

## KURAKAS, RITUALES E INSIGNIAS: UNA PROPOSICION\*

José Luis Martínez C.

*Museo Andino de Arte Precolombino - Santiago*

La raíz quechua *Cama* y sus derivados tales como *camaquen*, *camac* y *camay*, implica distintos momentos o situaciones de una concepción andina sobre la existencia de una fuerza vital presente en el conjunto de la naturaleza. Esto surge con evidencia sugerente, del análisis realizado por Taylor sobre los términos ya mencionados, a partir de una nueva traducción del conjunto de mitos y leyendas orales recopilados por Francisco de Avila en Huarochiri (Vid. Taylor 1974-76).

El análisis lingüístico le permitió a Taylor plantear que:

El Dios que invocaba el indio representa, sobre todo, una fuerza eficaz quien, como lo escribe Garcilaso, anima y sostiene no solamente al hombre, sino además, al conjunto de animales y cosas; con el fin de que se realicen y que sean lo que su naturaleza les había destinado ser, es decir, que el hombre cumpla a cabalidad su función de hombre, la llama su función de llama, y el campo su función de campo; nada de lo que existe está verdaderamente inanimado desde que corresponde a su propia naturaleza. Así encontramos que cada objeto existente corresponde a una fuerza primordial, un "doble" que lo anima. Acosta, Cobo y Mu-

---

\* Leído en la 3ª Jornada de Etnohistoria y Antropología Andinas, Universidad Católica del Perú. Lima, Mayo de 1981.

Debo agradecer expresamente a Franklin Pease, María Rostworowski de Diez Canseco y Tristan Platt, quienes con sus constantes consejos guiaron este trabajo.

rúa recogen la descripción al culto a las estrellas bosquejada por Polo de Ondegardo quien nos informa que, según la creencia india, todos los animales y los pájaros poseían un “semejante” [es decir un prototipo] en el cielo, quien estaba encargado de su procreación y de su multiplicación. (Taylor; 1974-76: 233-34).

El semejante (prototipo), fuerza vital o eficaz que anima y sostiene se encuentra expresado en la palabra *Camac*, en tanto que *Camaynin* expresa la potencia transmitida, aquello que alienta, y *camasca* es el beneficiario de los poderes transmitidos por *Camac*, siempre una divinidad o huaca (Taylor 1974-76: 234). La concepción andina aquí expresada permite arrojar nueva luz sobre el análisis no sólo de un universo simbólico en los Andes, sino también sobre aspectos de su estructura social. Concretamente, me refiero a los kurakas y a la representación ideológica existente sobre ellos en el mundo andino prehispánico y —al menos, en el caso que analizaremos— en los inicios del proceso colonial.

En la misma línea del trabajo mencionado, Duviols (1978) analizó la palabra *camaquen* (o *camaynin*, en el trabajo de Taylor) intentando determinar sus distintos contenidos a partir de documentos de extirpación de idolatrías en un área cercana —cronológica y geográficamente— a Huarochirí: la provincia de Cajatambo, del entonces Arzobispado de Lima. Según éste, si bien todos los *runas* tienen su propio *camaquen* o *upani*, como una de sus almas (la más importante); el término *camaquen* sirve para designar también el “alma” o “lo que anima” y sostiene al conjunto del grupo social y —por extensión— a los ídolos o *mallquis* en los que se alojaba. Sólo en la medida de que este *camaquen* no desaparezca, el grupo social como tal, tendrá garantizada su existencia. Los mismos documentos de idolatrías dan además un dato revelador: quien tenía una relación privilegiada con este *camaquen* (fuerza vital del grupo, a la vez que “ídolo”) era el kuraka (Duviols 1978: 133 y ss.), inclusive podía eventualmente servir él de envoltura material de esta fuerza; el *kuraka* de Hacas, llamado Hacas Puma; por ejemplo:

“Quedaba en otra éxtasis y desía que el camaquen del ydolo Guaman Cama Ratacuca que el alma del dho. malqui bajaba a su corazón”. (Duviols; 1978: 134)<sup>1</sup>.

---

1. La cita corresponde a un párrafo del proceso de idolatrías instruido por Bernardo de Noboa en Alto Pativilca, entre 1656 y 1663. Ayllu Hacas, f. 9.

Podría sugerirse el carácter pan-andino que estos conceptos y categorías tenían. Así por lo menos surgiría del análisis de otros documentos tempranos del siglo XVI, para la provincia de Cajamarca.

Si *camac* es la divinidad o *huaca* que posee e insufla una fuerza eficaz, animadora y *camaynin* o *camaquen* es la potencia en sí, el receptor en uno de los casos es el conjunto de los integrantes o componentes de un grupo étnico; pero ello ocurre a través de un mediador: el *kuraka*, quien sería así, el *camasca* por excelencia del grupo. Sería visualizado entonces como el encargo de asegurar la continuidad del flujo de esa energía vitalizadora; el que vela por la continuidad del grupo en tanto tal. Ello requeriría una categoría especial para quien está en contacto con lo sagrado e intermedia entre un campo y otro, asegurándolo. Intentaré analizar aquí las manifestaciones concretas que asumiría una relación como la propuesta, en que el *kuraka* aparecerá como partícipe de la potencia de la divinidad o huaca. ¿Qué hacía un *kuraka* para ser reconocido como *camasca*?<sup>2</sup>.

La base de esta identificación me parece que se halla en el uso, por parte de los *kurakas*, de una serie de objetos constituidos en distintivos del cargo, así como la realización de ciertos rituales encaminados a reforzar la representación de que este era una “imagen” de la divinidad.

Un expediente, fechado en 1587, en la provincia de Cajamarca<sup>3</sup>, servirá de base para el análisis de este problema. El documento es una probanza presentada por don Sebastián Ninalingon, a la fecha, *kuraka* de la pachaca de Cuizmango o Cuzmango, que pertenecía a la guaranga del mismo nombre y consta además de una serie de otros documentos probatorios y relaciones de servicios prestados a la corona por Ninalingon, quien inicialmente sólo solicitaba ciertos privilegios para él y sus hermanos y, a lo largo del documento va solicitando y obteniendo sucesivamente el *kurakazgo* de la guaranga y, después, el de la totalidad de las 7 guarangas que componían lo que Espinoza Soriano ha denominado Reino de Cuismancu (vid. Espinoza 1973). Según este

---

2. Taylor sugiere la posibilidad de incorporar *camayoc*, habitualmente traducido por “encargo de”, como otra forma de “poseedor” de *camaynin*, es decir un *camasca*. Así, se podría pensar en los *kurakas* como *camayockuna* de sus *huacas*.

3. AGI Lima 128, año 1587. Debo agradecer a la Sra. María Rostworowski de Diez Canseco, quien, gentilmente, me facilitó su propia versión paleográfica de este documento.

documento, en 1568, fue posesionado un nuevo *kuraka* de las siete guarangas y se siguió el siguiente ritual; bajo órdenes del oidor quien:

...mandó traer un duo y en el mando sentar al dicho don Alonso Chuplingon y después de sentado mandó a los dichos principales que presentes estaban muchasen al dicho don Alonso Chuplingon en señal de su señor y Caçique los cuales en cumplimiento dello cada uno de los dichos principales en cumplimiento dello cada uno de los dichos principales llegaron al dicho don Alonso Chuplingon estando sentado en el dicho duo lo mucharon en reconocimiento y señal de su caçique... (AGI; Lima 128, año 1587, s/n foja).

De tan somera descripción de un ritual de posesión se destacan, sin embargo, dos detalles importantes: el primero de ellos es que el *kuraka* era *muchado*; el segundo es que, después de que don Alonso Chuplingon se ha sentado en su tiana<sup>4</sup>, recibe la señal de reconocimiento o *mocha*.

Todas nuestras informaciones coinciden en el hecho de que sólo se mochaba lo que era considerado sagrado; Guaman Poma da una amplia lista de lo que se *mochaba*:

De como dio los *Yngas* modo y orden y sacrificio a los yndios para *muchar* (adorar) al sol y a la luna y a las estrellas y *uacas* y piedras y peñas y lagunas y otras cosas. Y a los que no lo hazían luego lo mandaua matar y consumir toda su generación de ellos... (Guaman Poma 1980, I: 239).

Mochar implica básicamente adorar, extendiéndose su significado a “idolatría” y “adoratorio”.

*Huacca muchana*. Lugar de ydolos. adoratorio

*Huacca muchay*. Ydolatría

*Huacca muchak*. Ydolatría. (Gonzalez Holguín; 1952: 165)<sup>5</sup>.

Tanto el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás, como el *Vocabulario de la lengua general*... de González Holguín y el *Arte y Vocabulario*... anónimo de 1586, aportan otros significados a la acción de *mochar*, que no modi-

- 
4. Dúo o dúho es una voz caribe, lo correcto es tiyana o tiana, que era el nombre que recibía el banquillo propio de los *kurakas*. (Guaman Poma; 1980, II: 420 y ss.)
  5. El “Vocabulario...” anónimo de 1586, usa los mismos términos para referirse a “idolatría” (1951: 45).

fican sino complementan el adorar o reverenciar algo sagrado<sup>6</sup>, acto que se constituye en el núcleo del término. Interesa destacar sin embargo, que algunas de las definiciones aportadas por estos primeros lexicógrafos hacen referencia a una identidad, a alguien y no a algo que es adorado; veamos un ejemplo:

*Muchhani, muchhaycuni* o *vpaycuni*. adorar, rogar, reverenciar, honrar o besar las manos.

*Muchapuni*. interceder por otro, o tornar otra vez a rogar

*Muchay cupuni* o *vpaycupuni*. tornarse a sujetar, a dar la obediencia el reñido o alçado, o, pedir perdón al mayor, o reconciliarse con su mayor. o con Dios. (González Holguín; 1952: 246).

Las *huacas* son objeto especial de *mocha*, pero también lo son los *inkas*, divinidades sagradas, intermediarios de una dualidad constante en el mundo andino<sup>7</sup>. Es decir, se *mocha* aquello que es sagrado o considerado como tal. Esta es, entonces, una característica de la que también deberían participar los *kurakas* y que sería necesaria, por otra parte para poder recibir y redistribuir la fuerza vital que alienta al grupo y que fluye de la divinidad.

El segundo elemento del ritual era el uso de una *tiana*. Ya he mencionado que ésta era considerada como una de las “insignias” de las autoridades étnicas. La posesión de este pequeño mueble parece haber sido común a los *kurakas* de distintas regiones<sup>8</sup>, y su uso era permanente, tanto en el interior de las casas como en el exterior de ellas y —con mayor razón— durante las distintas ceremonias, contrastando así con el común de los indios, quienes solían sentarse en el suelo, en posición fetal (Cobo 1964, II: 244 y ss.).

Una primera función de la *tiana*, como asiento sería la de legitimar la aplicación de justicia por parte de la autoridad étnica; en este sentido su significación se extendió inclusive hasta la colonia:

- 
6. “*Mochani, gui*: dar gracias al mayor generalmente  
*Mochani, gui*: adorar o reverenciar al mayor generalmente  
*Mochani, gui*: besar generalmente  
*Mochaspahuñichini, gui*: alcanzar rogando (Sto. Tomás; 1951: 204) Adoración a Dios: *mochana* (id. p. 27).
  7. Ortiz: 1980 a: 41: para el carácter sagrado de los *inkas*, véase también Pease, 1978.
  8. En Ica el *kuraka* de Lurín Ica, don Fernando Anicama testaba en 1561 el cargo en favor de su hermano, dejándole sus cuatros dúhos, así como otras insignias, como trompetas y una camiseta carmesí. Vid. Rostworowski 1977.

Dizen que ci rreñía entre dos alcaldes, lo prendió el pregonero y lo asotaua en público rrollo y hacía traer su aciento el pregonero y hacía otras necedades y chapetones chocarreaua del dicho alcalde y rregidor... (Guaman Poma 1980, II: 415).

¿Hasta dónde se separa “justicia” de intermediación dentro del grupo? Los datos sobre el uso de la *tiana* en lugares públicos mencionan que su poseedor se sienta generalmente en medio o al centro de los participantes en cada ceremonia (Cobo 1964, II: 138 y 244; Pizarro 1978: 241), ocupando así el lugar neutro. Sin embargo, esta función de la *tiana* es secundaria y se deriva del contenido simbólico que posee y a aquello a lo que está asociada. En el pensamiento andino, el sentarse está relacionado al acto de ordenar el mundo o la humanidad y de proporcionar esta fuerza vital, de animar, de la que hemos venido hablando. El mito de Viracocha, relatado por Betanzos inclusive da cuenta del origen del asiento (o tiana) como símbolo del momento en que esta divinidad se sentó para dar origen a una parte de la humanidad:

...y como llegase a un sitio que agora dicen el Tambo de Urcos, que es seis leguas de la ciudad del Cuzco, subiose a un cerro alto y sentóse en lo más alto dél, de donde dicen que mandó que produciesen y saliesen de aquella altura los indios naturales que allí residen el día de hoy. Y porque este Viracocha allí se hubiese sentado, le hicieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca, en la cual guaca, porque se sentó en aquel lugar este Viracocha, pusieron los que la edificaron un escaño de oro fino, y el bulto que en el lugar deste Viracocha pusieron le sentaron en este escaño... (Betanzos 1968: 11).

Una divinidad menor, local, la pacarina de los indios huaris de la pachaca de Urcon, llamada *Llásac* realiza un ciclo mítico similar al de Viracocha:

La pacarina y origen destos de quien se jataban proceder, es *Llásac*, su huaca: finjen que viniendo por la Cordillera llegó a descansar a un alto cerro llamado Choque Cayan; y éste, después de haber tenido los hijos que díremos se convirtió en piedra”. (Hernández Príncipe 1923: 55).

La divinidad que sin embargo, tiene estrechamente asociada a su imagen el uso de asientos es Huari; algunas versiones recogidas sobre su culto en el s. XVII, aseveran lo siguiente:

Huari no comía pero exigía que le hicieran sacrificios en las casas, en las chacras y, especialmente, sobre unos altares situados arriba de los pueblos, ante un *asiento de piedra* en el que el dios venía a sentarse. (Duvols 1973: 156; subrayado mío)

... tenía un gran asiento de piedra para que asentase... y allí en la cancha donde el Guari se sienta le achen la ofrenda y sacrificio para que la reciva. (Testimonio presentado al extirpador de idolatrías en Pimachi [Acas] 1656; en Duviols 1973: 165).

En este caso el uso de asientos es una característica –bastante importante a juzgar por la frecuencia con que se menciona– que distingue a Huari, quien es una de las divinidades “creadoras” (ordenadoras sería mejor) del Universo y un héroe cultural que se caracteriza precisamente por introducir el orden, fundamentalmente en la agricultura (Duviols 1973: 156 y ss.). El uso del asiento para representar a un ser sagrado o divino es tan importante aún, que son varias las representaciones del “Tío”, dueño de las minas y señor del *Ukhu Pacha*, en el interior de las minas bolivianas actuales<sup>9</sup>, en que este está sentado sobre un pequeño escaño, al igual que Huari.

Y es precisamente este símbolo, el asiento, cuya posesión cotidiana y permanente caracteriza al *kuraka*. Se entiende ahora por qué es después de que éste se ha sentado en la tiana que recibe la mocha de parte de los demás principales; en ese momento es un ser sagrado, comunicado directamente con la divinidad, de quien usa uno de sus objetos primordiales que representa el momento mismo de ordenar el universo: la *tiana*.

El mismo documento citado (AGI, Lima 128, año 1587) menciona otros objetos, considerados propios del *kuraka* o de una élite gobernante, aunque debe agregarse que en su mayoría son también accesorios ampliamente difundidos en otras regiones andinas y de uso por parte de los *kurakas* locales. Nos referimos al uso de andas y trompetas, la ropa fina de cumbí y las plumas. Todos estos objetos tienen una característica en común, son considerados, al igual que la *tiana*, partícipes en cierta medida de lo sagrado, dado que están en estrecho contacto con aquello que es sagrado por definición, la divinidad, las *huacas*.

Por razones de espacio y tiempo sólo mencionaré aquí el uso cotidiano que los *kurakas* hacían de estos objetos, así como su utilización permanente por parte de las *huacas*.

---

9. Comunicación personal de Tristán Platt; quien tiene la interesante hipótesis de que el “tío” representa precisamente a Huari, también señor del *Ukhu Pacha* y del subsuelo interior. Las descripciones de la figura del “tío”, así como de su ropaje corresponden a ciertas características del dios Huari, ajenas por completo a la iconografía cristiana.

El kuraka de Cajamarca, en ocasiones que visitaba los pueblos bajo su jurisdicción, lo hacía en andas; acompañado de su mujer principal:

...quando el dicho don Pedro [Angasnapon, kuraka principal de Cajamarca] yba a sus pueblos que llevaba consigo a la dicha Cosa Vanunchipac su mujer la llevaban en una amaca con muchas trompetas... (f. 7v).

Este instrumento, tanto de cobre como de caracol, está íntimamente ligado al culto a las *huacas*, inclusive hasta el siglo XVII, formando parte de todo el ceremonial que las rodeaba y a los distintos rituales; no son, usadas en ningún caso, sólo para dar mayor boato a una pompa desprovista de significación. Arriaga llamó la atención de los extirpadores de idolatrías sobre el uso de estas trompetas:

Ni tampoco se reparaba en que tuviesen varios instrumentos con que se convocaban para las fiestas de sus huacas, o las festejaban, como son muchas trompetas de cobre o de plata, muy antiguas y de diferente figura y forma que las nuestras (Arriaga 1968: 222).

Albornoz, Hernández Príncipe y el mismo Arriaga, abundan en información sobre trompetas encontradas junto a las huacas destruidas por ellos. Permitían convocar a la gente a la realización de las ceremonias así como anunciar los sacrificios (vid. Hernández Príncipe 1923: 66). No estoy en condiciones de indicar a qué están asociadas las trompetas en el mundo andino, pero sí está claro que su uso preferencial era ceremonial y estaba íntimamente ligado al culto a las huacas. La relación de estas divinidades (huacas) con las andas o hamacas es también bastante conocida; Cristóbal de Albornoz relata que:

... las (huacas) que podían ser llevadas a las fiestas que se hacían en el Cuzco, se llevaban en andas, aunque fuese de las provincias de Quito y Pasto, en especial las que dezían que hablaban. (Albornoz; 1967: 35).

Un mito de los relatos de Avila en Huarochirí menciona igualmente esta relación; es cuando Inca Túpac Yupanquí llama a todas las huacas al Cuzco y ellas acuden:

También Pachacamac cumplió; hizo que lo llevaran en un anda. Y como él, de los pueblos de todas partes del Tahuantinsuyu, cargados en andas se pusieron en camino, los huacas. Y así, cuando ya todos habían llegado a la Plaza Aucaypata (del Cuzco), vieron que Pariacaca no llegaba aún. 'Creo que no voy a ir ¿o voy?', hablaba Pariacaca; no se decidía.



Por fin llamó a su hijo Macahuisa: 'Anda tú; anda a escuchar', le ordenó.

Macahuisa llegó; se sentó muy al extremo de la concurrencia, sobre sus andas, que tenían el nombre de 'chicsirimpa'. (Avila 1966: 130 y ss.).

Cabría preguntarse si el uso que hacían los kurakas de las andas sólo se explica como distintivo social indicando la jerarquía de aquel que disfruta este "privilegio"<sup>10</sup>. En todo caso, tanto las huacas como los jefes étnicos estarían disfrutando de un mismo privilegio, siendo partícipes de una jerarquía similar dentro de una estructura socio-religiosa; no intentaré discutir si el uso de este medio de transporte es más propio a uno u a otro; o los matices que adquiere según los contextos en los que se produce. Lo que destaca es que ambos son cargados; tienen igual acceso a este privilegio así como están ambos acompañados de trompetas, así como ambos son mochados y como uno y otro ordenan y mantienen un equilibrio, ya sea en un contexto cósmico o social, representado a través del uso en común de la tiana y lo que ella simboliza.

Aunque saliéndome del contexto del documento utilizado hasta ahora, quisiera señalar un último dato que me parece esclarecedor con relación a lo que hasta aquí he intentado mostrar, es con relación al nombre de los kurakas. Arriaga menciona como un acto idólatrico más, el uso de nombres de huacas:

...y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas, y suelen hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre... (Arriaga 1968: 215).

La noción de persona y la categoría del "yo" en sociedades que, como la andina, estaban basadas en la reciprocidad y la redistribución, es por completo diferente a la europea. En aquellas sociedades el nombre juega un papel preciso dentro de la configuración del grupo y se considera a su poseedor como partícipe de las características del prototipo a quien representa; esto:

Se comprende perfectamente, sobre todo en aquellas sociedades en que los rituales contractuales y económicos se practican entre hombres, aunque estos sean la encarnación enmascarada, con frecuencia carismática

---

10. Es una de las funciones que le atribuye Guamán Poma, pero sin explicitar otras. Guamán Poma 1980, I: 312-317.

y poseída del espíritu de quién lleva el nombre y por tanto estos sólo actúan en cuanto representantes de los espíritus (58), en cuyo caso los cambios y contratos obligan no sólo a los hombres y a las cosas, sino también a los seres sagrados a los que están más o menos asociados. (Mauss 1971: II parte; 173).

Esta cita de Mauss es, me parece, clarificadora, con relación a la calidad de *camasca* o *camayoc* que los kurakas guardan con relación a la divinidad. Puesto que plantea que el nombre de una divinidad, usado por el hombre permite a éste asumir su representación bajo la condición de un “poseído” por ella. Situación evidentemente similar a la tratada aquí.

Resumiendo, encontramos que un kuraka, como el de Cajamarca, usaba (cuando menos hasta el siglo XVI) una serie de distintivos de su rango que estaban estrechamente asociados con la divinidad y que por este contacto poseían el carácter de sagrados. Además, el kuraka en sí (aunque pienso que es sólo a partir del cargo y no de la persona) era percibido como sagrado; esto permite una asociación entre divinidad y autoridad étnica, siendo la relación planteada entre ambos la de un *camasca* de esa fuerza animadora, ordenadora y sustentadora.

Por otra parte, me parece que hay un esfuerzo —constante y consciente— de parte de los kurakas de remarcar esa cualidad, que es la que lo lleva a rodearse de objetos que no sólo recuerdan esta relación sino que —a su vez— la soportan y facilitan. Si el individuo que ostenta el cargo jerárquico de kuraka se viera despojado de estas “insignias” creo que perdería así mismo su carácter de partícipe de la divinidad; un ejemplo significativo de esa situación lo da el cronista Santa Cruz Pachacuti al relatar la prisión de Huáscar a manos de Quisquis y Callcuchimac; el Inca ya no está en su tribunal y trono (¿el Ushnu?), ha perdido una insignia, tal vez la principal, y puede ser insultado y golpeado puesto que ya no tiene autoridad (Santa Cruz Pachacuti 1968: 317).

Las ideas desarrolladas en este trabajo obligan, sin embargo, a replantear nuevamente algunas consideraciones sobre la institución del kurakazgo, tales como los orígenes de su legitimidad y las bases de su autoridad, así como las posibles relaciones entre “sistemas” de huacas y un “sistema” de kurakas; de hecho ignoramos si era sólo el kuraka principal quien asumía este papel de *camasca* sagrado, ¿qué pasaba con los demás dirigentes étnicos? ¿cómo se operaba el paso entre una situación de no sacralidad a otra en que se es parte de lo sagrado? ¿Qué huacas o divinidades eran las homologadas? ¿Lo eran sólo

la Pacarina, el héroe mítico fundador, un héroe cultural posterior, o la divinidad máxima de un panteón local? ¿Cuál era la imagen concreta asumida por el kuraka, una “máscara de la divinidad”? Estas y otras muchas preguntas quedan planteadas para posteriores análisis.

## BIBLIOGRAFIA

### A.— DOCUMENTOS

1. Archivo General de Indias.  
AGI Lima 128, año 1587

### B.— IMPRESOS

ALBORNOZ, Cristóbal de

- [158?] 1967 *“Instrucción para describir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”*; journal de la société des Americanistes, T. LVI-1, ver Duviols; 1967.

ANONIMO

- [1586] 1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua...* U.N.M.S.M., Lima.

ARRIAGA, Pablo José de

- [1621] 1968 *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 109, Madrid.

AVILA, Francisco de

- [1598?] 1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*; Trad. de J.M. Arguedas, IEP, Lima.

BETANZOS, Juan de

- [1551] 1968 *Suma y narración de los Incas...*; Biblioteca de Autores Españoles, T. 109, Madrid.

COBO, Bernabé

- [1653] 1964 *Historia del Nuevo Mundo*; Biblioteca de Autores Españoles, T. 91-92, Madrid.

- COCK, Guillermo y DOYLE, Mary  
1979 “Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao”; *Historia y Cultura* No. 12, Lima
- DUVIOLS, Pierre.  
1967 “Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas...”; *Journal de la Societé des Americanistes*; T. LVI-1 (7-39) París.
- 1973 “Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad”; *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX; pp. 153-191; Lima.
- 1978 “Camaquen, upani: un concept animiste des anciens peruvians”. *Amerikanistische Studien* vol. 20; tomo I, pp. 132-144; St. Augustin, RFA.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1973 “La pachaca de Puchu en el Reino de Cuismancu, siglos XV y XVI”; *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. II No. 1 (35-75) Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
[1609] 1967 *Comentarios reales de los Incas*; 4 vól. 2a. ed. eds. de Cultura Popular, Lima.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego  
[1608] 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...* U.N.M. S.M., Lima.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
[1613] 1980 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, edición, estudios preliminares y notas de John V. Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI, México.
- HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo  
[1622] 1923 “Mitología Andina”; *Inca* No. 1 (23-49), Lima.
- MAUSS, Marcel  
1971 “Ensayo sobre dones. Motivo y forma del cambio en las so-

ciudades primitivas” en *Sociología y Antropología*, II parte, Ed. Tecnos, Madrid.

MILLONES S.G., Luis

1977 “Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la sierra central”. *Cuadernos del Conup*, No. 24-25 (73-87), Lima.

ORTIZ, Alejandro

1980 (a) *Huarochiría, 400 años después*. Univ. Católica del Perú, Lima.

1980 (b) “El dualismo religioso en el Antiguo Perú”. *Historia del Perú*, T. III, ed. Mejía Baca, Lima. (9-72).

PEASE, Franklin

1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*; IEP, Lima.

PIZARRO, Pedro

[1571]1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*; Univ. Católica del Perú, Lima.

ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO, María

1961 *Curacas y sucesiones*. Costa Norte. Lima, imp. Minerva.

1976 “Reflexiones sobre la reciprocidad andina”; *Revista del Museo Nacional*, T. XLII: 341-354, Lima.

1977 “La estratificación social y el Hatum Curaca en el mundo andino”, *Histórica*, vol. I, No. 2; (244-286), Lima.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Juan de

[1613] 1968 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 209, Madrid.

SANTO TOMAS, fr. Domingo de

[1560] 1951 *Lexicón*, ed. Facsimilar, U.N.M.S.M., Lima.

TAYLOR, Gerald

1974-76

“*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri”; *Journal de la Société des Americanistes*, T.

TAYLOR, Gerald

1974-76

“*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri”; *Journal de la Société des Americanistes*, T. LXIII, Paris.