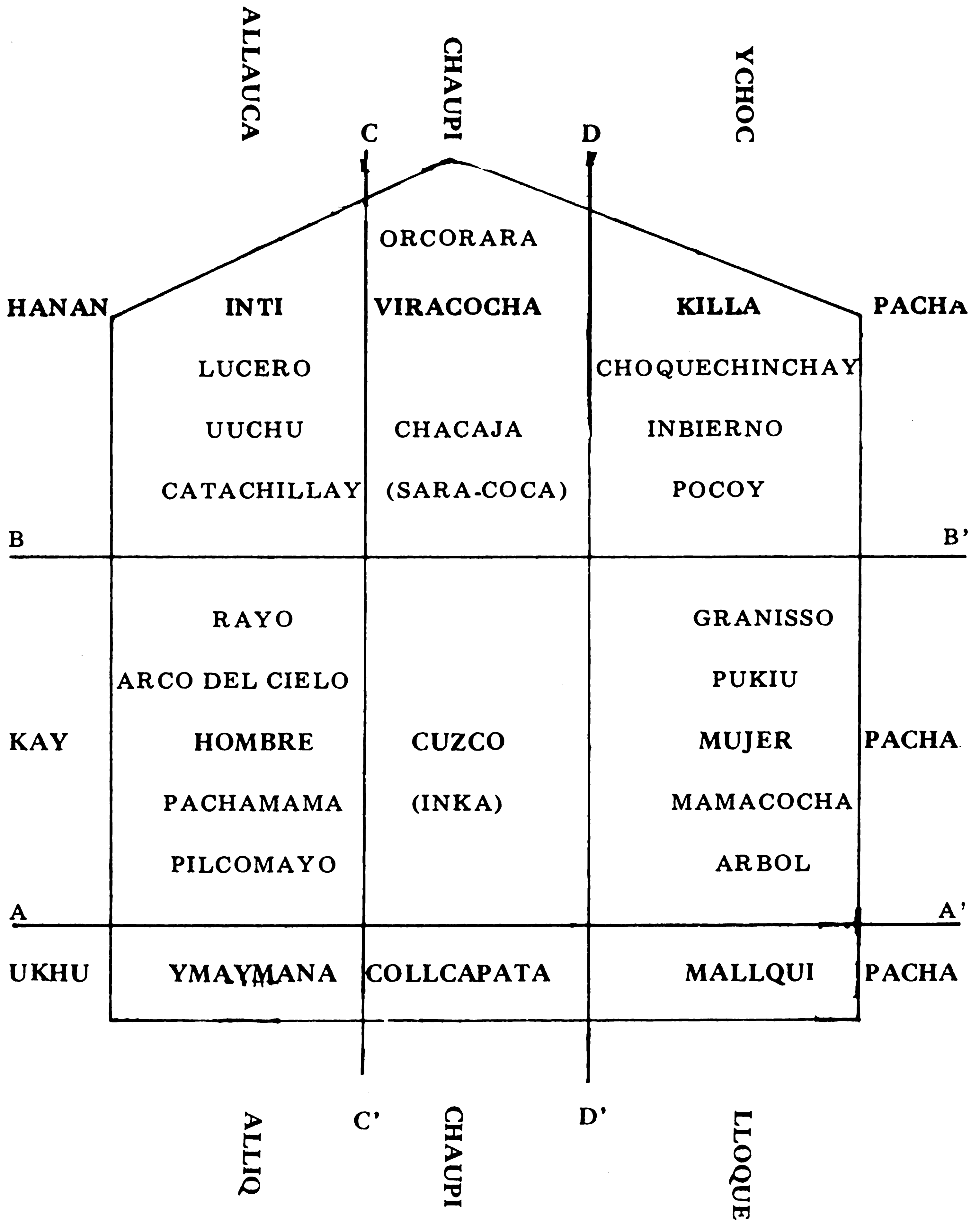


Diagrama N° 2: Tiempo y Espacio simbólico en Pachacuti Yamqui



segunda línea (línea BB') separaría el dibujo y aislaría por arriba: Urcorara, Wiracocha, Inti, Killa, Lucero, Choquechinchay, Chacana, Pocoy, y Uuchu. Este espacio es el Hanan Pacha, vale decir, la región de allá, del exterior (luego, tampoco exactamente "de arriba"). La región del medio, ubicada entre las líneas A y B, representa el Kay Pacha, vale decir el espacio de aquí. Es allí donde vive el hombre y la mujer, es allí donde se encuentra la tierra (Pachamama), el agua (Mamacocha Pukiu y Pilcomayo), pero también el aire donde se encuentra Rayo, Granisso y Arco. Además estos tres espacios son igualmente representaciones del tiempo. Hablan al mismo tiempo también del tiempo de los antepasados (del origen, más que del pasado como tal, del retorno a la realidad misma más bien que a la muerte), del tiempo de aquello que se hace o pueda hacerse, más que del tiempo a venir, y del tiempo de lo que *es*, más que del tiempo presente.

Pero como existe un movimiento circular entre cada uno de estos espacios y tiempos, ciertas realidades participan en más de un espacio o tiempo. Así, Granisso, Arco y Rayo franquean alegremente las fronteras de Hanan y de Kay Pacha. Los intermediarios por excelencia entre los dos espacios son sin embargo Inti y Killa, maestros invictos del espacio y del tiempo. Por lo demás, esta mediación no es sólo física, sino también social, política y religiosa, en la medida en que Inti y Killa dieron nacimiento al primer soberano del Tahuantinsuyu; así como a sus hermanos y hermanas, una de las cuales ha sido su esposa y madre del segundo Inka.

Lo mismo vale para las fronteras de Kay y de Ukhu Pacha. Así, Pilcomayo, Mamacocha, Pachamama, Arbol, aún Los Ojos Imaymana<sup>29</sup> participan a la vez de uno y de otro, o por lo menos permiten la comunicación entre los dos.

Luego, se trata de un espacio y de un tiempo que expresan las relaciones fundamentales con la naturaleza: tanto aquellas que por proceso experimental —y por razón de producción de bienes materiales<sup>30</sup>— llega a comprender y dominar (es el tiempo y el espacio ecológico<sup>31</sup>, pero también aquellas para las cuales no hay sino una explicación simbólica, sobre la base de un proceso análogo<sup>32</sup>, con su realidad concreta (es el tiempo y el espacio simbólico).

### ***Las relaciones ligadas a las expresiones sociales del grupo***

Podría trazarse una línea (línea CC') de arriba abajo, y al lado izquierdo del diagrama, que separaría Inti (Sol), Lucero (Venus de la mañana), Uuchu (ve-

rano), Catachillay (Centauro), Pachamama (Tierra), Rayo, Hombre e Imaymana (Pacarina?), del resto del dibujo. Estamos entonces en presencia de Allauca (o Alliq), la izquierda. Otra línea (línea DD'), dibujada al lado derecho, separaría Killa (Luna), Choquechincháy (Venus del atardecer), Pocoy, (invierno), Mamacocha y Pukiu (Agua), Granisso, Mujer y finalmente Mallqui (Antepasados). Esta línea demarca la derecha, vale decir Ychoc (o Lloque). El resultado es que el centro, Chaupi, incorpora primeramente y antes que nada a Viracocha (Creador), pero también a Orcarara (Orión) y Chacana (Cruz del Sur). Si se considera a Zuidema<sup>33</sup>, estas dos últimas constelaciones podrían ser consideradas respectivamente como padre y madre del universo astral situándose por consiguiente, como Viracocha, en una categoría aparte —vale decir, una categoría que engloba a todas las demás categorías, y no neutra— en el sistema jerárquico que subentiende una tal distinción<sup>34</sup>. Finalmente, allí mismo se encuentra igualmente Collcapata. Esta representación, en el diagrama de Pachacuti, plantea ciertamente ciertos problemas. Los analistas le han dado diversos significados: “andenes”, altar, templo de Ayar Manco a los pies del Saqsayhuaman, etc. . . Cualquiera que sea la interpretación que se adopte, no hay duda que está situada al centro. Sin embargo, en el marco del presente análisis, y más particularmente en el contexto de las relaciones ligadas a las expresiones sociales del grupo, Collcapata se encuentra ubicada en C' D', es decir, a la vez en Chaupi y en Ukhu Pacha, luego opuesta a Viracocha. También hay que notar que Pachacuti otorga el mismo espacio a la representación de Collcapata y a la de Viracocha. Todo parece indicar que estaríamos en presencia de la antítesis de Viracocha, de su anti-héroe según la expresión de Urbano. Se podría formular la hipótesis que se trata de lo “creado” en oposición al creador, del pueblo en oposición al Ser Supremo. El término Collcapata reviste una connotación de producción agrícola evidente. Si “Collca” quiere decir reunión de productos, granos, y “Pata” terrazas, escalas<sup>35</sup>, se puede sacar en conclusión que se hace referencia explícita a la agricultura, pero probablemente bajo forma de ofrendas a las divinidades<sup>36</sup>. Por lo tanto, podría decirse que Collcapata, por extensión, representaría la contribución del pueblo a las divinidades, su tributo. Pero de todas maneras en una perspectiva de jerarquía social, Collcapata se opone por lo tanto a Viracocha, siendo su anti-héroe<sup>37</sup>.

Una segunda hipótesis sería la de considerar que Pachacuti Yamqui quiso representar la residencia del último soberano que conoció el autor. En efecto, parecería que Huascar eligió domiciliarse en un lugar con terrazas, inmediatamente debajo de la fortaleza de Saqsayhuaman, llamado Collcapata. Pero en todo caso Huascar es, sin duda, un anti-héroe: no gobernó de veras ni siquiera tuvo el “privilegio” de ser aquel que marcaría las últimas horas de la vida del Imperio. Aún la memoria popular recordará y deseará



el retorno de su principal enemigo, Atahualpa, mucho mas que el suyo. Esta memoria se expresa a través del mito de Inkarrí, por ejemplo<sup>38</sup>

Una y otra hipótesis tienen sin embargo el mismo significado fundamental: aquel de relaciones con la naturaleza y de relaciones sociales, constantemente antagónicas, pero constantemente en regeneración. Y el relato de Pachacuti Yamqui, aunque toma la forma "histórica" propia de la visión europea del tiempo y del espacio —en particular bajo su forma cronológica<sup>39</sup>— no logra sin embargo evitar que percibamos las grandes líneas de la cosmovisión andina.

Finalmente, el centro geográfico del dibujo podría representar el Cusco mismo, centro de las actividades políticas y simbólicas, punto de convergencia de los Suyus y los Ceques.

## **CONCLUSION**

En las páginas precedentes, hemos tratado de precisar ciertas líneas fundamentales del discurso mítico del cronista Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Hemos reiterado que para lograr nuestro objetivo era necesario estudiar en primer lugar las líneas maestras de su construcción y luego a la armadura de su significado.

Luego sugerimos buscar las grandes líneas de su cosmovisión en el contexto de las nociones fundamentales del tiempo y del espacio. Hemos dicho que estos dos conceptos son a la vez específicos y uno solo; en otras palabras, hemos sugerido que el espacio y el tiempo poseen su propia existencia, pero que su articulación en la cosmovisión andina, como expresada por Pachacuti, los une a los dos en una sola noción, la de "Pacha".

Hemos también descubierto que Pachacuti Yamqui nos presenta de un lado una visión andina del tiempo que es cíclica; y por otro lado una visión circular del espacio, en las cuales el "orden" y el "desorden" se suceden y se desplazan, ilustrando simbólicamente las relaciones que los campesinos tienen con la naturaleza, y entre ellos mismos.

A pesar de que nuestro análisis debía consistir en primer lugar y ante todo en una lectura del discurso mítico de Pachacuti Yamqui, nos hemos detenido en el camino para mostrar, de una parte, que este discurso se acomoda bien al análisis que hace Urbano de los principales ciclos mitológicos andinos, y por otra parte, que el argumento central de Millones, que une "huacas-kurakas" y "Creador Supremo-Inka", tiene indudablemente mérito. Sin embargo, al contrario, nos parece difícil leer al cronista en términos morales. La crónica de Pachacuti no nos pareció "un tratado de moral"; ni tam-

poco que “los hechos narrados tienen sentido en cuanto prueban los postulados éticos del escritor” (Millones: s.f.:43).

Entonces el argumento central de este trabajo es que las nociones de tiempo y espacio son centrales en el discurso mítico de Pachacuti, y que estas nociones están sabjamente articuladas una con otra en la cosmovisión andina y se confunden en el concepto de “Pacha”.

## NOTAS

1. Consúltese, por ejemplo, la representación que hace Pachacuti Yamqui (1950: 226) de la PACHAMAMA.

2. Vallée, L. "Nuevas perspectivas en el estudio de la representación colectiva", *Antropología Americana*, México, Junio 1980, p. 20-52.

3. Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, (Madrid: Ed. Guadarrama, 1967, p. 71) Traducción nuestra.

4. Morin, E. *La Méthode. La vie de la vie* (París: Seuil, 1980, p. 62).

5. Sarmiento (1572), Garcilaso (1609) y Guaman Poma (1613) definiendo en particular espacios naturales coordinados por demás a espacios simbólicos.

6. Pachacuti Yamqui emplea el término PACHAMAMA en el sentido de origen, lugar de aparición (Pachacuti: 247). Conceptos unificadores análogos a PACHA existen en varias sociedades latinoamericanas. Entre los Mayas, por ejemplo, la noción de "POP" se refiere al mismo tiempo al primer mes del año, a una cierta forma de autoridad (AJ POP), al libro de historia de los Quiché (Popol Vuh); en otras palabras se refiere a la cronología, la sabiduría, la tradición, la unión, etc. . . .

7. Brundage (1967: 114) piensa que el concepto de PACHATIKRAY (fin del mundo) hace excepción a la regla. Pero este concepto podría ser analizado en el mismo sentido que lo hacemos aquí. Por otra parte, el mito de Inkarrí (ver Vallée et al., 1981): perpetuo recomenzar, porvenir histórico impregnado de pasado, reconstrucción perpetua de un orden perdido, conduce igualmente a una noción tal de final abrupto.

8. Conviene hacer hincapié aquí que la noción de MAMACOCHA está muy próxima a la de PACHAMAMA. Aquella

es al agua lo que ésta es a la tierra. Los andinos separan de manera inequívoca las dos realidades. El agua no "posee" tierra —y lo que es más interesante aún— no es "poseída" por ella.

9. Este Barba, F., "Estudio preliminar" *Crónicas peruanas de interés indígena* (Madrid: BAE: CCIX, 1968, p. LIX).

10. Ver Sarmiento (1943: 39-43-44); Cieza (1967: 9).

11. "Dizen que en tiempo de PURUNPACHA todas las naciones de Tahuantinsuyu benieron de Hazia arriba de Potosi". (Pachacuti: 1950: 209-10)

12. Ttonapa hace desaparecer a los individuos (Pachacuti: 1950: 232).

13. Ver: Albornoz, C., *La Instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus Camayos y Haciendas*, J. de la Soc. des Amer., T. LVI-I, 1967, París.

14. "Digo que emos oydo siendo niño noticias antiquisimos y las ystorias barbarismos y fabulas del tiempo de las gentilidades. . . ." (Pachacuti, 1950: 209).

15. Los Happinunos y Achacallas (Pachacuti: 1950: 210).

16. ". . . a este tiempo se llaman Ccaillacpacha o Tutayapacha. . ." (Pachacuti: 1950: 210).

17. ". . . y como cada uno cogieron lugares baldios para sus beuindas y moradas, esto se llaman Purunpacha Raccap-tin. . ." (Pachacuti: 1950: 210).

18. La organización social es tomada aquí en su sentido más amplio, vale decir, incluyendo todas las relaciones esenciales: con la naturaleza, las relaciones económicas, políticas, jurídicas, simbólicas, etc.

19. Se podrá notar también que este trabajo de instalación del orden, o de destrucción del desorden —aquello que Millones (s.f.: 8) llama su ciclo de visitas— se realiza siempre cuando hay matrimonios. Otra vez la noción de fertilidad o de creación de desorden es omnipresente. (Pachacuti: 1950: 211 y 212).

20. Pachacuti habla de "Tonapa y Tarapaca" (1950: 211). Es el último término el que Quevedo traduce por "águila" (Lafone Quevedo 1950: 297). Bertonio traduce PACA por: "Un paxaro grande como Aguila. . ." (1612: 141).

21. Ver: Lafone Quevedo (1950: 304-5).

22. Ver Núñez del Prado, J.V., "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba" (Revista del Museo Nacional, T. XXXVI, 1969-70, p. 146).

23. En esta concepción del universo, la llegada de los españoles ciertamente pudo ser concebida como otro gran momento en la restauración del culto a un ser supremo, al restablecimiento del orden.

24. Esta noción no es tan extraña como parece. Morin en *La Méthode I* nos dice que es el universo físico, el orden "nace al mismo tiempo que el desorden. . .", que hay interacción entre los dos. "Esto significa que los términos desorden, orden, organización, están ligados entre sí por interacciones, en un solo todo solidario, donde cada uno de ellos no puede ser concebido sin referirse a los otros, en donde mantienen relaciones complejas, complementarias, concurrentes y antagónicas" (Morin: 1977: 52). Y agrega: "Todo el porvenir está marcado por el desorden: ruptura, cisma, desviaciones, son las condiciones de las creaciones, de los nacimientos, de las morfógenésis" (Morin: 1977: 75). Nuestra traducción. Ver también Urton (1978), su análisis del sistema astronómico de los campesinos andinos indica también que ellos conceptualizan el tiempo y el espacio de manera cíclica.

Finalmente debemos añadir que desde el punto de vista político, este ciclismo explica el eterno comienzo del Imperio, y nos obliga lógicamente a una concepción de los cataclismos sociales o políticos como un acontecimiento normal, justificando así toda nueva medida de austeridad.

25. Morin: *La Méthode I*, 1977, p. 90.

26. Dejamos el tercer ciclo estudiado por Urbano, vale decir, el de los Chancas, que no es necesario en nuestra demostración.

27. Ver el excelente trabajo de Houtart, F., *Religion y modos de producción pre-capitalistas*. (Bruselas: Ed. de l'Un de Bruselas, 1980, p. 10).

28. El calendario simbólico está siempre basado en los ritmos ecológicos botánicos y astronómicos que originan un calendario de regularidades naturales.

29. "Los Ojos Imaymana Naoray Cunap Nawin", han sido objeto de diversas interpretaciones. Zuidema (1973) ve en ellos Las Pléyades; Means (1931: 402) traduce la expresión como: "los ojos de todas las cosas"; Urbano (1980: 32) cree que se trata de pozos o fuentes. Esta última explicación nos parece improbable si se piensa que Puquio está ya representado en el diagrama al lado de Mamacocha. Citando un texto de Lafone Quevedo, de comienzos de siglo, el Dr. Adán Quiroga (1912: 7) nos da una pista interesante. Nos dice que la expresión debería traducirse como sigue: "Los ojos, Dios Imaymana, nuestros ojos y fuentes de reproducción". Estos ojos, fuente de vida, ¿no serían más bien los Pacarinas? Su ubicación en el tiempo y el espacio del diagrama no ofrecen ninguna dificultad.

30. El sistema calendárico servía para articular el sistema complejo de la rotación de cultivos, de transporte de ganado, etc. al sistema igualmente complejo de fenómenos naturales como la lluvia, el tiempo de sol, . . . y al sistema político.

co-religioso.

31. Las nociones de “nichos ecológicos” como la elaborada por Murra (1975) pueden ser concebidas de la misma forma”.

32. Ver: Vallée, L. “Nuevas perspectivas en el estudio de la representación colectiva” *Antropología Americana*, Junio 1980, N° 1, p. 20-50.

33. Ver: Zuidema (1973a: 138-9).

34. Ver: Morissette y Racine (1973).

35. Brundage (1967: 352).

36. Brundage (1967: 150) apunta que “Collca” hacía referencia igualmente a una estrella de las Pléyades, y era considerada como representante del espíritu de las “casas” que contienen la alimentación. Ver igualmente: Silverblatt (1976: 308). Por otra parte, Urton (1978: Cap. VII) hace un análisis muy sofisticado del concepto de Collca y destaca su importancia a dos niveles: en cuanto a su “ordenamiento” del tiempo y espacio cosmológico, pero también en cuanto a su rol en la agricultura. Esa referencia a Collca como constelación, agrega a nuestra idea un elemento simbólico en el concepto de Collcapata en Pachacuti Yamqui.

37. El concepto de “dualidad antagonista” parece tener una larga difusión en América del Sur. Reichel-Dolmatoff, entre otros, señala su presencia entre los Kogis de Colombia, y cree que se trata de una polarización vital para esta sociedad (Reichel-Dolmatoff: 1968).

38. Ver: Ossio (1973), Ortiz Rescainiere (1973), y Vallée et al. (1981), y otros.

39. W. Espinoza Soriano observa la poca importancia dada por testigos indígenas de Chachapoyas a la cronología (1967: nota 13).

## BIBLIOGRAFIA

- Albornoz, C.  
1967 "La instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y azlendas" (J. de la Soc. des Amér., T. LVI-I).
- Brundage, B.C.  
1967 *Lords of Cusco*, (Norman: Un. of Oklahoma Press, 1967, 458 p.)
- Cieza de León, P.  
1967 *El Señorío de los Incas* (Lima: I.E.P., 1967).
- Duviols, P.  
1966 "Estudio bibliográfico" en *Dioses y Hombres de Huarochirí* (Lima: I.E.P., 1966, p. 218-240).  
1977 "Los nombres quechua de Viracocha. . ." *Allpanchis*, X, 1977, p. 53-64.
- Earls, J.  
1971 "The Structure of Modern Andean Social Categories", *J. of the Steward Ant. Soc.*, vol. 3, #1.  
1972 *Andean Continuum Cosmology* (Urbana: Un. Of Illinois, Ph. D. Dissertation).  
1973 "La organización del poder en la mitología quechua" en *Ossio, Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Lima: I. Prado Pastor, 1973).  
1976 "La Evolución de la Administración ecológica Inca", *R.M.N.*, T. XLII, 1976.
- Earls, J., I. Silverblatt  
1976 "La realidad física y social en la cosmología andina", *Congreso Intern. de Americanistas*, París, 1976.
- Eliade, M.  
1967 *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Ed. Guadarrama, 1967).
- Espinoza Soriano W.  
1967 "Los señoríos étnicos de Chachapoyas", *Revista Histórica*, T. XXX, 1967.
- Esteve Barba, F.  
1968 "Estudio preliminar" en *Crónicas peruanas de interés indígena* (Madrid: BAE: CCIX, 1968).
- Guaman Poma de Ayala, F.  
1936 *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (París: Trabajos y Memorias del Instituto de Etnología, 1936).
- Holguin, D.G.  
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lingua Qquichua, o del Inca* (Lima: Inst. de Historia 1952).
- Houtart, F.  
1980 *Religion et modes de production pré-capitalistes* (Bruxellas, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1980, 272 p.).

- Lafone Quevedo, S.A.  
1950 "Ensayo mitológico. El culto de Tonapa" en *Tres Relaciones de antigüedades Peruanas* (Asunción: Ed. Guaranía, 1950, p. 287-353).
- Lehman-Nitsche, R.  
1928 "Coricancha" (Buenos Aires: Imp. y Casa editorial "Coni", 1928).
- Means, P.A.  
1931 *Ancient civilisations of the Andes* (N.Y.: Scribner's Sons, 1931).
- Millones, L.  
s.f. *Los Dioses de Santa Cruz* (Lima: PUC, s.f., 47 p.).
- Morin, E.  
1977 *La Méthode. La nature de la nature* (París: Ed. du Seuil, 1977, 399 páginas).  
1980 *La Méthode. La vie de la vie* (París: Ed. du Seuil, 1980, 472 páginas).
- Morisette, J., L. Racine  
1973 *La hiérarchie des Wamanis: essai sur la pensée classificatoire quechua*. RAQ, vol. III, N° 1-2, p. 167-187.
- Murra, J.V.  
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: I.E.P., 1975, 309 p.).
- Núñez del Prado, J.V.  
1969-70 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur a través de la comunidad de Qotobamba", *Revista del Museo Nacional*, T. XXXVI, 1969-70.
- Ortiz Rescaniere, A.  
1973 *De Adaneva a Inkarrí* (Lima: Retablo de papel, 1973).
- Ossio, J.  
1973 *Ideología Mesianica del Mundo Andino* (Lima: I. Prado Pastor, 1973).
- Pachacuti Yamqui, J.S.  
1950 "Relación de antigüedades deste reyno del Piru", en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* (Asunción: Ed. Guaranía, 1950, p. 207-281).
- Quiroga, A.  
1912 "Los ojos de Imayna. . .", *Monografías arqueológicas*, Buenos Aires, 1912, p. 1-13.
- Rostworowsky, M.  
1969-70 "Los Ayamarcas" *RMN*, T. XXXVI, p. 58-101.
- Sarmiento de Gamboa, P.  
1943 *Historia de los Incas* (Buenos Aires: Ed. Emece, 1943, 185 p.).
- Silverblatt, I.  
1976 "La organización femenina en el Tawantinsuyu" *RMN*, T. XLII, 1976.
- Urbano, H.O.  
1974a "Le temps et l'espace chez les paysans des andes péruviennes" *BIFEA*, III, 1974, N° 3, 31-50.

- 1974b "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta" *Allpanchis* VII, Cusco.
- 1976 "La symbolique de l'espace andin", *Actes du XLII Congr. Int des Amér.*, T. IV, París, 1976.
- 1979 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes: Discurso mítico y Religión en el Perú", *XLIII Congr. Intern. de Amer.*
- 1980 *Mito y Sociedad, Heroes y funciones en las sociedades andinas.* (Cusco: Centro Las Casas, 1980).
- Urton, G.  
1980 *The Astronomical System of a Community in the Peruvian Andes.* (Urbana: Un. of Illinois Ph. D. Dissert., 1980, 238 p.)
- Vallée, L.  
1980 "Nuevas perspectivas en el estudio de la representación colectiva", *Antropología Americana*, Junio 1980, N° 1, p. 20-50.
- Vallée, L., H. Valentini, G. Guerra  
1981 "Inkarri o el establecimiento de un nuevo orden social" *RAQ*, 29 páginas.
- Zuidema, R.T.  
1973a "La Parenté et le culte des ancêtres dans trois communautés péruviennes". *Un compte-rendu de 1622 par Hernández Príncipe.* *RAQ*, vol. III, N° 1-2, páginas 129-145.
- 1973b "La quadrature du cercle dans l'ancien Pérou", *RAQ*, vol. III, N° 1-2, páginas 147-165.