

INTERRELACIONES Y PERCEPCIONES COSMICAS ANDINAS:
REGULATORIAS O DE CONTROL?*

Richard P. Schaedel

University of Texas-Austin

He vivido a través de un período de re-examinación intensa de proposiciones básicas referentes al hombre andino y uno en el cual, en años recientes, ha dado un giro poderoso en dirección de la comprensión de la percepción que el hombre andino tiene de si mismo. Incursioné, a través de mis estudios, en la tradición de las aproximaciones fenomenológicas al hombre andino, en su mayoría extrapoladas por exageraciones hiperbólicas de los nobles informantes incas que intentaron impresionar a los conquistadores españoles con la imagen ideal de un autoritarismo heliocéntrico. Aunque uno vea el experimento estadual incaico en su forma comunitarista (socialista) o ese más fascista de orientación estatal totalitarista, y aún aquel comparable a un benevolente despotismo a la manera de Phillip Ainsworth Means, no existe forma de evadir el hecho que los incas proyectaron la imagen de una sociedad totalmente autoritaria.

Gracias a la investigación etnohistórica hecha por Murra, Wachtel, Zuidema, Rostrowoski y Duviols, pero sobretudo, por la vida y obra de José María Arguedas toda esta imagen cambió en los tres últimos decenios. Todo

* Traducción de Guillermo Delgado-P. Departamento de Sociología y Antropología, Gustavus Adolphus College, St. Peter, Minnesota 56082-99891.

aquello aceptado como axiomático sobre los incas, desde Prescott o Markham, devino materia reponderable y ubicado bajo severo escrutinio. El presente trabajo se concentra en algunos de los duraderos aspectos cognoscitivos de la cultura andina. Para ubicar en perspectiva la magnitud del cambio en la discusión sobre la visión del mundo del hombre andino será menester recapitular en forma resumida la historia de los estudios cognoscitivos andinos.

Las investigaciones primarias de las ciencias sociales sobre los Andes, de las últimas décadas del siglo XIX (comenzando con Prescott, Tschudi, Larrabure y Unanue y Markham interalia), se concentraron en la identificación y elucidación de la naturaleza de las instituciones andinas. Estas investigaciones se preocuparon accidentalmente de las formas cognoscitivas andinas. En esta dirección, solamente Tschudi (1891) nos guió probando los significados implícitos de los conceptos andinos derivados de sus estudios lingüísticos.

Luego siguieron 65 años de investigación sociológica, de naturaleza histórica y compilatoria, basada en las crónicas españolas, y una que otra fuente etnohistórica lo suficientemente accesible. Aunque hoy superadas, durante ese período se produjeron las ya clásicas síntesis de Markham (1910), Karsten (1943), Baudin (1928; 1942), Means (1931), Cunow (1937) y Metraux (1960). Todas ellas intentaban presentar una interpretación distinta de la civilización incaica hasta que Rowe (1946) escribió un artículo sobre los Incas que fue un hito. En dicho artículo, Rowe combinaba en una síntesis objetiva sus talentos antropológicos e históricos.

Solamente en el período que va desde 1945 a 1965 comenzó a investigarse rigurosamente (trabajo de campo en etnografía) en antropología. Luis Valcárcel y Jorge Muelle formaron un grupo de los primeros etnógrafos peruanos, entre ellos: Oscar Núñez del Prado, Gabriel Escobar Moscoso, José y Rosalía Matos Mar y Fernando Fuenzalida. Los primeros etnógrafos estadounidenses que trabajaron en los Andes fueron Gillin, Mishkin, LaBarre y Tschopik. La aproximación fenomenológica del historiador-sociólogo para estos investigadores brindó las bases al hecho empírico y se dio el intento de ver, en el hombre rural andino contemporáneo, la continuidad de la sintetizada tradición Inca.

Se había prestado poca atención al proceso y la temática cognoscitiva, sobretodo en términos de elucidar la percepción que el hombre andino tiene de si mismo y de sus instituciones. Escobar, en un informe sumario de un sondeo antropológico de la población indígena en siete departamentos del sur

del Perú (escrito en 1959 y publicado para distribución general en 1967), refleja la orientación ecléctica de la etnografía escrita hasta entonces, haciendo un excelente resumen del “estado de cosas” respecto a la cognición quechua. Para mérito de Escobar está su reconocimiento de la nueva dirección que la investigación sobre el hombre andino ya estaba tomando al citar, como relevantes para el entendimiento de la epistemología quechua, las primeras publicaciones de José María Arguedas.

La aproximación sociológica-histórica, sin embargo, produjo ciertamente algunas rupturas. Tello (1923) mostró un respeto único por los nuevos tipos de fuentes; pues al publicar la obra de Hernández Príncipe, para apoyar su investigación diacrónica pionera en la interpretación prehispánica de la iconografía/cosmología andinas, revelaba la visión del mundo del hombre andino utilizando, además, un sinfín de mitos andinos, y también de la sur-america tropical. En términos de la disponibilidad de nuevos y significativos documentos, dos fuentes oscurecieron todo lo demás: 1) El documento transcrito de Avila titulado *Hombres y Dioses de Huarochiri* (aunque conocido y traducido fragmentariamente por Markham) fue traducido al alemán en 1939 por Trimbom. Este documento es el más completo y virtualmente el único que trata del sistema de creencias del hombre andino escrito en lengua nativa; Paul Rivet se dio a la tarea de publicar en facsímil la obra manuscrita de Guamán Poma de Ayala (1936) cuyo quechua había sido traducido deficientemente por Posnansky y Bustíos y, recién, adecuadamente trabajada por Urioste en 1980 (con los comentarios anotados hechos por Murra y Adorno).

LaBarre, de entre todos los del grupo pionero de trabajadores de campo en la región andina, enfatizó el enfoque de “cultura y personalidad” de los antropólogos de su tiempo (al final de los 30 y mediados de los 40) interpretando los datos recogidos en el campo y sus investigaciones de biblioteca sobre la comunidad aymara parlante. A él le debemos el empleo del prefijo cognoscitivo “etno” que ligó a los varios aspectos de la cultura aymara en cuanto percibida por el pueblo (en 1946). Quince años después LaBarre elaboró los datos de su cosecha, junto a los datos frescos de Tschopik, en una proclama de “visión del mundo” que también fue una novedad (aunque inadecuada en su formulación) (LaBarre 1966).

Otra investigación orientada psicológicamente en el área nor central de los Andes peruanos había sido efectuada por el antropólogo Jacob Fried, (1962) y por un equipo de psicólogos Sullivanianos invitados por Alan Holmberg, entonces director del Proyecto Vicos, para realizar un estudio

experimental utilizando entrevistas clínicas y exámenes de proyección al final de los años cincuenta. El ensayo doctoral de Ralph Klein (1963), único resultado documentado de ese grupo de estudio, se concentró en el estudio de la construcción de una "auto-imagen" que Klein (al menos en el título) generalizó, para el hombre andino, en base a la comunidad de quechua parlantes de Vicos en el Callejón de Huaylas. La conclusión de Klein, de que los campesinos andinos entrevistados demostraban una remarcada "baja" autoestima era difícilmente sorprendente y pudo haberse extendido probablemente, a la mayoría de los campesinos que vivían en condiciones de servidumbre de hacienda en la que se encontraban los vicosinos en 1958 y también con anterioridad.

Las limitaciones aquí acentuadas, de las pruebas de proyección aplicadas a sociedades preágrafas, fueron sustanciadas aún más en los resultados analizados por Klein. Sus datos de entrevistas, sin embargo, pudieron utilizarse para fundamentar un armazón cognoscitivo que, posteriormente, varios etnógrafos desarrollarían en los años setenta. Que yo sepa, William Carter fue el único otro investigador que utilizó pruebas de proyección muestreando a la población indígena de los Andes. Aunque anunciadas, sus conclusiones nunca fueron publicadas (para referencia véase a Plummer que presentó los datos de Carter en el Congreso Internacional de Americanistas realizado en España en 1964).

Entre los investigadores andinos el interés en la aproximación cognoscitiva, limitada al análisis de "concepto" tipo el estilo de Tschudi, continuó hasta los años sesenta reflejándose en la producción de Luis Valcárcel. El análisis del tipo "concepto" consiste básicamente en tomar un término nativo quechua que simbolice una relación abstracta y luego desarrollar su significado en términos de la fenomenología. Algunos psicólogos y psiquiatras peruanos estuvieron atraídos por la aproximación psicoantropológica (p.e. Fernando Cabieses Molina, H. Rotondo y Carlos Alberto Seguin), y había un creciente interés en el valor de la psicoterapia indígena entre especialistas peruanos y bolivianos desde aquella época hasta hoy aunque, todavía, las conclusiones sólo pueden verse a manera de datos invalorable aún no analizados.

Mientras en los Estados Unidos, en la década de los cincuenta, se desarrollaba un movimiento de pensamiento llamado "antropología cognoscitiva" a través de los trabajos estimulantes de Lounsbury, Goodenough y Conklin entre otros; José María Arguedas comenzó a escribir sobre folklore (1955; 1961) y antropología social (1964) y, tanto a través de su vida personal

como de sus escritos de propia inspiración invirtió el enfoque de los estudios andinos —de lo fenomenológico a lo ideacional [o mental]— (el mismo tipo de revolución paradigmática que los antropólogos cognoscitivos estaban elaborando en la antropología estadounidense).

Arguedas, primero a través de sus novelas y artículos ocasionales que versaban sobre folklore y, después, a través de sus escritos antropológicos, engendró un movimiento que entendía y estudiaba al habitante de los Andes a través de su propio testimonio/lenguaje y auto-percepción, su relación con la sociedad y el cosmos tal como los percibían y articulaban en sus estimaciones. La vida trágica-heroica de Arguedas misma es un monumento a la incompatibilidad de simultáneamente vivir y participar (mental y físicamente) en dos visiones del mundo/estilos de vida en conflicto.

La tendencia de distanciarse de las aproximaciones convencionales en la investigación antropológica del desarrollo lanzada por Arguedas, al comenzar los años sesenta, se vio reforzada por el énfasis en el uso de las nuevas fuentes etnohistóricas de Murra¹. Estas fuentes deberían utilizarse concertadamente con una reevaluación de los bien versados cronistas con la perspectiva de elucidar las características únicas que pudieran identificarse como principios implícitos de la estructura andina social y económica. Dos de esos básicos principios ordenadores interrelacionados son la complementaridad vertical y la reciprocidad (Wachtel 1973; D. Núñez del Prado 1972). A pesar de tratar de evitar deliberadamente enfatizar la superestructura ideológica, el enfoque de Murra, sobre la naturaleza *sui generis* del hombre andino, (Murra 1970) condujo inevitablemente, a varios jóvenes andeanistas, a buscar las justificaciones mentales de esos principios en el campo.

Casi simultáneamente, desde una perspectiva estructuralista, Zuidema comenzó una línea de investigación en la que propone relacionar, publicando *The ceque system of Cuzco* (1964), la poca entendida organización social y de parentesco incas con el ritual y el calendario. En años posteriores, en Ayacucho e Illinois, condujo a sus alumnos hacia la etnografía contemporánea

1. Aunque es accidental a este artículo, pero digno de observar, este movimiento engendró un final entre las tendencias fenomenológicas de la investigación antropológica peruana que, en el campo aplicado, derivó en programas de "integración" patrocinados por el gobierno (fundados, entonces, en la predicción de que las culturas indígenas serían gradualmente sometidas a la cultura criolla, que retenía alrededor de un 90% del catolicismo español con lo básico de la cultura occidental) (Ortiz 1963).

estudiando los sistemas de significados y la cosmología. Así, al terminar el decenio de los sesenta, la convergencia de “nuevas direcciones” en la investigación andina reforzó la transformación paradigmática implícita en la teoría sobre el hombre andino que Arguedas pensara. Desde entonces el nuevo énfasis devino la elucidación del proceso cognoscitivo del pueblo andino, ya sea a través de la referencia a fuentes etnohistóricas, el interés revitalizado en *Hombres y Dioses de Huarochiri*, las referencias al mito y el ritual en Guamán Poma de Ayala, o la búsqueda del significado de los rituales cíclicos en la etnografía contemporánea tal como ejemplifican indistintamente B.J. Isbell, Bastien, Gow, Platt y Urton.

Dos volúmenes compilados de estas investigaciones recientes aparecieron en el volumen IV del Congreso de Americanistas de París (Isbell 1978), y una edición especial compilada por Murra y Wachtel (1978) en *Annales* también de París. En 1977, Millones y yo (en la Universidad de Texas, Austin) intentamos encausar el clímax engendrado en ese decenio productivo organizando un seminario semestral que intitulamos originalmente *La Experiencia Andina* (cuyas contribuciones resumidas subsecuentemente las publicamos [Austin] en el primer número de *Andean Perspectives* y en Millones (1979). Desde entonces, Joseph Bastien y yo organizamos simposiums en los Congresos de Americanistas en Vancouver (1979), Manchester (1982), y Bogotá (1985) con la intención de proseguir en la investigación la continuación de un enfoque de la cognición del hombre andino.

A través de aquellas y posteriores contribuciones ocasionales en reuniones anuales de andeanistas, la investigación del proceso cognoscitivo andino continúa acumulándose. Un aspecto que sin embargo preocupa, entre la ingente cantidad de datos nuevos es la heterogeneidad y, algunas veces, la naturaleza contradictoria de las generalizaciones cuando se las hace. En vez de contribuir a la diseminación informativa es apropiado, ahora, cuestionar las generalizaciones que uno puede legítimamente presentar a este estado de cosas. ¿Hemos logrado consenso sobre algunas proposiciones panandinas? ¿Qué nivel de generalizaciones podemos aceptar en términos de parámetros étnicos compartidos?

En este trabajo condensaré una serie de alegatos referentes a la noción de jerarquía del hombre andino, el cómo ha sido interpretado en el esfuerzo de clarificar el ya bastante debatido tema de si la noción de jerarquía estuvo o no profundamente inmiscuido en la visión del mundo andino (espacial y temporalmente); o si era un concepto emergente relativamente reciente, for-

mulado por el estado inca, como una transformación (Wachtel lo llama de “mutación total”) de un universo esencialmente andino de recursos y fuerzas balanceadas y opuestas pero iguales.

Uno podría decir que el archipiélago (es decir, el modelo de complementaridad ecológica de Murra) físicamente se convierte en un archipiélago estructural cuyos elementos constituyen la servidumbre personal del Inca. Entendemos, al mismo tiempo, la naturaleza autóctona del estado Inca: las antiguas estructuras enteramente enraizadas en tierra andina se reutilizan a través de una praxis (aquella del Inca y su grupo étnico) *para producir una nueva estructura a costa de una mutación total*. De esto (vienen) los nuevos problemas (es decir, para el estado inca): ¿acaso la lógica del sistema estatal, *a pesar de las máscaras ideológicas*, no entra en conflicto con el principio de reciprocidad que continúa definiendo el ayllu?” (Wachtel 1973:77) (el subrayado es mio).

La evidencia de los quechua parlantes de los Andes

• La conceptualización del poder como un determinante jerárquico es la aproximación utilizada por Earls (1973) quien, en un artículo publicado en el volumen sobre la ideología andina compilado por Ossio, articula la interpretación convencional sobre la jerarquía como una proyección de la autoridad cosmológica sobre el mundo humano tal como esboza Santa Cruz Pachakuti en la “mandala” [bosquejo mural, placa] de Qoricancha (fig. 4). Earls afirma: “Me propongo utilizar datos quechuas actuales sobre la mitología y la religión para establecer una jerarquía indígena de cuatro grados de categorías al interior de la superestructura, el ilustrar las “correspondencias” en las áreas de estructura e infraestructura. “(Earls 1973:397)². Zuidema y Quispe (1961) desarrollaron la noción de jerarquía de la cual Earls se descolgó en términos de líneas gerontocráticas. Zuidema, en 1973, en su artículo sobre etnicidad brinda una formulación explícita a la idea de Earls de que la sociedad andina fue, y presumiblemente se encuentra, bajo la fuerte influencia del ordenamiento jerárquico que aún da cuenta de su sometimiento después de cuatro siglos de dominio europeo y criollo.

2. Earls elabora aún más su deuda con Zuidema en la interpretación de la “mandala”. “En ella básicamente se proporciona contenido a un modelo descubierto por Zuidema en sus estudios de parentesco prehispánico y estructura religiosa. Este modelo, cuya representación puede verse en la figura 1, y cuyo derecho reclama Zuidema (Zuidema y Quispe 1968:27) como un básico principio unitario funda una diversidad de formas estructurales (Zuidema 1965, Zuidema y Quispe 1968: 24-5). Tal como demostraron estos autores, el modelo es aún parte de la estructura conceptual quechua del siglo XX.”(Earls 1973:397).

Dos citas serán suficientes:

“Me parece que debemos buscar conceptos indígenas de etnicidad relacionados con sus conceptos de organización política así como también otros basados en la conquista”. (Zuidema 1973:54).

y

“En conclusión, podríamos decir que en la sociedad indígena una relación étnica no solamente era eso sino que, primeramente, lo era también una relación jerárquica. Preexistió a aquella étnica y pudo también sustituirse por ocupantes diferentes no necesariamente en relación étnica”. (Zuidema 1973:56)

La influencia de esta línea de pensamiento que imputa, a la visión del mundo andino un profundo y, presumiblemente, hace tiempo atrincherado, sentido de autoridad ha llegado lejos y ha empujado a la arqueología a buscar las raíces de la formación del estado en tiempos más remotos aún de aquellos que las evidencias materiales o las proyecciones etnohistóricas parecieran garantizar. En razón de esto examinaré lo que Zuidema y Earls refieren como base de su explicación jerárquica. Fundamentalmente, el argumento descansa sobre la interpretación de la “mandala” de Santa Cruz Pachakuti en cuanto representación de la línea de autoridad.

Aunque la “mandala” pertenece a la religión estatal, en la que la codificación, de diferentes entidades cosmológicas y finalmente humanas, se sitúa para sugerir lineamientos de autoridad, el formato básico representa un balanceo o esquema recíproco en el que se acentúa la bilateralidad, en vez de las partes de arriba y abajo en alguna forma de poder u orden descendiente. Tales principios de ordenamiento, tal como puede apreciarse en el diagrama Pachakutiano, refieren la edad y grado de intermediación o aproximación a, o distancia de, la fuente de energía. De esto es posible categorizar dos tipos de entidades cosmológicas “supernaturales” circundantes, o una o más clases de fuerzas terrestres o más inmediatamente “supernaturales” (léase “recursos”).

Ya que tal ordenamiento indica claramente niveles de prioridades en el apaciguamiento de las deidades (fuerzas de la naturaleza), la noción de jerarquía no es tan importante como es la noción de totalidad interrelacionada y, particularmente, la de ambas mitades en presumible igualdad de importancia. Interpretaría yo este esbozo, diciendo que, lo que se enfatiza es la necesidad de balancear los pares opuestos atendiendo recíprocamente a la dualidad. Se atribuye un importante rol a lo que aparece en el mapa cosmográfico como el oval vacío (un tipo de huevo primordial) de Viracocha en cuanto principio

mediador. Este principio mediador puede también considerarse como la base subyacente atribuible al significado del sufijo quechua —*ntin*—. Tom Turino (n.d.), al estudiar los principios fundamentales de la [elaboración] musical indígena andina, extendió este principio a esto que ahora quisiera llamar un principio “modelador”.³

Las conclusiones del Congreso de Americanistas de París sobre el simbolismo andino (Isbell 1978), aunque reflejando significativas divergencias de interpretación, apoyó en un aspecto mi interpretación de la mandala: “Existe un punto de convergencia en las interpretaciones de los diferentes autores relativos a los aspectos dinámicos del dibujo de Pachacuti...Earls y Silverblatt afirmaron que la porción central del dibujo, en la versión del cronista, es el reciclaje de energía para la producción agrícola y social. W.H. Isbell interpreta el centro del dibujo como análogo al eje sintético de la “U” invertida de la plaza de Huacaypata en el Cuzco. He arguido al decir que el eje central es la síntesis de las entidades hombre y mujer en el esquema cosmológico de Pachacuti”. (B.J. Isbell 1978:261).

T. Platt (1976) continuó la iniciativa de Zuidema indagando la cosmovisión andina al seguir las líneas de la orientación estructuralista e intentando elucidar algunos conceptos propuestos por Zuidema y Wachtel en algo que

3. Turino 1986: 655. “El principio final que quiero subrayar en referencia a la cultura musical indígena supone un modelo básico de la organización estética y socioeconómica cognoscitiva andina. Bien se sabe entre andeanistas que los modelos de simetría binaria, de la juxtaposición complementaria de opuestos binarios, se manifiestan corrientemente en la organización de su estética y su simbolismo social (por ejemplo Isbell 1978, Duviols 1973; Albó 1974, Palomino 1984, Baumann 1982, Bastien 1978). Estos modelos emergen en múltiples formas...a menudo suponen la organización de partes simétricas o periferias alrededor de una línea o unidad central marcada. Más aún...para la cultura musical, estos modelos a menudo están organizados y concebidos desde el centro marcado y priorizado hacia fuera o periferie. En el tejido andino...un modelo de diseño prominente muestra una simetría binaria alrededor de un centro, línea, o unidad marcada y, a menudo, micromodelos del mismo diseño se incorporan a lo largo de la estructura simétrica más grande. (véase Bastien 1978:107-109). Franquemont, que estudió por muchos años procesos de diseño en tejido andino del sur y centro del Perú, observó que la concepción indígena concreta de cómo uno teje sigue también el mismo modelo que departe del centro hacia las mitades simétricas. (comunicación personal). “Turino mucho después demostró empíricamente como esto, tanto en el ordenamiento quechua de las cuerdas de charango como en la armonía de las zampoñas aymaras, “se concibe departiendo del centro” (en oposición al concepto occidental de la armonía que se la concibe desde la nota más baja hacia arriba. Turino n.d. 52).

comenzó a ser una aproximación a la visión del mundo andino (aunque el autor recogió sus datos específicamente de grupos quechua parlantes en el sur andino). En un trabajo seminal titulado *Espejos y Maíz* (1976), Platt analiza “temas” de la dualidad, tripartición, y cuadripartición. Dejando de lado el problema de cuán bien los tres “temas” demuestran ser recurrentes en la visión del mundo panandino vistos a través de ojos Machas en el Norte de Potosí (Bolivia), mi propósito es ver cómo Platt desarrolla la noción básica de igualdad para designar la relación de pares homólogos subyacente en el sufijo postpositivo —*ntin* y el morfema *Yanantin* (*ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única*). Esencialmente, Platt concluye en que el trascendente significado añadido al sufijo, sirve para igualar resultando un principio de obligatoriedad al interior de una multitud de relaciones establecidas, en los Andes, en términos de lo que los antropólogos sociales y etnógrafos han identificado en el comportamiento como “reciprocidad” (véanse Alberti y Mayer 1973; y Aguilar 1984 para una crítica lingüística de Platt).

Juan Núñez del Prado (1972 y 1979) desarrolló las implicaciones establecidas por Platt al afirmar que *yanantin*, usado para designar la igualdad de partes participantes, no era un término puramente recíproco, sino que insinuaba la implicación de un principio jerárquico algo así como un “primer inter pares” [primero entre iguales]. “Pero algunas gentes son más iguales que otras”, el equivalente estadounidense que afirma a menudo que “Dios creó a todos los hombres iguales” nos aproxima la inferencia que insinúa J. Núñez del Prado. La justificación de Platt para la jerarquía implícita de *hanansaya* y *hurinsaya* se encuentra en el subcapítulo titulado paradójicamente “*Igualdad jerarquizada*” y descansa ampliamente sobre un pasaje de Matienzo 1967 (citado por Platt 1973:43-4)⁴, aunque también cita a Garcilazo que muestra, más clara y

4. La cita de Garcilazo (1963:28) de su capítulo XVI la transcribimos pertinentemente: “De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad dividida en dos medios que llamaron Hanan Cosco, que como sabes, quiere decir Cosco el alto, y Hurin Cosco, que es Cosco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cosco y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Harin Cosco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Solo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina; y mando que *entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cosco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del*

explícitamente, cómo los incas convirtieron la noción esencialmente dual de reciprocidad, (es decir la complementariedad orgánica entre derecha e izquierda) en una noción de superioridad. Esta conversión permitió que los incas atribuyeran lugares permanentes de autoridad designada sobre pueblos en los cuales los lugares, presumiblemente, rotaban.

En resumen, no estoy en desacuerdo con las posiciones de Platt o J. Núñez del Prado, en que los principios jerárquicos derivaron de los incas que extendieron la ambigüedad de conceptos tales como dualidad y unicidad de cuartos [cuatro suyus]. Lo que pongo en cuestión, no obstante, son sus interpretaciones de que esta jerarquía se encontraba implícita en la sociedad andina sin estado. La evidencia lingüística en quechua para aquellos términos que connotan jerarquía o connotaciones de subordinación/ supraordinación es sorprendentemente débil considerando el hecho que, los incas, tenían un sistema de gobierno imperial altamente sofisticado y complejo. A nuestra instancia Guillermo Delgado (Delgado n.d.) investigó los términos quechuas apropiados para tales conceptos como “autoridad”, “poder”, e incluso términos tan directos como “conquistar”.⁵ La ausencia de la correspondencia entre la imagen visual inca para expresar las relaciones jerárquicas (que podemos advertir en los estilos de las figuras del arte ejecutadas sobre k’eros), y la imagen verbal pudieron esconder el fracaso entre los primeros lingüistas (quechuistas) del Perú al no anotar aquellos términos que muy bien pudieron ser locuciones aproximadas (al estilo de las denominaciones que anotara Guamán Poma para los burócratas oficiales del incario) o, quizás, los conceptos extendían implícitos metafóricos (por ejemplo, el término “provincia” era el mismo que para “halcón”, y sin ir muy lejos la amplia connotación divergente de una sola palabra como es pacha: tierra, universo, tiempo). El muy discutido prefijo

bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, *fuesen como el brazo derecho* y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. *A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio*, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyu y Huri suyu, que es el distrito alto y el bajo”. (el subrayado es mío).

5. Desafortunadamente el espacio no nos permite incluir en este estudio a las sociedades costeñas más complejas, particularmente la muchik parlante del reino de Chimor. Tenemos la intención de publicar un segundo estudio sobre este pueblo confirmando lo que Rostorowski aquí y en otros estudios (1977) afirma implícitamente, que las sociedades de estatura estatal datan antigüedad pre-incaica, hasta quizá de medio milenio.

chawpi (¿es adverbio o pronombre?, ¿denota mitad, casi, medio?) acaso no es otro morfema que ilustra la pesada carga metafórica de la terminología quechua que podría llevar connotación jerárquica. En este sentido el enfoque de Platt y Núñez del Prado sobre *yanantin* (donde el énfasis se encuentra en el sufijo) pudo mejor haberse referido al significado de la raíz yana, que aparentemente lleva la idea de “servir y/o estar subordinado a” (Véase Aguilar 1984). Rostorowski, en un artículo provocativo sobre préstamos quechuas del Muchik (1987: 5-6) argumenta por un caso similar (es decir, aquel de que en quechua no existe palabra para el tipo de supraordinación o subordinación necesarias para diferenciar la clase estratificada de una sociedad). “Es razonable suponer que junto con el aprovechamiento de los conocimientos de los “mochicas”, los incas aprendieron a rodearse de gran lujo y de mayor autoridad y, junto con estas enseñanzas el idioma quechua recibió un aporte lingüístico de cierto número de palabras” (El subrayado es mío). Rostorowski postula que la raíz mochica *maecha*, que significa “adorar” había sido un préstamo quechua que después de conjugarse, añadiendo el sufijo, significa *muchaycuni* [much’aykuni], una palabra en la que ella dice “reconocemos todo un acto de un inferior hacia un superior, un acatamiento de obediencia y es que justamente los curacas y grandes señores hacían”.

Rostorowski especula en otra sección (1987:6) “También existe la posibilidad que los actos de adoración y de veneración habituales a los cusqueños hubieran sufrido una transformación, al seguir el modelo norteño y la adaptación de la nueva voz estaría más de acuerdo con *todo el procedimiento de subordinación empleado*” (el subrayado es mío).

La evidencia de los aymara parlantes

El otro grupo macro-étnico altoandino que nos ofrece abundante evidencia lingüística para sustentar la discusión sobre la antigüedad del concepto jerárquico en el área andina está representado por la dispersa comunidad de aymara parlantes. El mejor cúmulo de testimonios de esta macroetnia proviene de los pueblos Lupaqa y Pacajes entre los que encontramos una detallada información etnohistórica/etnográfica del funcionamiento de una hegemonía dualista más o menos circunscrita entre los dos *scyri* (jefes sobre cada mitad del señorío), y las aproximaciones etnográficas a la visión del mundo aymara (derivadas sobre todo de dos comunidades Pacaje) aunque nadie hubiera intentando hacer un análisis de los términos aymaras conmensurables a los términos quechuas tales como *yanantin* o *pacta* (para algunos esfuerzos pioneros, véanse los trabajos de Hardman, Palacios y Monast).

LaBarre (1966 et passim) en base a un “muestreo del cien por ciento” de cuentos aymaras escribió que estos tienen una sorprendente similaridad psicológica. El también agregó que existe (es cierto, antes de que Murra comenzará sus comentarios de Garcí Diez y las *visitas* a los Lupaqa del siglo XVI) una preciosa aunque pequeña diacronía (información etnohistórica). En seguida citamos algunas deducciones, surgidas de los cuentos, con los comentarios apropiados de su evaluación del etos aymara:....“Este es un mundo hostil, desesperadamente infeliz, violento y traicionero en el que viven los aymaras! y su temperamento— han sido llamados morosos, crueles, vengativos, descontentos, odiosos y esquivos— es consistente con su funesta visión del mundo como se ha demostrado”.

Parafraseando a LaBarre preguntamos: ¿Cuáles son las causas del extraño etos aymara? Sus respuestas dicen que las causas son el ambiente severo y una organización social disfuncional. Tal como escribe LaBarre (1966).

“Lo que fuera la utilidad real de la visión feroz y fanática de los aymara de hoy sobre sus ayllus, está funcionalmente relacionada a sus conflictos matrimoniales, a su truculencia y permanente beligerancia entre ayllus y a su verdadero terror por el hechizo. Junto al desarrollo fantástico de la magia y el curanderismo, concebidos como defensa contra esos males...Aún así, el casi paranoico temor al ataque se proyecta en acuerdo con su propio impulso de atacar a quien fuere extraño a su ayllu”.

Finalmente, LaBarre dice que toda paranoia tiene una causa real externa y última y que estos han determinado ser los accidentes acumulados de la historia política aymara. “Descriptivamente, la antigua estructura política aymara se encontraba emparentada quizá entre la villa amazónica con su permanente guerrilla inter-villa y aquella del estado territorial emergente de los Chibchas de Colombia. “Este estado territorial retuvo harto del absolutismo patriarcal de su congénere del cual, obviamente, se originó y así, el aymara estuvo, en todo caso, *aprehendido entre las estructuras de dos poderes imperiales*. Luego, según nuestra información más temprana sobre ellos, los aymara tuvieron una sociedad autoritaria, estratificada en términos de poder tal como aquellas no difíciles de encontrar entre pueblos de considerable desarrollo agrícola, por ejemplo, los Hopi con quienes los Aymara comparten varios rasgos temperamentales. Pero entre los aymara, los jefes, al parecer tenían tal estilo autocrático que prácticamente eran conducidos poco menos que en andas y como nobles según mencionan algunos documentos de la colonia temprana....otra vez, las ruinas megalíticas de Tiahuanacu responden

a una sociedad teocrática altamente centralizada no distinta de la inca que construyera Cusco y Sacsahuaman. Si los aymara son aprehensivos, habilidosos, sospechosos, violentos, traicioneros y hostiles, una razón puede ser que tal estructura de carácter es, quizá, una respuesta entendible al hecho de haber vivido, *por al menos un milenio, bajo un control económico, militar y religioso rígidamente jerárquico y absolutista*". (el subrayado es mío).

La tesis de LaBarre insiste en que los aymara son poseedores de una estructura jerárquica fuertemente asentada, derivada según él, de remotos antecedentes tiahuanacoides. Tschopik (1951) y Hickman (1963), pero en un grado mucho más extenso Bolton (1973, 1984), y Carter (1972, 1973), se interesaron en explicar la formación de la personalidad aymara concentrándose en la alevosía de su intensa agresividad. Solamente Carter (1966) se refiere al principio del orden jerárquico y, en su extrapolación de los "juegos de símbolos" (1968) se puede deducir un principio gerontocrático como determinante jerárquico (véase Bastien 1976; 1983). En posteriores investigaciones hechas por Bastien en una comunidad mixta de aymaras y quechuas (1973), y Bonilla y Fonseca (1967) en una comunidad exclusivamente aymara, se reveló un concepto de fuerza cosmológica más profundamente metafórica que previamente se había proyectado sobre la comunidad y que Bastien la refiere como una metáfora del cuerpo-montaña.

Bonilla y Fonseca (1967), en un breve pero significativo trabajo de campo entre los aymara de la región boliviana de Jesús de Machaca cerca de Tiahuanacu, ofrecen las bases para una interpretación diacrónica alternativa (a la de LaBarre) sobre los aymara desde su área de estudio, mostrando además similitudes en términos de la metáfora [de Bastien] del cuerpo (uqhuntin) respecto de los conceptos metafóricos qollahuayas (Bastien 1978:49, 189 y gráficos 1, 2 y 3). Albó (1976) ofrece una versión ligeramente alterada de la metáfora del cuerpo en Jesús de Machaca.

En su reconciliación con las fuentes coloniales sobre los Pacajes, Bonilla y Fonseca imputan a la ocupación inca las divisiones duales (Alaya y Manca), superimpuestas aquí sobre las presuntas doce comunidades —quizá originalmente agrupadas en tres—. La conversión de curacas incas (los mallkus) en caciques coloniales, con mucho más autoridad aún, pareciera ser el producto de la ocupación de regímenes sucesivos en vez de un continuum del poder autoritario originado en Tiahuanacu (al menos en la interpretación de Bonilla y Fonseca). Una segunda observación al estudio de Bonilla y Fonseca es que estos notaron, en las observaciones del trabajo de campo contemporáneo, que la jerarquización entre comunidades es esencialmente ceremonial ("tradicio-
76

nal”) y no económica o política en términos de la expansión espacial de la autoridad. (véanse las Figs. 1 y 2).

De acuerdo a Bonilla y Fonseca (1967: 16):

“Estas comunidades se encuentran jerarquizadas unas respecto a otras desde hace mucho tiempo atrás. Gráficamente, tanto los de abajo, que pertenecen a la parcialidad de abajo, como los de arriba, adoptan la forma de un concepto humano: cabeza, hombros, tronco y pies. Esta organización se traduce en prerrogativos de la comunidad “cabeza” sobre las demás. El mallku de ella es quien toma la iniciativa en todas las actividades *tradicionales* (Bonilla y Fonseca 1967. Subrayado mío).

Esta caracterización de núcleo conglomerado de la comunidad aymara es esencialmente similar a la descripción que Bastien lega respecto del ayllu Kaata. En el estudio de Bastien, empero, está ausente la dualidad que Bonilla y Fonseca atribuyen a la superimposición inca. Se necesitan estudiar muchas discrepancias de las varias formas de la metáfora aymar—aunque esta promete explicar un tipo de reciprocidad simétrica en la que sólo la cabeza goza precedencia jerárquica ceremonial respecto del resto de los componentes. En la misma forma, las tres comunidades del ayllu Kaata, Apacheta, Kaata y Niño Qorin simbólicamente se entienden como cabeza, tronco y extremidades inferiores del cuerpo de la montaña de Kaata. Los rituales infunden la igualdad entre comunidades donde el proceso central del orden es el intercambio recíproco entre miembros de tres comunidades. Bastien (1985: 194) no otorga supremacía ni siquiera al aspecto ritual de la “cabeza”, aunque expresa la relación del liderazgo de la siguiente manera: “El liderazgo Qollahuaya entonces, no es el control de la gente sino el compartir los ingredientes que los une. Estos ingredientes suponen alimentos, gente y símbolos. “Esta es, sin duda, una buena caracterización de lo que yo quiero decir y lo que Adams ha dado en llamar actividades regulatorias (Adams 1981: 622). En suma, los estudios etnográficos nos proporcionan la evidencia que ciertos andinos tienen sistemas políticos conceptualmente entendidos en términos de la metáfora y el ritual que transmiten sistemas de regulación y reciprocidad (intercambio simétrico) en vez de control y jerarquización (intercambio asimétrico).

Regulación y control: su proyección en la visión del mundo

El segundo tema de este trabajo es la naturaleza de la visión del mundo en coordinación con el tipo de sistema político de la sociedad en cuestión. Adams (1981: 622) se refiere a las actividades regulatorias que “en las socie-

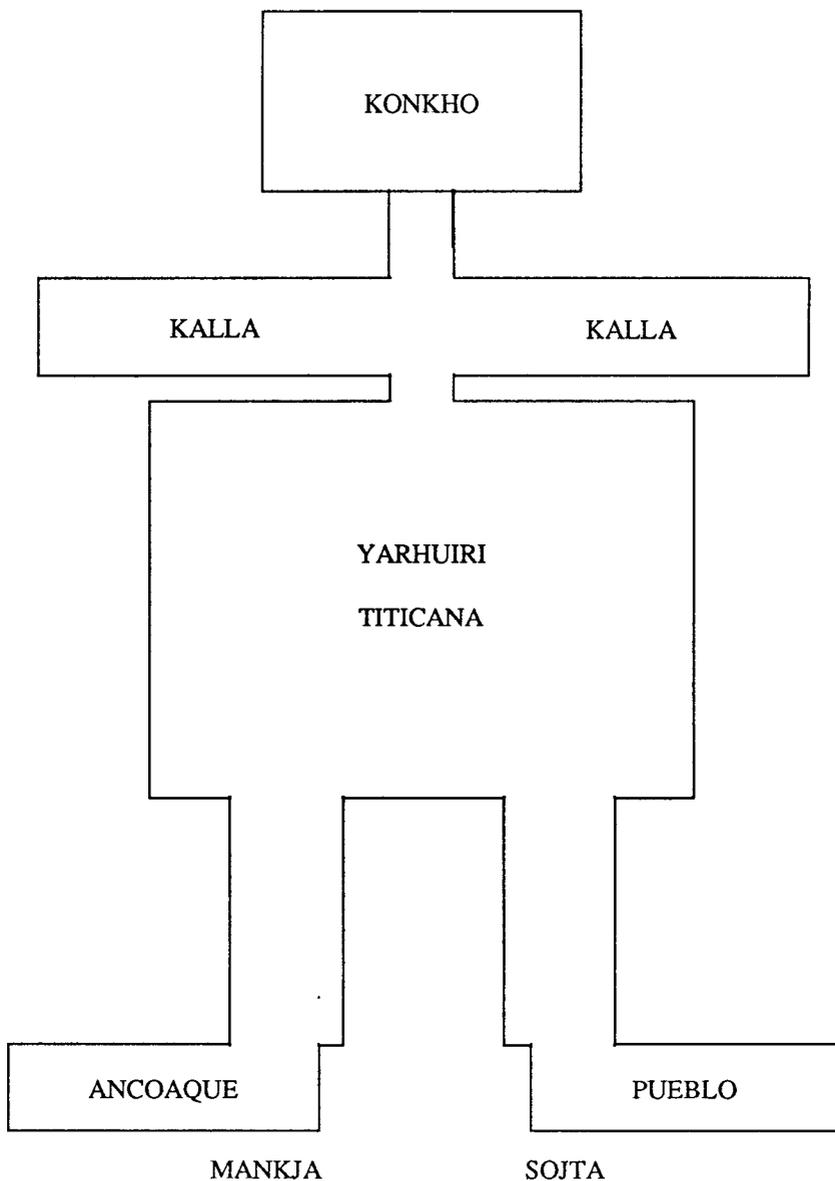


Fig. 1 Distribución y jerarquización de las seis comunidades de la Parcialidad Abajo de Jesús de Machaca

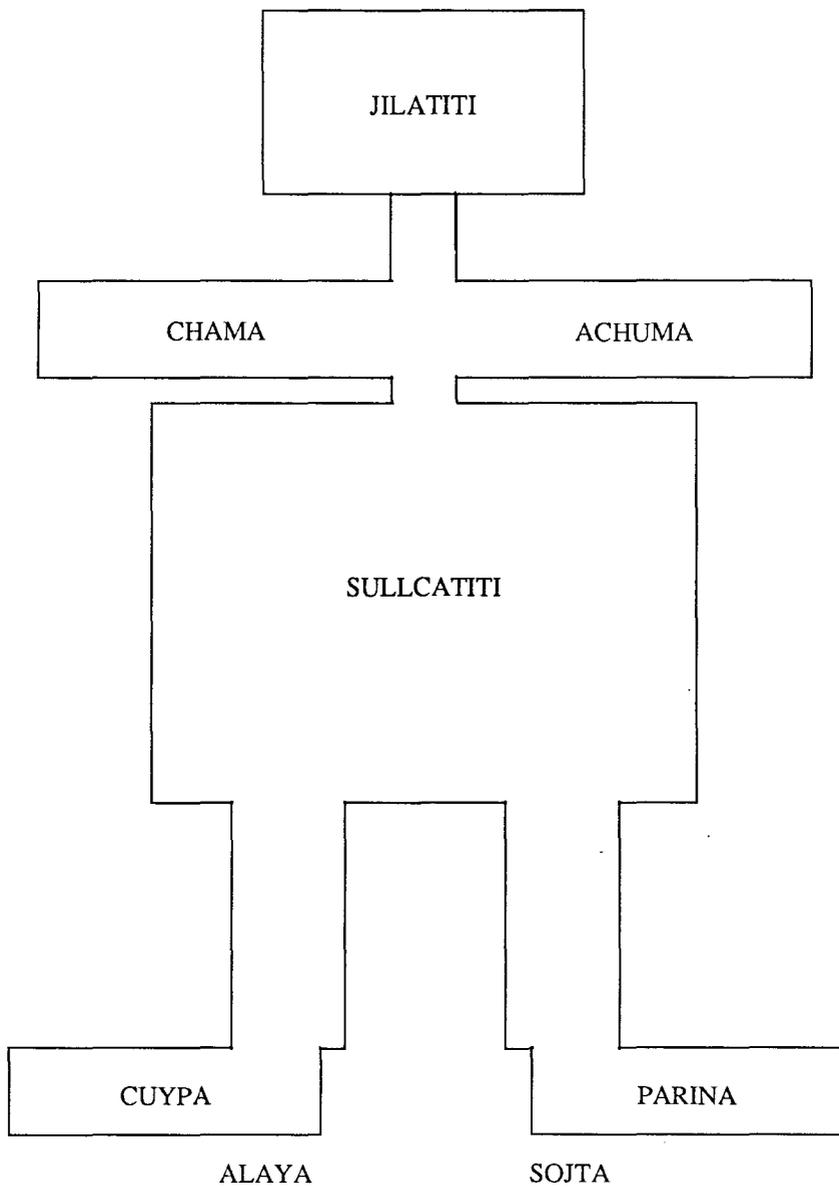


Fig. 2 Distribución y jerarquización de las seis comunidades de la Parcialidad Arriba de Jesús de Machaca

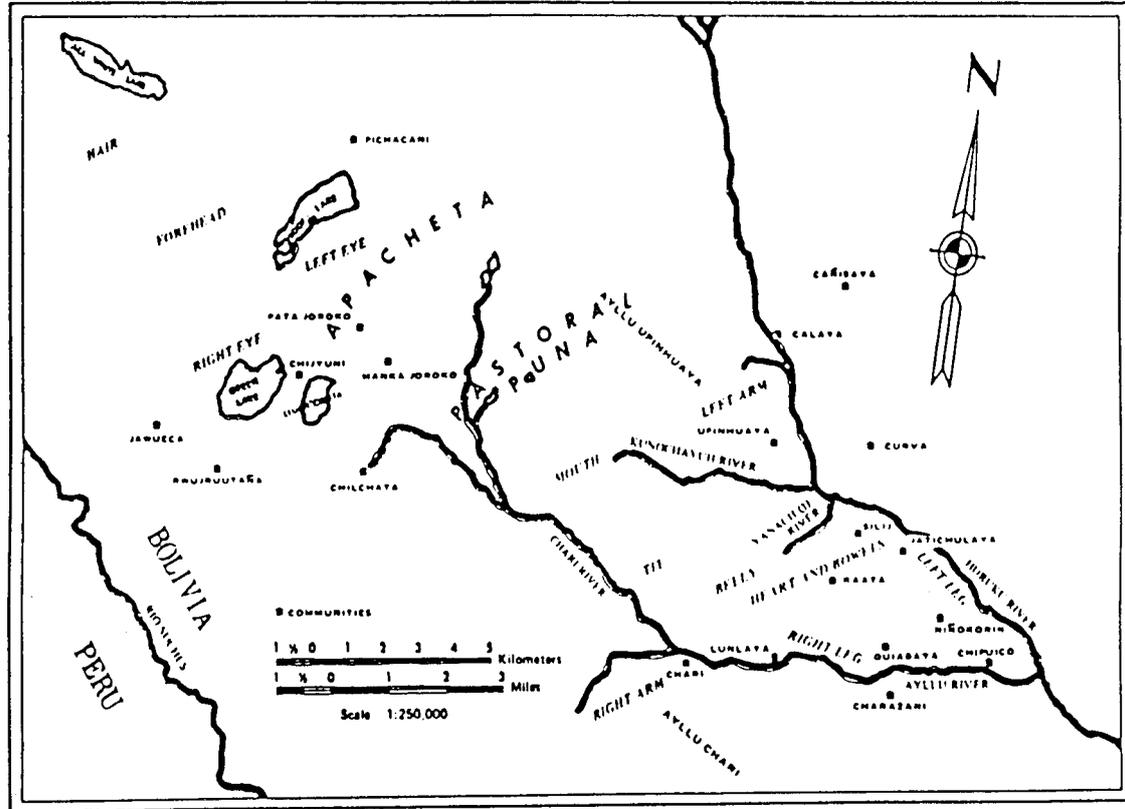


Fig. 3 COMUNIDADES Y PERFIL DE LAS MONTAÑAS

dades humanas más simples están compartidas por la mayoría o todos los adultos de la comunidad. La jerarquía social puede decirse que *emerge* cuando una sociedad responsabiliza a uno o más miembros a dedicar la mayoría de su tiempo sustancial de trabajo a la regulación creando así su flujo de energía dual”. (el subrayado es mío).

Adams no elabora el aspecto del proceso “emergente”, pero sostenemos que el “sector regulatorio” jerárquico de las sociedades sedentarias tempranas del tipo societal de señorío representan verdaderas funciones regulatorias (tal como describe Bastien). Entre las sociedades con nivel estatal el estado (por ejemplo, el inca) no sólo ejecuta la función regulatoria de la sociedad sino que manipula una función latente de control, (y sólo asible, en aquellas sociedades sin estado, en tiempos que amenazan la sobrevivencia de la sociedad).

Encuentro que, desde que he circulado el original de este trabajo, cierta disonancia rodea mi intento de diferenciar aquello que Bastien describe como regulación (aunque él no utiliza el término) en oposición a “control”. Algunos insisten en que “regulación” y “control” son sinónimos.

Insisto (hasta que alguien proponga un término más cercano, preciso, y menos ambiguo) que regulación es el mejor término para distinguir el “ordenamiento” de las relaciones humanas cuya máxima implementación se basa en acuerdos consensales y no en la fuerza coercitiva. Control, por otra parte, tiene una implícita connotación *impositiva* del orden que se origina en una sola fuente. Si pudiéramos utilizar una ilustración de un amplio modelo de relaciones humanas, totalmente separada del ejemplo de Bastien, para caracterizar “regulación” sugiero que utilicemos los ejemplos corrientes de la regulación del tráfico, más o menos, tal como ocurre en cualquier ambiente urbano del mundo. En él la gente se conduce bajo un sistema regulatorio. Se torna éste en un sistema de control durante una emergencia, o durante una guerra, cuando uno puede hablar de “controlar” el flujo del tráfico, es decir, forzándolo en una dirección u obstaculizándole otras. Es comprensible pues la inhabilidad de mis colegas en Occidente, de percibir el tipo de principio societal que logra alguna dimensión de orden político sin los mecanismos de “control” asociados a la experiencia estatal en toda sociedad de tanto Primer como Segundo Mundo. Skalnik (1981: 25) al escribir sobre un problema similar en el Africa alude a este mismo problema:

A menos que uno comience a darse cuenta que, antes del impacto occidental, la forma en que Africa, u otros pueblos no Occidentales se organizaban era propia y original, [es decir] en maneras no mediatizadas,

uno no puede entender ni la naturaleza de la confrontación histórica de, por ejemplo, Africa y Europa, ni tampoco los conflictos contemporáneos al interior y entre países del Tercer Mundo”.

Y luego, poco después también

“Africa, y para el efecto otras áreas del mundo “arcaico”, nos ayuda a rechazar la escatología evolucionista donde “El estado...está ubicado declaradamente en la cumbre de la historia como la institución humana más universal y poderosa”. (*Ibid: 26*)

Y aún otra cita más en la que Skalnik dice:

“Arguyo que Africa desarrolló instituciones que no se alzan ni más alto, ni se apocan, comparadas a otros continentes. No obstante, las instituciones resultantes de su historia social son formas totalmente originales”. (*Ibid: 26*)

En suma, con el término “regulación” estoy tratando de indicar todo un espectro de respuestas al desafío organizativo de las sociedades sedentarias que no alcanzaron a ser controladas estatalmente. Ampliamente corresponde a aquello que, Clastres en Suramérica y Skalnik en Africa, refieren como principios de gobierno de señoríos, mi proposición es que este tipo de sociedad prevaleció extensamente en la prehistoria sedentaria de los Andes (especialmente en el perímetro altoandino).

En términos bastante generales, propongo que el proceso tiene el siguiente curso: Un sistema regulatorio (característica de sociedad sin y pre-estado) en el que implícitamente el control descansa sobre proposiciones y sanciones sagradas debería expresar muy poco, en su modelo cognoscitivo, respecto de una jerarquización rígida; mientras que, los mecanismos regulatorios y de control de una sociedad con estado, que está basada explícitamente en una estructura de autoridad apoyado por fuerza coerciva, dan paso a un modelo cognoscitivo que legitima la jerarquía.

Apoyándome sobremanera en el funcionamiento del señorío Lupaqa tal como extrapola Murra de las visitas de Garci Diez y otras del siglo XVI encuentro muy poco apoyo a la tesis de LaBarre, aquella del milenio de control “absoluto”. Nuestra reojeda etnohistórica sobre los Lupaqa nos aproximaría a su condición autónoma inmediatamente preincaica gobernados, como estaban, por dos Scyris en una situación de distribución del poder ausente de mecanismos coercivos. Pero incluso bajo los incas, parecieron haber retenido

modelos de autogobierno local basados en el linaje tradicional de mitades de los cuales (por muy “nobles” que les hubiera parecido a los españoles) descansaban sobre el apoyo del señor constituido, sin rango alguno en la villa, que podía retirar su apoyo sin pena alguna. Tampoco la abundante información etnohistórica disponible sobre el pueblo aymara adyacente (Collas al norte, Pacajes al sur y posiblemente Collaguas al oeste) indica grado más alto alguno en la tradición de gobierno autoritario.

Las “ruinas megalíticas” a decir de los argumentos utilizados por etnógrafos tales como LaBarre para reforzar una deducida disposición de un pueblo contra, o la relación desde, la subordinación proporcionando supuestamente honduras temporales, concede un pretexto especial al arqueólogo para inferir un alto grado de estratificación en las culturas arqueológicas de construcciones monumentales, empero sin restos de edificaciones complejas. En el presumiblemente corazón aymara de la hoya sur del Titicaca, los restos arqueológicos de la configuración societal compleja aproximan más cercanamente lo que pudo haber constituido una red de capitales y subcapitales de un señorío teocrático supremo (los sitios de Tiahuanaco, Pajchiri, Lucurmata, Wankarani, 600-1200AD; para un resumen, véanse los trabajos de Browman y Kolata).

En un área que, al menos en tiempos prehistóricos tardíos, contuvo predominantemente quechua parlantes, tiene como centro Ayacucho de hoy en día, y que se extiende tan al norte como Cajamarca y más allá de Cusco al sur, la datación arqueológica ha revelado la existencia de un estado [salpicado] comparable a “un salto de rana” al que se ha dado en llamar Huari (700-850AD; Schaedel 1987; Isbell 1985). La hegemonía Huari fue un esfuerzo de formación estatal abortado de un conglomerado de grupos étnicos (que posiblemente incluía aymara parlantes). Aunque contemporáneo de Huari durante su aparición de fugaz cometa en la prehistoria andeana, Tiahuanacu y sus centros satélites de santuarios al sur de los Andes antecedieron y sobrevivieron al episodio de Huari por varios siglos. El amplio e impresionante, aunque simple y elegante centro ceremonial de Tiahuanacu, asemejable a toda una “ciudad santa” con sus dispersos focos-santuarios tales como Lucurmata y Pajchiri se contrastan, diametralmente, con el complejo modelo de espacio amplio de la arquitectura multi-funcional de la capital del estado Huari, así como también, en la amplia réplica dispersa de centros nodales de Wiraqochapampa y Pikillaqta, y sus numerosos centros administrativos periféricos. Entonces, en los sitios altiplánicos de la hegemonía teocrática de Tiahuanacu, existía toda una tradición viva de lugares sagrados y centros de peregrinación cuyo apogeo data de los 600 y 900AD y que goza de continua

importancia entrado incluso el imperio inca; aunque nunca hubo en él una gran concentración central de poder político, como legado del pueblo de esta hegemonía, tampoco quedó nada sino tradiciones sagradas. A pesar de ese episodio de subordinación al estado Huari, los altoandinos, cualquiera fuera su lengua, mantuvieron una estructura de autoridad tipo señorío hasta que, por vez primera, el Inca, los subordinó éxitosamente.

Earls y Silverblatt, antropólogos sociales de considerable experiencia en el habitat Huari, ponderan el efecto del estado estilo cometa de Huari (1976:269ff) de la siguiente manera:

A lo largo de la sierra peruana, no puede llamar la atención, la idea bastante justificada de que el colapso de la hegemonía política militar Wari fue seguida de una fragmentación acelerada en esta área (i.e. Ayacucho), multiplicándose los señoríos ejemplificados por el patrón de los Asto, los Chunku, y los Lara en la cordillera central peruana (LaValle 1975:194-116 [sic]) de los Collique en el valle de Chillón en la costa (Rostoworowski 1972:250-314) y los señoríos asociados con los restos Killke y Lucre en el Cusco, entre otros. Sin embargo, la persistencia de muchos centros ceremoniales y/o urbanos de procedencia Wari, junto con la formación de centros nuevos, servían como núcleos para la emergencia de confederaciones políticas aún más amplias. Tal proceso caracterizaba a los centros ceremoniales de Pariacaca para los Yauyos de Huarochiri, los de Wari Willka y Chinchayqocha para los Wancas de Junín (Espinoza 1972:39) y ciertos centros a los cuales falta una identificación positiva en la región de Vilcashuamán para los Chancas (véase Lumbreras 1976). Por regla general, estas confederaciones parecen haberse formado de dos a más grupos étnicos que hablaban un número variable de lenguas y/o dialectos. Torero muestra que tanto los Yauyos de Huarochiri como los proto-Incas del Cuzco eran hablantes políglotas de diversas lenguas de la familia quechuas y arus (1972).

De este resumen puede observarse que, en los tiempos inmediatamente preincaicos, Huarochirí constituía un santuario religioso para el señorío (o confederación) de los Yauyos que pudo haber tenido una vieja relación de lugar sagrado respecto de la hegemonía Huari.

El documento etnohistórico más comprensible sobre la visión del mundo altoandino y no-Inca lo constituye *Hombres y Dioses de Huarochiri*. Tal como lo resume Murra (1970:7): “Las leyendas de Huarochiri alcanzan profundidades en el sustrato de la cultura andina. Incluso los Incas quedan efímeros y marginales a sus temas básicos: los orígenes de y las batallas entre dioses locales, la excavación sobrenatural de un sistema de irrigación, las competencias entre linajes en contextos ceremoniales, el significado de montaña y valle

en la etno-ecología andina. “En este sucinto y elocuente resúmen, como también en la lectura detallada de manuscrito, existe un total apoyo para una cosmología no autoritaria.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Richard N.
1981 "Natural selection, energetics, and cultural materialism",
Current Anthropology, 22, 6 (603-623).
- AGUILAR S., Hernán
1984 *El concepto de Yanantin*, ms.
- ALBERTI, Giorgio y Enrique Mayer
1974 *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Instituto
de Estudios Peruanos, Lima.
- ANDEAN PERSPECTIVE
1977 Revista, 1 , Austin.
- ALBO, Xavier y equipo de CIPCA.
1972 "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de
Machaca", *América Indígena*, 22, 3, México.
- ARGUEDAS, José María
1955 "Taki Parwa y la poesía quechua de la república", *Letras
Peruanas*, IV, 12, Lima.
- 1961 "Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca",
Folklore Americano, 8-9, Lima.
- 1964 "Puquio. Una cultura en proceso de cambio", en *Estudios
sobre la cultura actual del Perú*, Universidad de San
Marcos, Lima.
- 1967 *Hombres y dioses de Huarochirí (¿1598?)*, versión del
quechua por...., Museo Nacional de Historia e Instituto de
Estudios Peruanos, Lima.
- BASTIEN, Joseph W.
1976 "Relación comentada sobre los Aymara", *América Indígena*,
36, 3, México (587-616).

- 1978 *Mountains of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*; American Ethnological Society, monograph 64, West Publishing, St. Paul.
- 1983 “Los Aymara; notas bibliográficas”, *Revista Andina*, 1, 2 Cuzco (545-578).
- BASTIEN, Joseph W. y Richard P. Schaedel
1982 “Cognitive patterns of continuity in Andean Studies”, en LYNCH, John, ed., *Past and Present in the Americas*, Manchester University Press (139-145).
- BOLTON, Ralph
1973 “Agression and Hypoglycemia among the Qolla” *Ethnology*, 12 (227-257).
- 1984 “Hypoglycemia-agression hypothesis”, *Current Anthropology* 25, 1.
- BONILLA, Heraclio, y César Fonseca Martel
1967 *Tradicón y conservadurismo en el área cultural del lago Titicaca. Jesús de Machaca: una comunidad Aymara del Altiplano Andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CARTER, William
1964 *Aymara communities and the Bolivian agrarian reform*, University of Florida Monographs, Social Sciences, 24.
- 1966 “Factores socioeconómicos en el desarrollo de la personalidad aymara”, en *Actas, Congreso Internacional de Americanistas*, (España). vol. III, Madrid.
- 1968 “Secular reinforcement in Aymara death ritual”, *American Anthropologist*, 70, 2 (238-263).
- DELGADO, Guillermo
n.d. *El concepto del poder en el léxico Quechua: notas sobre los principios jerárquicos andinos*, Ms.

- EARLS, John
1973 "La organización de poder en la mitología quechua", en OSSIO, Juan M., ed., *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima (395-414).
- EARLS, John e Irene SILVERBLATT
1978 "La realidad física y social en la cosmología andina", en *Actas*, Congreso Internacional de Americanistas, París, vol. IV (299-325).
- ESCOBAR M., Gabriel
1967 *Organización social y cultural del sur del Perú*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- FRIED, Jacob
1962 "Social organization and personal security in a Peruvian Hacienda Indian community: Vicos", *American Anthropologist*, 64, 4 (771-780).
- GOW, David D.
1976 *The Gods and social change in the high Andes*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Wisconsin, Madison.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615]1936 *Nueva corónica y buen gobierno* (Codex péruvien illustré), Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23, París.
- HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo
1923 "Mitología Andina", en *Inca*, I, Lima.
- HICKMAN, John M.
1975 *Los aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio de un contexto bicultural*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- ISBELL, Billie Jean
1976 *To defend ourselves: a view through an Andean kaleidoscope*, University of Texas Press, Austin.
1978 "Introduction to Andean Symbolism", *Actas*, Congreso Internacional de Americanistas, París, vol. IV (159-168).

- KLEIN, Ralph
1963 *The self images of adult males in a Andean culture. A clinical exploration of a dynamic personality construct*, Tesis doctoral, New York University (University Microfilms Inc.) Ann Arbor.
- LABARRE, Weston
1948 *The Aymara Indians of Lake Titicaca Plateau, Bolivia*, *Memoirs of the American Anthropological Association*, 68, Menasha.
1966 "The Aymara: history and world view", en GREENWAY, John ed., *The Anthropologist Looks at Myth*, University of Texas Press, Austin.
- MILLONES, Luis
1979 "Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio", Special publication of the Institute of Latin American Studies, The University of Texas, Austin.
- MATIENZO, Juan de
[1567]1967 *Gobierno del Perú*. Ed. y est. prel. de Guillermo Lohmann Villena, Institut Français d'Etudes Andines, París-Lima.
- MURRA, John V.
1964 "Una apreciación etnológica de la visita", en DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
1970 "Current research and prospects in Andean ethnohistory", *Latin American Research Review*, 5, 1 (3-36) [en MURRA, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975].
- MURRA, John V. y Nathan Wachtel, eds.
1978 *Anthropologie historique des Sociétés Andines*, Número especial de *Annales*, 33, 5-6, París.
- NUÑEZ DE PRADO, Juan
1972 "La reciprocidad como ethos en la cultura indígena", *Allpanchis*, 3 Cuzco (135-154).

- 1979 "Yanantin" el principio de complementaridad de los opuestos: base de un sistema categorial total andino", Ponencia al simposio *Cognitive Patterns and Continuity in the Andes*, Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver.
- ORTIZ VERGARA, Pedro
1963 *Las subculturas peruanas*, Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, Serie Monográfica, 16, Lima.
- PLATT, Tristan
1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*, CIPCA, La Paz.
- PLUMMER, John F.
1966 "Another look at Aymara personality", *Behavior Science Notes*, I, 2 (55-78).
- PRESCOTT, William Hickling
1847 *History of the Conquest of Peru*, New York, 2 vols.
- RIVERO, Mariano Eduardo y Juan Diego de Tschudi
1851 *Antigüedades peruanas*, Viena, 2 vols.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan de
1927 "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú", ed. de Horacio Urteaga, *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia el Perú*, 5. Lima.
- TELLO, Julio C.
1943 "Wira Kocha", *inca*, I, (93-320, 583-606), Lima.
- TRIMBORN, Hermann
1939 "Daemonen und Zauber im Inkareich", *Quellen und Forschungen zur Geschieble der Geographie und Volkerkunde*, 4, Leipzig.
- TSCHOPIK, Harry R.
1946 "The Aymara", en STEWARD, Julian, ed., *Handbook of South American Indians*, II, Washington D.C. (501-573).

- 1951 *The Aymara of Chucuito, Peru*, vol. I. Magic, Anthropological Papers, American Museum of Natural History, 44, Part. 2, New York.
- TSCHUDI, Johann Jakob von
1981 *Culturhistorische und sprachliche Beitrage zur Kenntniss des Alten Peru*, Viena.
- URTON, Gary
1981 *At the corssroads of earth and sky: an Andean cosmology*, University of Texas Press, Austin.
- VALCARCEL, Luis E.
c1937-41 *Mirador Indio: apuntes para una filosofia de la cultura incaica*, Lima.
- 1939 *Cuentos y leyendas incas*, Lima.
- 1945 *Ruta cultural del Perú*, México.
- WACHTEL, Nathan
1973 “La reciprocidad y el estado Inca: de Karl Polanyi a John V. Murra”, en: WACHTEL, Nathan, *Sociedad e ideología*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima (59-78).
- ZUIDEMA, R.T.
1973 “The Indiand concept of ethnicity in Peru”, *Plural Societies*, 4, 2 (53-60).
- n.d. *Hierarchy and space in Incaic social organization*, texto mimeografiado.
- ZUIDEMA, R. T. y Ulpiano Quispe
1967 “Un viaje a Dios en la comunidad de Waeqaya”, *Wamani*, Año 2, 1, Ayacucho.