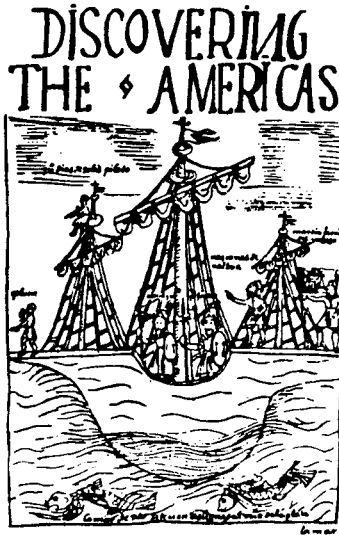


Franklin Pease

Inka y kuraka
Relaciones de poder y representación histórica



1992 LECTURE SERIES

Working Papers

No. 8

Department of Spanish and Portuguese

University of Maryland

College Park

1990

Franklin Pease (Lima, 1939) is Professor of History at the Pontificia Universidad Católica del Perú, where he has also served as Dean of Literature and Social Sciences, and as a Member of its Board of Trustees. He has authored and edited numerous works on Andean studies which have earned him a deserved place among the leading scholars in the field. Dr. Pease has been a Guggenheim Fellow (1982-1983), Director of the National Library of Peru (1983-1986), and Fulbright-Hays Grant visiting professor. Other recognitions include membership in the Academia Nacional de Historia (Peru), as well as associate memberships in the Academies of Spain, Bolivia and Argentina. His books include *Atahualpa* (1964), *Los últimos incas del Cuzco* (1972), *El dios creador andino* (1973), *Del Tawantisyu a la historia del Perú* (1977), *Perú: una aproximación bibliográfica* (1979), and *Los mitos en la región Andina* (1985).

Franklin Pease

Inka y kuraka
Relaciones de poder y representación histórica

1992 LECTURE SERIES

Working Papers
No. 8

Editorial Board

Jorge Aguilar Mora
Graciela P. Nemes
José Emilio Pacheco
José Rabasa
Javier Sanjinés
Saúl Sosnowski (Chair)
Marcelo Uribe (Series Editor)

Copyright © 1990 by Franklin Pease
ISSN 1046-1671

Department of Spanish and Portuguese
University of Maryland at College Park
2215 Jiménez Hall
College Park, MD 20742

Inka y kuraka

Relaciones de poder y representación histórica

Al producirse la invasión española de los Andes, se formó una imagen de las sociedades andinas, que partió, antes que de la comprobación, de la aplicación de estereotipos que identificaron no sólo al Tawantinsuyu, sino también a las diversas instituciones y personajes. Para nadie es una novedad hoy día que las afirmaciones de las crónicas iniciales fueron determinantes en la formación de muchos estereotipos que los cronistas posteriores y la abundante información burocrática emplearon continuamente después. Se hace necesario, entonces, buscar la forma como emplearon los cronistas su experiencia española y americana para identificar otras gentes y otras sociedades.

Buenos ejemplos para ver qué ocurrió en los momentos en que escribían los cronistas más tempranos de la región andina se encuentran en las formas como identificaron al *Inka*, a las *Acllas* y a los *Kuraka*. Las primeras crónicas no dejaron una imagen clara del *Inka*. Los españoles buscaban un rey, pero identificaron a Atahualpa con un nombre: lo llamaron Atabalipa, Tubaliba, Atabalica, Tubalipa, etc., pero también identificaron a Huáscar con “el Cuzco joven” por oposición al “Cuzco viejo”, que venía a ser Huayna Cápac. También usaron indiscriminadamente “cacique” para designar a diversas autoridades, transponiendo a los Andes la noción antillana; a veces llamaron simplemente “señor” al *Inka*. La noción de *Inka* vendría después.

Primeramente, los españoles emplearon *Inka* como un nombre dinástico, transmisible, que les permitía designar a Manco Inca (aquel que fuera nombrado por Pizarro después de haber designado un primer sucesor de Atahualpa, que falleció, aparentemente envenenado). Sólo años más tarde, cuando en la segunda mitad de la década de 1550, escribieron autores como Agustín de Zárate (quien se fue del Perú hacia 1545 y publicó sólo una década después), Pedro de Cieza de León (editó la primera parte de su *Crónica del Perú* en 1553), o como Juan Diez de Betanzos (quien finalizó su obra en 1551). En estos autores la noción de *Inka* surge con mayor claridad, perfilándose incluso lo que investigadores modernos –José María Arguedas, Jorge Flores Ochoa o Gerald Taylor– han ido precisando como un “modelo originante de todo ser” (Arguedas) o

un “principio generador” (Flores, Taylor). Recientes estudios hacen ver esta noción como más válida en el pensamiento andino. Así, se puede distinguir un primer momento en el cual los españoles no podían entender al *Inka* bajo categorías andinas, o ni siquiera conocían el término (Xerez y los otros autores de la década de 1530), de uno posterior en el cual se identifica al *Inka*, se aclara la existencia de dinastías lineales de gobernantes cuzqueños, y se escribe una historia de los incas del Cuzco. Mucho de ello perduró hasta las discusiones actuales, que introducen, por ejemplo, la noción de dualidad en la organización andina, que alcanza al propio *Inka*.

Una excepción notable es un texto conocido como la *Noticia del Perú*, atribuido a Miguel de Estete. Este fue uno de los participantes en los hechos de Cajamarca, que culminaron con la captura y posterior ejecución de Atahualpa. Se pensaba que había escrito su texto en la década de 1530, al igual que otros conocidos (la *Conquista del Perú* de 1534, atribuida a Cristóbal de Mena, la *Verdadera relación de la conquista del Perú*, de Francisco de Xerez –del mismo año– y la Carta que escribiera Hernando Pizarro a los Oidores de la Audiencia de Santo Domingo).¹ El hecho es que el texto atribuido a Estete proporciona informaciones sustancialmente distintas, que hacen presumir un mayor grado de conocimiento sobre los Andes y, muy posiblemente, una mayor capacidad de traducción de las informaciones orales de la que podía disponerse en los primeros años de la invasión española de los Andes.

A diferencia de sus presuntos contemporáneos, el autor de la *Noticia del Perú* identifica a Huáscar con su nombre, sabe quién es Guayna Cápac y lo nomina asimismo, conoce la existencia del término *Inka* (*Ynga*), e incluso puede hablar de los cuatro *suyu*

¹ La impresión de *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* fue llevada a cabo en Sevilla, en abril de 1534. Apareció como anónima. En 1935, Porras concluyó que su autor era el capitán Cristóbal de Mena, uno de los que estuvo en Cajamarca. Hoy puede discutirse esta afirmación (John H. Rowe, comunicación personal). Pocos meses después, Francisco de Xerez, quien fue secretario de Pizarro, editó en la misma imprenta sevillana de Bartolomé Pérez, su *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Hernando Pizarro había escrito su carta a los Oidores de la Audiencia de Santo Domingo en 1533, viajando hacia España. Su texto fue conservado entre los manuscritos de Gonzalo Fernández de Oviedo e incluido en su obra. Miguel de Estete se halló también en Cajamarca; un texto suyo fue incluido en el libro de Xerez. Se refería a la expedición que dirigiera Hernando Pizarro a Pachacámac en la costa central del Perú. Larrea atribuyó a Estete la *Noticia del Perú*, suponiéndola escrita en la década de 1530 (Larrea 1918). Más adelante, Porras precisó que hubo varios Miguel de Estete; señaló asimismo que el autor posible de la *Noticia* dejó el Perú en 1535 y no regresó, salvo que lo hiciera después de 1550. Porras 1986: 116-119, 596-699).

(Chinchaysuyu, Collasuyu, Antisuyu y Cuntisuyu). Estas y otras informaciones de que dispone dejan claramente la impresión de que el texto no pudo haber sido escrito en los años iniciales, cuando sus contemporáneos no disponían de informaciones similares. Puede argüirse, en contra de lo aquí afirmado, que el relato de Diego de Molina (consignado por Oviedo en su *Historia*²) proporciona alguna de las informaciones que conocía el autor de la *Noticia del Perú*; pero el propio Oviedo consigna que resumió las informaciones de Molina, recogidas oralmente. No figuran en las primeras ediciones de la obra de Oviedo las declaraciones de Molina, y bien pudo retocarlas con fecha muy posterior el célebre Alcalde de la Fortaleza de Santo Domingo.

La imagen final del *Inka* en las crónicas lo presenta como “hijo del sol”, si bien fue interpretado por los españoles como un rey a la europea, entonces monárquico, individual. Pero las propias crónicas y otras documentaciones permiten precisar una dualidad en la autoridad. En la versión de Betanzos, el propio Cuzco aparece fundado por Ayar Mando y Ayar Auca, y no hay una razón específica para suponer que la organización dual del Cuzco (*hanan-urin*) no requiriera de dos autoridades como ocurría en todos los grupos étnicos registrados en la documentación. Al incorporar los españoles la noción de una autoridad única (= rey), se privilegió visiblemente a las autoridades de *hanan*, aunque en el caso del Cuzco incaico se presentó a las parcialidades *urin* y *hanan* como “dinastías” secuentes, estando los incas *hanan* en el poder cuando se produjo la invasión española.

El *Inka* es presentado en las crónicas como un ser sagrado, que sacralizaba todo aquello que entraba en contacto con él; es un mediador entre los diferentes planos del mundo y, en buena cuenta, el “sol de la tierra”, de modo que su poder sobrepasaba el solo ámbito del poder político. Ello conlleva que *Inka* sea un término que no se reduzca a la significación de “rey”, sino que tenga un sentido mucho más amplio y variado. José María Arguedas anotó alguna vez que *Inka* era equivalente a “modelo originante de todo ser”, es decir, un arquetipo. De otro lado, *enga*, en aymara, es asimismo un principio generador y vital.³ Como administrador de los mayores regímenes redistributivos, el *Inka* podía ser presentado en la tradición oral andina como el divulgador o donador del maíz (aparte de otros

² Oviedo 1959, V: 90-93.

³ Arguedas 1955, Flores Ochoa 1976, Taylor 1976.

productos: coca, mullu, agua, etc.) y, en tanto organizador de amplios sistemas de *mitta* (prestaciones de mano de obra a cambio de redistribución de bienes), podía asimismo presentársele como el que disponía que las piedras debían ordenarse en paredes por sí mismas. Véase la siguiente versión oral que recogí en la década de 1970 en el valle del río Colca (Arequipa):

Inkarripa camachisca pachamama santa tierra. Por eso nosotros hasta la fecha creemos que Inkarrí dizque era como dios milagroso, que cuando se necesitaba agua, Inkarrí decía “que haya agua en este sitio”. Y salía el agua. En ese instante salía un ojito de agua. Quería construir chacras, o sea andenes [y] se construían de por sí, las piedras de *pircaban*, se formaban andenes por sí solos [*pirga* = pared].

Dicen que en Callalli, por la parte alta, en Inkarrí en un tiempo bajaba por esta región, comenzando por Callalli. En Callalli los ayllus estimaban bastante al *Inka*: Callalli, Sibayo... Y les dejaba el *Inka* tan solamente leña y ganado, porque como era tan alto no podían tener sembríos: leña y pasto mayormente les dejaba. A los de Sibayo les daba en el mar, o sea en las lomas [donde] tienen sus propiedades, digamos. Cada año, hasta la fecha van a pescar y traer esas verduras: *qochayuyo* [= algas] dicen.

El *Inka* con los ayllus de Callalli y mayormente de Sibayo bajaba hasta Chivay. En Chivay les daba agua; después [les] ha dejado tan sólo *sarasenqa*, el desecho del maíz. Por eso no tiene maíz Chivay.

Llegaron a Yanque, donde los curacas eran rebeldes, bravos, casi no querían respetar al *Inka*. Por eso no tienen agua [en Yanque]; sin embargo les dejó [¿por azar?, ¿se le cayó?] un granito de maíz, y ya produce, pues. Hay chacras de maíz.

Después bajó hasta Cabanaconde. En Cabanaconde les dejó un choclo íntegro. Es por eso que en Cabanaconde hay bastante maíz.⁴

Esta versión nos informa particularmente sobre las condiciones del *Inka* como dador de tecnología: el *Inka* ordena a las piedras que se transformen en andenes, produce agua, da a la gente ganado y

⁴ Pease 1983: 227-228.

maíz; todas ellas son actividades relacionadas directamente con la redistribución que el Tawantinsuyu organizaba. De otro lado, el mito describe las condiciones ecológicas del área: donde el *Inka* distribuye ganado y pastos es en la puna de Sibayo y Callalli, en torno a los 4,000 m. sobre el nivel del mar, mientras que la distribución de maíz ocurre precisamente en Cabanaconde, donde la ecología es apropiada y donde también recogí versiones orales que hablan de la organización de una *mita* incaica destinada a la producción masiva del maíz. Cosa importante que la versión registra: Yanque es el punto más alto donde se siembra maíz en el valle.

Bajo la inevitable influencia de los criterios europeos de la época, los cronistas transformaron al *Inka* en un rey a la europea, que accedía al poder por medio de un sistema de herencia basado en la primogenitura y la legitimidad originada en un matrimonio monógamo y entre “hermanos”. Cada *Inka* aparece en las crónicas como jefe de una de las panacas a grupos de parentesco de la élite cuzqueña, y debe entenderse que todas ellas funcionaban simultáneamente. El *Inka* era designado mediante un complejo ritual a través del cual el Sol (*Inti*) lo nominaba. El cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala afirmó: “para ser Rey Cápac Apo Ynga le ha de llamar en el templo su padre el sol y nombralle para que sea rey y no miraban si es mayor o menor, sino al quien fuera elegido por el sol”.⁵ Otros cronistas españoles incidieron también en que la calidad de *Inka* se alcanzaba por medio de una designación ritual a través de la cual se manifestaba la divinidad. El *Inka* era así un dios que debía ser llevado en andas, pues si su poder entraba en contacto con la tierra podía producir catástrofes, dada la fuerza divina que de él emanaba. Es difícil, en el estado actual de las investigaciones, relacionar adecuadamente esta imagen del *Inka* con la información acerca de la dualidad en la autoridad andina.

El ritual de desplazamiento del *Inka* puede apreciarse en la siguiente descripción de Francisco de Xerez, quien publicó su *Verdadera relación de la conquista del Perú* en 1534. Afirmó Xerez que cuando Atahualpa iba a ingresar a la plaza de Cajamarca, donde fue apresado por los españoles, iba precedido de un

escuadrón de indios vestidos de una librea de colores a manera de escaques [es decir, con dibujo a cuadros, como un

⁵ Guaman Poma [1615] 1980. I: 86. Siempre entre dos mundos, Guaman Poma no evita las contradicciones; páginas antes había escrito “...lo tercero de decir que [el Inka] es hijo del sol y de la luna que es mentira...” (*Ibidem*: 60).

tablero de ajedrez]: estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venían otras tres esquadras vestidos de otra manera todos cantando y bailando. Luego venía mucha gente con armaduras, patenas y coronas de oro y plata. Entre estos venía Atabaliba en una litera aforrada de pluma de papagayos de muchas colores, guarnecida con chapas de oro y plata.⁶

Otras descripciones de la época añadían trompeteros. De esta forma, el desplazamiento del *Inka* era claramente un ritual complejo sólo entendible por su calidad sagrada.

El *Inka* aparece en las crónicas como un mediador en gran escala, interviniendo como tal en los conflictos étnicos; de esta manera, el *Inka* se comporta igual que un curaca, aunque en un nivel superior. El *Inka* media y negocia con los otros dioses andinos, pues los mitos recogidos por algunos autores en la sierra central del Perú –especialmente por el clérigo Francisco de Avila, conocido extirpador de “idolatrías” andinas– lo presentan negociando con otras divinidades, concertando alianzas, solicitando y otorgando su ayuda para las conquistas. A lo largo de sus expediciones por el territorio andino, relatadas por las crónicas, el *Inka* aparece también repartiendo bienes que tenían el más alto valor y prestigio entre la población, por ejemplo ropa de lana, coca y mullu (concha de *Spondylus*, utilizada para rituales diversos).

Las crónicas dejan entrever que el gobierno del *Inka* había proporcionado a los Andes una suerte de *pax incaica*; ello es relativo. Lo que parece más probable es una continua tensión entre el consenso obtenido por la redistribución y el conflicto que ocurría cuando aquella no funcionaba. Este es un punto que requiere de mayores estudios.

El *Inka* contraía matrimonio con mujeres de los grupos de parentesco cuzqueños, y las crónicas destacan que la “esposa principal” o *Coya* pertenecía al mismo grupo o panaca del gobernante; por ello era considerada su hermana. Pero el *Inka* se casaba también con mujeres pertenecientes a los diversos grupos étnicos incorporados al Tawantinsuyu; ésta era una manera de emparentar con el grupo y generar en consecuencia una relación de reciprocidad específica.

⁶ Xerez 1534: 17.

Símbolo del Tawantinsuyu para los cronistas y, ciertamente para la tradición oral de la gente andina que lo considera uno de sus dioses ordenadores, el *Inka* –o su concepto ideal– se transformó después el siglo XVI en un héroe mesiánico de cuya resurrección dependía la restauración del cosmos andino desintegrado por la invasión española.

Las aclas y las mujeres del Inka.

Con las *aqlla* ocurrió un fenómeno similar a lo que sucedió con la noción de *Inka*. Cuando Hernando Pizarro escribía su Carta a los Oidores de la Audiencia de Santo Domingo, (1533), daba una noción de lo que eran las aclas y las *mamacuna*, al proponer que eran mujeres escogidas que los pobladores andinos no dudaban en ofrecer a los españoles. Las primeras descripciones, incluyendo a los autores que se hallaron presentes en Cajamarca o en el Cuzco de los primeros días españoles, repitieron el tópico con variantes. Como en otros casos conocidos, los españoles ofrecieron en el siglo XVI una imagen que respondía a la visión del único pueblo infiel que conocían antes de venir a América: los árabes peninsulares. Por ello no sorprende que las aclas, las “mujeres escogidas”, e incluso las esposas del *Inka* en cada grupo étnico, fueran también asimiladas a un harem musulmán. Hoy sabemos que las últimas formaban parte de un amplio sistema de alianzas que buscaba fundamentar la autoridad del *Inka* bajo las pautas de un régimen de parentesco que se extendía a mujeres de los diversos grupos étnicos, con las cuales contraía matrimonio el gobernante cuzqueño. No estoy seguro de cuántos de estos matrimonios fueron reales o simbólicos, pero sí lo estoy de que el *Inka* no tenía un serrallo musulmán. Lo que tenía era una “garantía” de la redistribución, obtenía mano de obra de los parientes de su “mujer” y redistribuía a través de ella.

Más aun, los españoles buscaron, una vez establecidos en los Andes, emplear en su provecho las informaciones que iban obteniendo acerca de las relaciones establecidas a través de estas “esposas”. Un buen ejemplo de ello se aprecia en la forma como Francisco de Ampuero presentó diversas probanzas en 1556.⁷ El *Inka* Huayna Cápac habíase “casado” con dos mujeres de Guaylas; en busca de organizar el régimen redistributivo. Una de ellas –Contarguacho– tuvo una hija que después fue mujer de Francisco

⁷ Los documentos de las informaciones realizadas por Francisco de Ampuero fueron publicados por Espinoza 1976.

Pizarro. Puedo presumir que el último fue favorecido por la costumbre de casar a una mujer del grupo con la autoridad, para así canalizar bajo el régimen de parentesco las relaciones de redistribución. La hija de Contarguacho, llamada Doña Inés y apellidada Yupanqui o Guaylas, a la europea, es un personaje de las crónicas y de otros documentos relacionados con Francisco Pizarro.

De su unión con Pizarro, Contarguacho tuvo dos hijos. Si bien no vivió con Pizarro hasta la muerte de éste, sí se halló con él durante el tiempo de la sublevación de Manco Inca (1536), y su presencia fue determinante para que los curacas de Guaylas apoyaran decididamente a Pizarro contra los sublevados. Esta es una clara manifestación de que el parentesco con la autoridad generaba serias obligaciones recíprocas y redistributivas.

Ciertamente, al hacer su probanza, Ampuero quería demostrar a la administración española que la madre de Doña Inés había recibido del *Inka* un beneficio equivalente a una encomienda. Buscó para ello testigos, incluso gente andina de Guaylas – todos nacidos después de los hechos de Cajamarca – e hizo filtrar sus declaraciones por un intérprete de la Audiencia de Lima; Ampuero era regidor del cabildo, y utilizó sus influencias. Como dije, empleó testigos andinos, inclusive hijos y parientes de curacas; sin embargo, no recurrió a la autoridad étnica registrada en visitas apenas posteriores, en cambio sí lo hizo con un curaca que correspondía a una encomienda vecina (la de Hernando de Torres, en Huarás). Al momento de la probanza, Guaylas ya no era la encomienda de los hijos de Pizarro, sino se hallaba en las manos de Vasco de Guevara. El expediente de Ampuero demuestra el interés de los españoles en utilizar en su favor antiguos derechos, reinterpretados, por cierto. Pero queda en claro, a la vez, que la relación entre el *Inka* y sus mujeres repartidas por todo el Tawantinsuyu (Contarguacho no vivía en el Cuzco, sino en Guaylas), era muy distinta de como la planteaban los cronistas clásicos. Ampuero quiso hacer valer como derechos adquiridos, aquellos originados en el parentesco y destinados a la reciprocidad y la redistribución, entendiéndolos como si se tratara de derechos reales europeos, transmisibles por herencia; por ello argumentaba que era contra derecho pasar la encomienda de Guaylas a los hijos de Pizarro, dejando desamparada a la madre de los mismos, a su juicio titular del derecho “antiguo”, identificado bajo patrones europeos, y que Pizarro había simplemente usufructuado.

Las autoridades étnicas: los curacas.

Los cronistas y los redactores de documentos administrativos iniciales identificaron como curacas (señores étnicos) a toda autoridad andina, cualquiera que fuera su nivel, aun si eran ocasionales. Esta generalización del término, por ejemplo en Reales Cédulas, originó muchas confusiones en la investigación.

Se entendió a las autoridades étnicas andinas como subordinadas del *Inka* y nombradas por éste. Se produjo así una imagen del Tawantinsuyu centralizado, donde la autoridad local no tenía otro origen que la merced del soberano. Reprodujeron, así, los cronistas la situación que ya funcionaba en su propia tierra, donde los tiempos de Carlos V significaron una concentración de la autoridad y la generalización de los empleos públicos provincianos como mercedes del rey. Así, pasaron estos criterios a América. Hoy puede tenerse una imagen distinta, que proviene de los estudios de los últimos veinte años, los que permiten ver a los señores étnicos andinos bajo otro cristal y en diferente contexto. Puede afirmarse que sólo determinados curacas fueron nombrados por el *Inka*, particularmente señalaré algunos casos documentados; los otros, la mayoría, tienen un claro origen étnico y fueron nominados a través de rituales de iniciación manejados por y en cada unidad étnica.

I. El primer caso a estudiar es el reflejado por un importante conjunto de documentos sobre Chachapoyas, región norteña de Tawantinsuyu, ubicada en la frontera con la Amazonía. La documentación es, ciertamente, fragmentaria y relacionada con reclamos posteriores a la invasión española.⁸ Consiste en probanzas de curacas, desarrolladas en busca de la confirmación de autoridades. Aquellas afirmaban haber sido nombradas por el *Inka*, destacando un caso particular en que el curaca era un *yanakuna* del *Inka* y gobernaba sobre pobladores que no eran yanas. No es del caso detallar aquí las informaciones allí reunidas; remiten a pleitos entre las autoridades étnicas de la región, que deseaban confirmar o recuperar el poder local. En ambos casos, los curacas nombrados por el *Inka* Huayna Cápac o por Atahualpa declaraban abiertamente haber sido de los primeros en rendir pleitesía a los españoles en Cajamarca. Ello no es tan importante como se ha supuesto, dado que es un estereotipo repetido en múltiples probanzas, tanto de curacas andinos como de españoles en busca de un beneficio de la

⁸ La documentación acerca de los curacas de Chachapoyas se encuentra en Espinoza 1966.

Corona. El criterio fue continuado por escritores andinos de años posteriores, como Guaman Poma o Santa Cruz Pachacuti, quienes señalaban en sus respectivas crónicas que sus antepasados se hallaron entre los primeros “aliados” de los españoles. En realidad, este tipo de actitudes ha sido mal interpretado, al suponerse que denunciaba una “alianza” con los vencedores, cuando se trataba en realidad de la continuación de viejas conductas de las autoridades étnicas, tendientes a establecer una relación de reciprocidad-redistribución con la autoridad preeminente (el *Inka* o los españoles según el momento).⁹

Más interesante es, para nuestro objeto, el hecho de que el curaca nombrado por el *Inka* en Chachapoyas tuviera la particular condición de *Yana* del *Inka*. Se ha aceptado normalmente que el yana tenía una condición de dependencia que los propios cronistas se apresuraron a definir como esclavitud. Recientes propuestas dan origen a nuevas perspectivas. Al analizar el término *yanantin*, Tristan Platt sugiere que remite directamente a una relación de *interdependencia*, de reciprocidad, y puede llevarse esta propuesta hasta la propia raíz *yana*.¹⁰ Esta condición de un curaca como *yana* del *Inka* nos habla muy claramente de una situación de privilegio que otorga a su jerarquía un matiz particular, relieves no sólo la interdependencia, sino la distinción entre la autoridad impuesta y la población. La documentación publicada no permite asegurar una procedencia distinta del curaca –de los curacas yanas del *Inka*– de aquella unidad étnica en la cual ejercían su autoridad. Sí es posible, en cambio, afirmar que dicha condición de yanas permitió que se originaran pleitos coloniales entre los descendientes de las autoridades nombradas por el *Inka* y aquellos que se reclamaban procedentes de los curacas previos a la presencia incaica en una zona de frontera como Chachapoyas. Esta última condición fronteriza puede hacer pensar fácilmente que las autoridades allí nombradas podían tener su origen en situaciones militares concretas.

Falta aún mucho por estudiar al respecto, y se requerirá de nueva documentación local y judicial. Debe distinguirse, en la documentación judicial, por ejemplo, los argumentos que provenían de la tradición jurídica hispánica y los derechos generados por ella,

⁹ La tesis de la alianza de las autoridades étnicas con los españoles, por oposición al previo dominio del Cuzco, ha sido desarrollada por Espinoza (1974). Otros autores la retoman o respaldan, por ejemplo Spalding 1974, Stern 1982. Requiere nuevos análisis.

¹⁰ Véase Platt 1980: 163 y ss.

de aquellos otros que puedan provenir de criterios andinos. Estos, desgraciadamente, se encuentran siempre ensombrecidos por el abundante follaje de los primeros.

II. Otro caso de autoridades nombradas por el *Inka*, podría ser, claramente, el de los dirigentes de grupos de *mitmaqkuna*, poblaciones transplantadas por largo tiempo fuera de sus áreas originarias, e instaladas para producir bienes destinados a la redistribución. Hubo *mitmaqkuna* de grupos étnicos y, por cierto, del Tawantinsuyu de los incas.¹¹

Después de la invasión española, las poblaciones de *mitmaqkuna* y sus autoridades tuvieron variada suerte, según los criterios empleados en diversas zonas andinas y en diferentes momentos. La específica situación de los curacas varió, siguiendo así la suerte de cada grupo; en momentos y a consecuencia de la aplicación de disposiciones determinadas, los *mitmaqkuna* fueron obligados a retornar a sus lugares de origen, pero en otros casos sucedió exactamente lo contrario. Por ejemplo, los *mitmaqkuna* de Chiara, en Ayacucho, originarios de Chachapoyas (otros grupos similares de la región ayacuchana provenían de Quito y otras regiones norteñas del Tawantinsuyu), fueron asimilados por el régimen colonial, que buscaba en ellos una mano de obra estable, no comprometida por la *mita* establecida en los tiempos del virrey Toledo. Así, podían laborar en obrajes o en haciendas. En este caso, sus autoridades étnicas se transformaron en curacas de grupos reconocidos como antiguos mitmas del *Inka*, y tuvieron dilatados problemas con los originarios, que no aceptaban el establecimiento permanente de nuevos asentamientos, su novedad estaba basada en que bajo el tiempo del *Inka* su presencia se hallaba relacionada con la redistribución, mientras que en tiempos coloniales, al no existir aquélla, era una forma de intrusión que recortaba el acceso a las tierras. En alguno de los pleitos de Chiara intervino Felipe Guaman Poma de Ayala, el célebre autor de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*.¹²

Los curacas de grupos de *mitmaqkuna* incaicos fueron muy probablemente nominados por la administración central cuzqueña. No hay evidencias específicas, pero es posible que así fuera, dada su especial condición y particular dependencia del *Inka*, quien debía alimentarlos de los depósitos de la administración, por ejemplo.

¹¹ Sobre los *mitmaqkuna*, véase Regalado 1975, 1978, 1983 y 1984.

¹² Los *mitmaqkuna* de Chiara fueron estudiados por Espinoza 1978; acerca de la participación de Guaman Poma en litigios, véase Stern 1978, Pease 1980.

III. Un último caso de autoridades étnicas nominadas por el *Inka* se halla documentado en papeles de Charcas. Años atrás, R. T. Zuidema publicó un artículo sobre el juego de los ayllus.¹³ Estos eran tiras de cuero rematadas en piedras recubiertas, asimismo, de cuero, utilizadas como boleadoras, pero también como instrumentos de adivinación. Utilizando informaciones de crónicas y otros textos, Zuidema describía la forma como el *Inka* “jugaba” el control de grupos humanos. Cristóbal de Albornoz, el conocido clérigo que tuviera tanta actividad en la extirpación del movimiento del Taqui Onqoy en el siglo XVI, informaba en su texto sobre las divinidades andinas:

Del machacuay [= serpiente] usan el día de hoy en sus fiestas y taquis, haziendo un juego de ayllar que antiguamente jugava el ynga, echando en alto esta figura de culebra y hecha de lana; y los que apostavan echaban sus yllos [sic], que son tres ramales de sogá hecha de niervos de animales o de cueros dellos, a los cavos unas pelotas de plomo. A este juego ganó el ynga muchas provincias a las guacas que ya se las avía dado. Y [a] los camayos de las guacas, permitía el ynga que jugasen las tales provincias con él por otras y se hazían perdedizos. Y después de ganados por el ynga con este medio de juego, le satisfacía el ynga a las guacas y camayos con dalles tierras y ganados y otros servicios. Son muchas las tierras que ganó a este juego de el ayllar el machacuay.¹⁴

Zuidema comparó este texto con otros de cronistas como Sarmiento de Gamboa y el P. Bernabé Cobo.

Las hondas de nervios y los ayllus figuran en las manos de los Ayar en los mitos cuzqueños recogidos, por ejemplo, por Betanzos¹⁵, y Mama Guaco, la mujer de Ayar Cache, mató a un hombre de un pueblo cercano al Cuzco golpeándolo con unos ayllus, para después extraerle las vísceras e inflar sus pulmones. En la nueva versión completa del texto de Betanzos, se incorporan nuevas informaciones

¹³ Zuidema 1967.

¹⁴ Albornoz [¿1584?] 1984: 201. Este importante documento fue publicado y estudiado por Duviols (*Journal de la Société des Américanistes*, LVI-1, 1967); se cita aquí la nueva edición del mismo, que corrige errores de impresión e incrementa informaciones.

¹⁵ Betanzos [1551] 1967: 17-21.

de interés acerca del uso de los ayllus. Señala el cronista que a la muerte de Paullu Inca, en los tiempos españoles en el Cuzco, se llevaron a cabo ceremonias específicas, que habían sido ordenadas por Inca Yupanqui (Pachacuti); se celebraban a la muerte de un Inka, y en esas ocasiones salían a la plaza de la ciudad ciertos hombres:

...que luego hiciesen gran llanto en ella por *el nuevo señor* y los demás señores y la demás gente que allí estuviere y esto hecho que saliesen dos escuadrones de gente de guerra uno de Hanan Cuzco y otros de Hurin Cuzco y que el un escuadrón saliese por la una parte de la plaza y el otro por la otra y que *batallasen y que se mostrasen vencidos los de Hanan Cuzco* significando las guerras que el señor tuvo en su vida y que esto acabado su llanto todos los señores del Cuzco asidos por las manos en el cual llanto dijese en alta voz y relatasen sus victorias y grandezas y esto acabado que saliesen otros dos escuadrones de mujeres *vestidas como hombres* encima de sus mismos vestidos y en la cabeza así mismo las ataduras de hombre y que así mismo trujesen en la cabeza unos plumajes y que el un escuadrón de mujeres trujese unos paveses y el otro unas alabardas altas en las manos y que anduviesen estas mujeres en torno de la plaza a cierto paso moderado a manera de sus bailes entre las cuales fuesen algunos hombres los cuales llevasen unas hondas en las manos como varones...¹⁶.

Puede vincularse este texto con parte del contexto de una guerra ritual, que parece hallarse en la sucesión de cada *Inka*, donde siempre resultaba vencedor aquel que en las crónicas figura como *Inka hanan*. Esto se aprecia, por ejemplo, en el relato de Pedro Sarmiento de Gamboa, donde el *Inka* Wiraqocha “nombra” a Inca Urcon como “heredero”, y éste se enfrenta en una guerra –que el cronista relata como civil y fratricida– con Pachacuti. Este conflicto aparece íntimamente relacionado con una guerra externa, en la cual los cuzqueños se enfrentaron con los Chancas, siendo Pachacuti y no Inca urcon (el “nombrado”) quien los vence. De la contienda entre ambos “hermanos” sale vencedor Pachacuti. A su tiempo, éste nombra “heredero” a Amaru Inca Yupanqui, y el relato del cronista

¹⁶ Betanzos [1551] 1987: 147, subrayado mío.

incide en una serie de situaciones en las que el último aparece como tal; pero finalmente aparece Túpac Inca Yupanqui, distinguido en la guerra y adquiere el status de “hijo predilecto” de Pachacuti y desplazando al “nominado” Amaru Inca Yupanqui. Dos hijos de Túpac Inca Yupanqui se enfrentaron a su vez, se trata de Cápac Guari y de Guayna Cápac. El primero aparece registrado como “traidor”, habiéndose levantado en armas contra el “legítimo heredero”, quien lo venció. En último término, el cronista relata abundantemente los conflictos que los españoles hallaron en los tiempos de la invasión. Allí surge una trama más elaborada, donde Huáscar era “heredero legítimo”, y Atahualpa adquiere –por decisión de Guayna Cápac– un derecho sobre el “reino de Quito”. Establecido el conflicto –Sarmiento se inclina, como todos los cronistas, por considerar a Atahualpa usurpador y tirano– Atahualpa resulta vencedor e *Inka*.¹⁷

No es éste el momento de analizar la guerra ritual como una forma de acceder al poder entre los incas; pero es importante señalar que la confrontación mencionada por Sarmiento de Gamboa entre cada uno de los aspirantes al poder, finaliza *siempre* con el triunfo del contrincante que corresponde a *hanan*, de similar manera a la indicada en el ritual que se cumplía, según Betanzos anotó, a la muerte de un *Inka*. A la vez, el anteriormente anotado texto de Betanzos hace referencia a los “hechos” del *Inka* muerto, relatados con ocasión de su ritual funerario, específicamente a sus conquistas, y ello puede relacionarse con la adquisición de nuevos sectores para incrementar el sistema incaico de la redistribución.

Un documento de 1584-85, procedente del Archivo Nacional de Bolivia, resulta particularmente interesante en este contexto. Allí se aprecia una forma de organizar una unidad étnica distinta y se nombra un curaca por el *Inka*. Se trata de un pleito entre curacas coloniales, uno de los contendores se reconoce a sí mismo como descendiente de una autoridad nombrada por el gobernante cuzqueño:

...en los tiempos pasados que el ynga señoreaba esta tierra acostumbraua quando quería [h]olgar al juego de los ayllus nombraua de la parte dellos a uno de los yngas que jugase por él con el dicho ayllu y el ynga por sí con el dicho ynga nombrado y estando esta prouincia de los Pacajes *señalada*

¹⁷ Sarmiento de Gamboa [1552] 1947; 160, 172 y ss., 180, 206-208 236-237, 252 y ss.

para el servicio del sol quiso el dicho ynga jugar cierta cantidad de yndios desta prouincia contra otros tantos que él ponía de otra parte y después de aueriguado parese que el dicho ynga *ganó al que puso por el sol* y luego que hubo ganado *hizo sacar de cada aylo de este dicho pueblo de Machaca el número de yndios que auya señalado para el dicho juego y nombró para que lo mandasen a Engorana Cuti y a Acache y como el dicho ynga pretendió que este aylo no estuiesse sujeto a ningún otro casique nombró por casiques del dicho aylo a / Oncorona Asti [tarjado: vis] agüelo del dicho don Felipe Ocsa [uno de los litigantes de 1585] por casique principal y asimismo nonbró por su segunda persona a Acache agüelo del dicho Don Pedro Pati [otro litigante de 1585] y que el dicho Acache reconoszió por superior al dicho Oncorona Cuti y le daua seruicio de Yanaconas y yndias y que sauen que después de muerto el dicho Oncorona Cuti agüelo del dicho don Felipe Ocsa subcedió en el dicho mando Aca Cuti padre del Dicho don Felipe Ocsa y hijo de Oncorona Cuty al qual dicho Aca Cuty estos testigos conoszieron y vieron ussar el dicho mando y sauen estos te [stigos] que después de muerto el dicho Acache segunda persona nonbrada por el dicho ynga quedó el mando en Pati su hijo el qual no mandó ny lo husó porque era ynábil y no suficiente para poder ussar el dhicho cargo de segunda persona y por esta caussa el dicho Aca Cuti padre del dicho don Felipe Ocsa ussó los dos cargos de cacique principal y segunda persona y que después que los españoles entraron en este reyno y encomendaron este repartimiento de Machaca la Grande [el] padre de don Juan Paco Cuti y el dicho ynga se concertaron y confirmaron diziendo que pues antes que se jugara aquella cantidad de yndios eran de un señor que hera Sucque agora thenían un encomendero binyesen todos junto en comunidad y así lo hizieron todo lo qual que dicho tienen dijeron ser la uerdad de lo que sauen y les es preguntado en esta / causa so cargo del juramento que tienen fecho y no firmaron los tres de los dichos testigos porque dijeron que no saúan escreuir...¹⁸*

¹⁸ Archivo Nacional de Bolivia, E. 7. Año 1585. "Don Felipe Ocsa, segunda persona de Machaca la Grande y don Pablo Pati sobre el oficio de segunda persona".

La información anterior habla por sí sola. Al margen del propio ritual, que merece un mayor análisis que escapa a esta ocasión, se aprecia la forma como se asignaba gente, se le agrupaba y se le nombraba ritualmente autoridades étnicas independientes. La información en conjunto no es totalmente clara y, ciertamente, abunda en contradicciones, debidas muy posiblemente a las dificultades de traducción o a la arbitrariedad de la versión del escribano por encima de la traducción propiamente dicha.

Al inicio del expediente, don Felipe Ocsa se reclamaba "...que siendo como su padre era cazique principal de los cinco ayillos del dicho repartimiento...", y dicha afirmación debe contraponerse a la oficial reclamación del cargo de segunda persona. Una visita administrativa del área, realizada por Gonzalo de Leiva, lo excluyó del cargo y "...tan solamente le nombró por principal de los cinco ayillos deuiéndole de auer nombrado por segunda persona...". Allí empezó el pleito. Surge inmediatamente una pregunta, ¿por qué el recurrente pedía el cargo de segunda persona, reconociéndose hijo de curaca principal? Lo lógico hubiera sido, una vez en ejercicio, aunque precario, las normas de herencia occidental que determinan la herencia por filiación, que hubiese reclamado el mismo cargo. La sugerencia posible podría estar en una posibilidad: el cargo de "segunda persona" podría ser entendido como un paso necesario para llegar a ser curaca principal. Otro asunto surge en relación con la forma como la incorporación de los criterios de la herencia occidental llevó a la formación de linajes de curacas independientes, pero éste es otro asunto.

Este es un nuevo caso en el cual se aprecia no solamente la organización de una unidad étnica –un ayllu se dice en el expediente–, que es, como las anteriores, una situación en la cual el *Inka* nombraba una autoridad de tal tipo; puede considerarse que éstas eran excepciones, y que la generalidad de los curacas accedía al poder por medio de complicados rituales de iniciación. Influidos, de otro lado, por los criterios hispánicos que hacían recaer en una merced real el nombramiento de autoridades locales, corregidores por ejemplo, los cronistas supusieron que el *Inka* debía haber hecho lo mismo. Por ello abundan en las crónicas las informaciones acerca de que los curacas eran autoridades dependientes de tal nombramiento personal del gobernante cuzqueño. Ello coincidía con la ya anunciada presentación del Tawantinsuyu como una organización política centralizada y altamente vertical.

En recientes trabajos, José Luis Martínez examina el complejo ritual que rodeaba a los curacas. Es visible en dichos estudios la idea

de que los curacas eran considerados *guaca*, seres sagrados, al igual que el propio *Inka*, debían ser llevados en andas, utilizaban asientos rituales similares a los del *Inka*. Recuerda Martínez que el hecho de llevar en andas a la autoridad –*Inka* o curaca– respondía a la necesidad de aislarla del contexto, pues el contacto de su poder pudiera ser funesto. Hace notar como Wiraqocha, la divinidad cuzqueña que ordenaba el mundo, debía sentarse para poder llevar a cabo su tarea, lo cual puede interpretarse como que cada vez que una *guaca* caminaba ponía el mundo en condiciones de desordenarse.¹⁹

La relación del *Inka* con los curacas requiere, ciertamente, de mayores explicaciones. Al considerar que sólo una minoría de autoridades étnicas era nombrada por el *Inka*, puede entenderse mejor las pautas de la reciprocidad y, específicamente, las de la redistribución cuzqueña. Es difícil olvidar, con los testimonios provistos por la documentación hoy conocida, la independencia de que gozaban las unidades étnicas durante el propio Tawantinsuyu; ella era, ciertamente, mucho mayor de la que supusieron los cronistas clásicos. La misma estaba regida por pautas establecidas a lo largo de las vinculaciones con el propio *Inka*. Las crónicas anotaron, por ejemplo, que los incas debían “visitar” su “imperio” antes de hacerse cargo de su nueva situación gubernamental; pero añadieron que las largas expediciones llevadas a cabo por los gobernantes del Cuzco incluían grandes conjuntos de cargadores, mejor explicables si se tiene en consideración los “regalos” que el *Inka* debía hacer a las relaciones de redistribución. Las aludidas visitas pueden ser mejor entendidas como momentos en los cuales se actualizaban las relaciones, se redefinían las pautas de entrega de mano de obra al nuevo *Inka* y se establecían las normas redistributivas. Ello sería acorde con las informaciones de las propias crónicas acerca de que se establecían nuevas relaciones (i.e. se entregaban “nuevas tierras”) con cada nuevo *Inka*. Cada *Inka* establecía, así, su propio Tawantinsuyu, es decir, su propio conjunto de relaciones con las unidades étnicas.

A este respecto, no debe olvidarse lo referente a los matrimonios de los curacas con las “hermanas” o “mujeres escogidas” del *Inka*, y los de éste con las hermanas de los curacas. Se recuerda frecuentemente el caso de los Lupaqa, habitantes de la orilla Suroeste del lago Titicaca, donde el curaca Cari, previo a la

¹⁹ Martínez 1982, 1986, 1988.

invasión española, se había casado con una hermana del *Inka*.²⁰ Este tipo de alianzas se entiende mejor dentro de un contexto de *no nominación* de los curacas por el *Inka*.

Así, la interdependencia de los curacas con el *Inka* (*ergo*, la de los grupos étnicos con el Cuzco) se hallaba garantizada por una serie de convenios de redistribución negociada, que incluían la entrega de energía humana al poder central y la recepción de determinados bienes de la redistribución. Como se ha enfatizado demasiado la imagen de la expansión militar del Tawantinsuyu – debido a que los cronistas hispánicos sólo entendían así la expansión – se ha dejado mucho tiempo de lado las propias sugerencias de las crónicas acerca de estos convenios. Es clara la imagen que proporciona Guaman Poma cuando menciona que el *Inka se reunía con determinadas guacas*, hablando con ellas; los textos reunidos por Francisco de Avila relataron asimismo que las guacas ayudaban al *Inka* en sus conquistas.²¹

La redistribución en sí no excluye el conflicto, por cierto, pero admite diversas formas de consenso que la investigación debe abundar. Interesa incidir en las representaciones rituales porque ellas informaban acerca de los hechos del pasado; los cronistas transformaron estas informaciones en historias, como puede verse en una explicación de las conquistas incaicas como un ritual de conquista. Hoy es conocido, por múltiples testimonios españoles y andinos, que durante el periodo colonial los pobladores andinos representaban –escenificaban– su versión del pasado, ello se ve tanto en la mencionada *Tragedia del fin de Atahualpa*²², como en otras versiones similares que informaban sobre la muerte de Atahualpa en Cajamarca. Testimonios coloniales y republicanos hablan nutridamente de estas escenificaciones. Ello permite apreciar en su valor la información que proporciona el anteriormente mencionado texto de 1535 que relata la forma como el *Inka* organizaba ritualmente una unidad étnica y nombraba de igual modo a sus autoridades.

²⁰ Cieza de León [1550] 1985: 127.

²¹ Guaman Poma [1615] 1980, I: 182, Avila en Taylor 1987: 337-349.

²² Lara 1957.

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, Cristóbal de
[¿1584?] 1984 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas..." en Duviols 1984.
- ANONIMO (atribuido a Cristóbal de Mena)
[1534] 1929 *La conquista del Perú. Llamada la Nueva Castilla...*, edición facsimilar y prólogo de Joseph H. Sinclair, New York Public Library, New York.
- ARGUEDAS, José María
1955 "Taki Parwa y la poesía quechua de la república", *Letras Peruanas*, IV, 12, Lima (agosto).
- AVILA, Francisco de
[¿1607?] En Taylor 1987.
- BETANZOS, Juan [Diez] de
[1551] 1987 *Suma y narración de los incas*, transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Atlas, Madrid.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
[1550] 1985 *Crónica del Perú. Segunda parte*, edición y estudio preliminar de Francesca Cantú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- DUVIOLS, Pierre
1984 "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", *Revista Andina*, 1, (julio).
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1966 "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha", *Revista Histórica*, XXX, Lima.
1974 *La destrucción del imperio de los incas*, Retablo de Papel Editores, Lima.
1976 "Las mujeres secundarias de Huayna Cápac. Dos casos de señorialismo feudal en el imperio de los incas", *Revista del Museo Nacional*, XLII, Lima.

- 1978 "Los Chachapoyas y Cañares de Chiara (Huamanga), aliados de España", en Miró Quesada, Pease y Sobrevilla, eds. 1978.
- FLORES OCHOA, Jorge
1976 "Enga, Egaychu, Illa y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, París.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] 1980 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, edición y estudio preliminar de Franklin Pease G.Y., Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- KOTH DE PAREDES, Marcia y Amalia Castelli, eds.
1978 *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, Lima.
- LARA, Jesús
1957 *Tragedia del fin de Atawallpa*, Cochabamba.
- MARTINEZ, José Luis
1982 *Una aproximación al concepto andino de la autoridad, aplicado a los dirigentes étnicos durante el siglo XVI y principios del XVII*, Tesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1986 "El 'personaje sentado' en los *keru*: hacia una identificación de los *kuraka* andinos", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 1, Santiago.
1988 "Kurakas, rituales e insignias", *Histórica*, XII, 1, Lima (julio).
- MAYER, Enrique y Ralph Bolton, eds.
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- MIRO QUESADA, Francisco, Franklin Pease G.Y., y David Sobrevilla, eds.
1978 *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

OVIEDO Y VALDES, Gonzalo Fernández de

- 1959 *Historia general y natural de las Indias*, edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

PEASE G.Y., Franklin

- 1979 "Formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas", *Histórica*, III, 1, Lima (julio).
- 1980 Estudio preliminar en Guaman Poma 1980.
- 1982 *Pensamiento mítico. Antología*, Mosca Azul Editores, Lima.

PLATT, Tristan

- 1980 "Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia", en Mayer y Bolton, eds. 1980.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- [1962] 1986 *Los cronistas del Perú y otros ensayos*, edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Biblioteca Clásicos del Perú, 2, Banco de Crédito del Perú, Lima.

REGALADO DE HURTADO, Liliana

- 1975 *Los mitmaqkuna en el Tawantinsuyu (análisis casuístico)*, Tesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1978 "Mitmaqkuna y controles ecológicos", en Koth y Castelli, eds. 1978.
- 1983 "Un contexto legendario para el origen de los mitmaqkuna y los alcances del prestigio norteño", *Histórica*, XII, 2, Lima (diciembre).
- 1984 "En torno a la relación entre mitmaqkuna, poder y tecnología en los Andes", *Historia y Cultura*, 17, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

- [1572] 1947 *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*, edición de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires.

SPALDING, Karen

1974 *De Indio a Campesino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

STERN, Steve J.

1978 "Algunas consideraciones sobre la personalidad histórica de don Felipe Guaman Poma de Ayala", *Histórica*, II, 2, Lima (diciembre).

1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of the Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison.

TAYLOR, Gerald

1976 "*Camay, Camac et Camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, París.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, versión y traducción de..., estudio sobre Francisco de Avila por Antonio Acosta, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

XEREZ, Francisco de

1534 *Verdadera relación de la conquista del Perú...*, Bartholomé Pérez, Sevilla.

ZUIDEMA, R. Tom

1967 "El juego de los ayllus y el amaru", *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-1, París.

1992 LECTURE SERIES

Working Papers

- No. 1 **Miguel León-Portilla**
Mesoamerica 1492, and on the Eve of 1992
- No. 2 **Luis Villoro**
Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other
- No. 3 **Rubén Bareiro Saguier**
Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación
- No. 4 **Dennis Tedlock**
Writing and Reflection among the Maya
- No. 5 **Bernard Ortiz de Montellano**
Syncretism in Mexican and Mexican-American Folk Medicine
- No. 6 **Sabine G. MacCormack**
Children of the Sun and Reason of State: Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru
- No. 7 **Frank Salomon**
Nightmare Victory: The Meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)
- No. 8 **Franklin Pease**
Inka y kuraca. Relaciones de poder y representación histórica
- No. 9 **Richard Price**
Ethnographic History, Caribbean Past

