

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador


ABYA
YALA

Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN
PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí:
Chawpiñamca y *Cavillaca*. 158
Lorena Gouvêa de Araújo

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España.
Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630 174
Hugo Burgos

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino,
un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750 196
María del Pilar Monroy

TERCERA SECCIÓN
JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante
los tribunales de justicia, siglo XVIII 222
Paula Daza

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas
de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios
planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII 241
Héctor Cuevas Arenas

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a
las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español
en el Darién, 1768-1810. 258
Daniela Vásquez Pino

CUARTA SECCIÓN
ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles:
del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino
de Granada, siglos XVI-XVII 279
Mauricio Alejandro Gómez Gómez

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
------------------------------------------------	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradx</i> s de <i>Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

SEGUNDA SECCIÓN
PAISAJE ÉTNICO E
IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6

Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: *Chawpiñamca* y *Cavillaca*

Lorena Gouvêa de Araújo

Desde el famoso trabajo del historiador y antropólogo francés Nathan Wachtel (1971) *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, pionero en la aplicación de la perspectiva etnohistórica al analizar el proceso de conquista de las sociedades del Perú colonial, percibimos la presencia de esta metodología. El autor la maneja con el objetivo de romper con una tendencia hasta entonces común entre los historiadores, de discutir la historia de la llegada de los hispanos a tierras autóctonas desde la mirada de los invasores. En su obra, Wachtel buscó analizar el arribo de los ibéricos desde el punto de vista de los vencidos. Tal actitud, a pesar de significar un avance metodológico sistemático, no rompió con las dicotomías preexistentes de vencedores/vencidos y aculturación/resistencia. Hacer una historia dividida entre vencedores por un lado (españoles) y vencidos por el otro (nativos) era todavía pensar en la existencia de un proyecto que ganó contra otro que perdió y vio su cultura reemplazada, es decir, es pensar que hubo agentes del proceso histórico de un lado y receptores de una cultura extranjera del otro.

Desde finales del siglo XX en adelante, se ha dado un considerable avance en la problematización de la mirada etnohistórica a partir del estrechamiento de la relación entre historia y antropología. La cultura de los pueblos nativos pasó a ser considerada como “un producto histórico, dinámico y flexible que debe entenderse como un proceso en el que hombres y mujeres viven sus experiencias” (Thompson 1987, 21). A partir de

esta nueva orientación investigativa, el análisis de las comunidades locales valió la pena para comprender sus culturas desde el significado que estas tenían para los propios nativos y descubrir sus categorías de pensamiento y redes simbólicas.

Con base en esta metodología etnohistórica analizaré los mitos primordiales de Chawpiñamca y Cavillaca, contenidos en el *Manuscrito quechua de Huarochirí*. Dicha fuente, de alto valor etnográfico y posiblemente escrita a principios del siglo XVII, reúne una serie de informes que tratan de los dioses y hombres que habitaban la región de Huarochirí, ubicada en la cordillera central de Lima.

Aún hoy, continuamos sin mucho conocimiento acerca de la autoría de este *Manuscrito quechua*, así como no sabemos si fue escrito por uno solo o por más de un autor; tampoco conocemos en qué fecha se escribió ni tenemos información sobre su título original. Sin embargo, parece que los datos fueron organizados o compilados por el clérigo jesuita Francisco de Ávila,¹ quien recorrió la provincia de Huarochirí alrededor de los años 1597/1598 y estaba familiarizado con las tradiciones históricas míticas y sagradas de los nativos de esa zona.²

Mitos primordiales en el manuscrito quechua

El *Manuscrito quechua de Huarochirí* es conocido como el único texto colonial que discute la tradición cultural andina en idioma nativo (quechua), por lo cual se lo considera un documento de alto valor etnográfico y simbólico sobre la cultura de la población huarochirana.

El hilo principal de los informes contenidos en este manuscrito es la *huaca* Pariacaca, pero también encontramos gran relevancia en su contraparte femenina, la divinidad Chawpiñamca. (Salomon 2016b, 1248). Se puede considerar que los escritos de dicha fuente están

¹ Se desconoce la vida de Francisco de Ávila, pero se sabe que era nativo del actual Perú y que estudió en el Colegio de la Compañía de Jesús de Cusco, donde fue considerado uno de sus mejores alumnos. Fue cura en la provincia de San Damián, en Huarochirí, y durante el período de extirpación de las idolatrías fue nombrado en 1610 como “primer juez eclesiástico de visitas a la idolatría” por el entonces arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (Salomon 2016a).

² Más información sobre los posibles autores del manuscrito quechua de Huarochirí se encuentra en Taylor (2000); Martínez Céspedes (2016).

organizados en tres momentos: el primero hace referencia al plan mítico, el ñawpa pacha, un tiempo antiguo que abarca desde el nacimiento del dios Pariacaca hasta la victoria de esta divinidad en la lucha contra Huallallo Carhincho. El segundo momento se refiere a la expansión y organización del culto a Pariacaca, un plan ritual interrumpido por la llegada tanto de los incas como de los españoles al territorio de Huarochirí. El último y tercer momento es el llamado tiempo presente, un tiempo histórico que coexiste con la extirpación de las idolatrías en esa doctrina (Maceda Sotomayor 2011, 21-24).

Acerca del vínculo de parentesco existente entre Pariacaca y Chawpiñamca destacamos que en el capítulo 10 del *Manuscrito...*, más allá de ser reconocida la segunda como deidad por los naturales, “ella misma afirmaba que Pariacaca era su hermano” (Taylor 1987, 195). De esta manera asumimos la fratría existente entre los dos. Pariacaca era una deidad relacionada con el agua, las lluvias torrenciales, los *huaycos* y también con los rayos y los truenos, mientras Chawpiñamca estaba relacionada con la tierra, la fertilidad y la sexualidad (Maceda Sotomayor 2011).

En este capítulo analizaremos los personajes femeninos de Cavillaca (capítulo 2 del *Manuscrito...*) y de Chawpiñamca (capítulos 10 y 13), con el objetivo de comprender lo que estas mujeres representaban, en el lenguaje mítico del *Manuscrito...*, para la mentalidad de la sociedad local huarochirana y andina.

El mito de Cavillaca y su petrificación

En el segundo capítulo del *Manuscrito...*, encontramos el relato de la *huaca* Cavillaca, vinculado a la historia de la *huaca* Cuniraya Huiracocha. Aquí nos introducimos primero a la historia de esta divinidad masculina, descrita como el que “animaba a todas las comunidades. Con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes” (Taylor 1987, 53). El *Manuscrito...* afirma, además, que esta deidad solía humillar a las *huacas* locales con su conocimiento y, aunque era muy poderoso, andaba convertido en hombre muy pobre (Taylor 1987, 51, 53, 54). A partir de esta breve presentación, podemos percibir que Cuniraya Huiracocha era posiblemente una divinidad relacionada con las actividades agrícolas, que regalaba fuerza vital a las personas y,

sin embargo, era a la vez una *huaca* soberbia, que humillaba a las otras a través de sus obras.

Por su parte, Cavillaca está descrita como una hermosa divinidad, deseada por todas las *huacas* y *huillcas* y que, a pesar de su belleza, rechazó a todos, ya que nadie la había tocado. (Taylor 1987, 55). No obstante, un día Cuniraya Huiracocha decidió poseerla, la observó tejiendo al pie de un lúcumo, y

Gracias a su astucia, se convirtió en un pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcumo madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella, muy contenta, se la tragó. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella. Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, [Cahuillaca] también dio a luz, aunque fuese todavía *doncella*. Durante un año más o menos, crió sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podía ser hijo (Taylor 1987, 55-57).

En la época de completar un año³ y dada la falta de conocimiento sobre la paternidad de su hijo, Cavillaca habría convocado a todas las *huacas*, de todas partes, a una reunión para averiguar quién era el padre del niño. Para esta reunión, todas las *huacas* se vistieron con sus mejores trajes, con excepción de Cuniraya Huiracocha, quien, como de costumbre, aparentaba ser un hombre pobre y piojoso. Ante las preguntas de Cavillaca sobre la paternidad del niño, nadie la admitió, lo que hizo imposible solucionar el misterio que se formaba.

Dice el relato que Cavillaca habría ignorado la presencia de Cuniraya Huiracocha en dicha reunión, pues su apariencia de hombre miserable no resaltó a los ojos de esta mujer. Fue entonces cuando Cavillaca ordenó al niño que él mismo se dirigiera hacia quien fuera su verdadero padre. Siguiendo las órdenes de su madre, se subió a las piernas del hombre andrajoso, es decir, de Cuniraya Huiracocha, para asombrar a Cavillaca. Ella exclamó:

“¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?” y, con estas palabras, cargando a su hijito, se dirigió

³ Sobre el ritual de paso a la edad de un año del niño (*rutuchico*) escribe Maceda Sotomayor (2011, 59).

hacia el mar. Entonces Cuniraya Viracocha dijo: “¡Ahora si me va a amar!” y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los *huacas* locales se asustaron mucho. “Hermana Cahuillaca” la llamó, “¡Mira aquí! Ahora estoy muy hermoso” y se enderezó iluminando a la tierra. Pero ella no volvió el rostro hacia él; se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre (...); [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran las piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro (Taylor 1987, 59-61).

A pesar de las posibles aproximaciones al cristianismo que se puede hacer a partir de estos pasajes del mito de Cavillaca —no olvidemos que la propia Virgen María también habría sido una doncella cuando dio a luz a Jesucristo—, es necesario pensar y percibirlo como revelador de rasgos sobre la cultura local andina.

La palabra *doncella* aparece en el *Manuscrito...* dos veces al narrar sobre Cavillaca, lo que lleva a creer que la mentalidad cristiana posiblemente estaba presente en el discurso del narrador/escritor. A diferencia de lo que introdujo la moral cristiana, ser una doncella en el mundo andino no era una condición común, tampoco normal. Los sacerdotes Pablo José de Arriaga ([1920] 2002) y José de Acosta (1792) son algunos de los que han tratado este tema sobre la cultura sexual andina y han señalado la naturalidad con que hombres y mujeres tenían relaciones sexuales antes de comprometerse a una alianza más profunda. Sin embargo, después de casada, la mujer andina se dedicaba a sus actividades maternas, para generar vida, garantizar alimentos y fortalecer lazos de parentesco entre los miembros de su familia y su *ayllu*.

Tal actitud puede explicarse cuando pensamos en el mundo andino como uno basado en la reciprocidad, considerada un imperativo moral en las relaciones de intercambio que sostenían la vida humana y asumir, así, la existencia de un sentido de dependencia mutua entre los seres (Depaz Toledo 2015, 132). En este sentido, las mujeres desempeñaron un papel importante en la dinámica social puesto que, a través del matrimonio, la mujer se comprometía no solamente consigo misma sino con toda la comunidad. Así mantenía la reciprocidad a partir de su capacidad reproductiva, y admitía la responsabilidad del parentesco entre su familia y las demás.

Sin embargo, Cavillaca, al rechazar a Cuniraya, puso en riesgo a toda su comunidad pues, como se negaba a ser madre, no garantizaba la reciprocidad entre los nativos (Maceda Sotomayor 2011, 62-64). Al intentar averiguar quién era el padre de su hijo, tal como Cuniraya hacía con otras *huacas*, Cavillaca lo humilló, y aún más al huir hacia el mar y transformarse en una isla de piedra. Ella será recordada, en el mar de Pachacamac, como una *huaca* solitaria y petrificada, cerca apenas de su hijo y de nadie más. En el mundo andino, donde la riqueza de un ser se mide por el grado de parentesco y reciprocidad que existe entre él y los que forman su comunidad, podemos decir que Cavillaca se transformó en una *huaca* aislada, pobre e infértil, que cumplió el rol femenino andino al revés.

El mito de Chawpiñamca, la divinidad de la sexualidad y la fertilidad

El mito que involucra esta deidad está presente en el capítulo 10 del *Manuscrito...* Chawpiñamca es descrita como hermana de Pariacaca y por órdenes de él –después de la lucha y victoria de esta *huaca* contra Huallallo Carhuincho y su esposa Manañamca– tendría ocupadas las tierras bajas del pueblo de Mama (ahora Ricardo Palma), que anteriormente pertenecía a Manañamca. A Chawpiñamca, quien se encontraba en el momento de la escritura del *Manuscrito* transformada en una piedra con cinco brazos, los nativos le hacían rituales iguales a los que realizaban cuando adoraban al dios Pariacaca, para demostrar la importancia de esta *huaca* para la población local.

El *Manuscrito...* nos cuenta que, en la antigüedad, Chawpiñamca “(...) andaba con forma de ser humano y solía pecar con todos los *huacas*. Entonces no encontraba ningún varón a su gusto” (Taylor 1987, 197). En el pueblo donde se encuentra el cerro de San Pedro de Mama (*Hanan Mama*) vivía una *huaca* llamada Rucanacoto, que por tener el pene grande habría sido el único en satisfacer completamente a Chawpiñamca. Esta *huaca*, segura de que había encontrado a su pareja perfecta y con quien quería quedarse para siempre, se convirtió en piedra allí y estableció su residencia en Mama de Abajo, cerca de la *huaca* Rucanacoto.

Podemos considerar a Rucanacoto como una *huaca* de la sexualidad/fertilidad masculina, ya que “(...) los hombres que tenían un pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara” (Taylor 1987, 197). En oposición y complementariamente está Chawpiñamca, una deidad relacionada con la sexualidad/fertilidad femenina, de apetito insaciable y que solo descansó cuando encontró su pareja fértil ideal, capaz de satisfacer su capacidad fecundadora. Es curioso que, con respecto a esta misma *huaca*, no se menciona en el *Manuscrito...* que diera a luz a ningún ser, sin embargo, dice que “Todos los hombres llaman a Chau-piñamca ‘madre’” (Taylor 1987, 195), demostrando así que las personas que formaban la comunidad de San Pedro de Mama se sentían protegidas por ella.

Igual que Cavillaca, Chawpiñamca también fue petrificada, no obstante, su petrificación es celebrada con rituales de fertilidad y reciprocidad, que mantienen viva su memoria entre los nativos. El *Manuscrito* también dice que, en su fiesta, llamada Casayaco, los hombres bailaban desnudos y por eso “(...) Chau-piñamca se regocijaba mucho (...) Según cuentan, la época en que lo bailaban era de gran fertilidad”. (Taylor 1987, 203). En otras palabras, aunque petrificada, Chawpiñamca permaneció activa y presente dentro de la sociedad de Mama a través de las festividades que se le ofrecían.

Para la cosmovisión andina, los fenómenos y actividades que ocurren en la tierra son reflejo de lo que sucede en el mundo cósmico y, por lo tanto, mientras en la tierra las comunidades tienen abastecimiento de alimentos, lluvias periódicas, fertilidad, etcétera, se cree que en el cosmos también se logra tal equilibrio, pues están plasmados uno en el otro. Para alcanzar dicho equilibrio se espera una simetría entre los elementos que componen el cosmos, elementos opuestos y complementarios que existen en todos los seres que habitan los diferentes niveles de la *pacha*: *hanan pacha* (mundo de arriba), *kay pacha* (este mundo) y *uku pacha* (mundo interior). Son varios los ejemplos que podemos mencionar como reflejo de la idea de oposición y complementariedad en el espacio andino, como la significación del sol y la luna, la hembra y el macho, el *hanan* y el *hurin*, las parejas de hermanos presentes en el mito fundador, etcétera. Por lo tanto, podemos inferir que los también opuestos Chawpiñamca y Rucanacoto habrían encontrado juntos la complementariedad ideal y el equilibrio que

les faltaba. A través del culto que la comunidad ofrecía a Chawpiñamca –mito femenino que, como ya se ha dicho, estaba vinculado a la idea de madre, tierra y elemento vivificante– se garantizaba la fertilidad de las tierras de San Pedro de Mama a lo largo del año, y se reafirmaba la máxima de que en el mundo andino la experiencia humana estaba en constante relación e interacción con los demás seres que formaban el cosmos. Estos, tal como los seres humanos, también tenían sus vidas vinculadas entre sí (Depaz Toledo 2015, 21).

Los hermanos Pariacaca y Chawpiñamca también funcionaban, en los mitos andinos, como seres opuestos y complementarios. El capítulo 13 del *Manuscrito...* nos informa que Chawpiñamca era la que animaba a las mujeres mientras Pariacaca animaba a los hombres (Taylor 1987, 223); así se confirma la necesidad de ambas *huacas* para el equilibrio de la cosmovisión. El nombre Chawpiñamca, en sí mismo, puede sugerir la idea de complementariedad. En el capítulo 10 ella está descrita como la mayor de cinco hermanas (Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac y de la otra no se sabe el nombre) y cuando era consultada por los habitantes de su pueblo decía que primero preguntaría a sus hermanas (Taylor 1987, 199), demostrando así la complementariedad entre ellas, aunque era Chawpiñamca el centro de todas.⁴

El número cinco en la cosmovisión andina, que se repite en varios pasajes del *Manuscrito...*, también tiene su carga complementaria. Son cuatro los hermanos de Pariacaca, cuatro las hermanas de Chawpiñamca, cuatro los *suyos* del Tawantinsuyo, animados y unidos por un quinto elemento central, el *chawpi*. Como bien dijo Yáñez (2002, 117) “Los habitantes de Huarochirí tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco. La dualidad, especialmente aquella fundada en los pares inseparables, *yanantin*, era base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento”.

La *huaca* Chawpiñamca, al acostarse con Rucanacoto y petrificarse a su lado, cumplía con su papel social en la búsqueda del equilibrio cósmico, con lo que garantizaba el descubrimiento y el mantenimiento de su *yanantin*. Su existencia en relación con Pariacaca también se describe

⁴ Según el diccionario de Diego González Holguín, la palabra *chawpi* o *chawpi* se traduce como “mitad, o el medio de cosas o lugares o tiempo, u obra” (González Holguín [1608] 2007, 89), lo que ratifica la idea de Chawpiñamca como mediadora entre las cinco hermanas.

bajo el signo de la dualidad, ya que cada una de las *huacas* animaba a los individuos de determinado sexo. Sin embargo, la relación con sus hermanas demuestra que Chawpiñamca está en una posición mediadora y representa tanto la superación de la dualidad –a través del trío que establecía con sus hermanas Llacsahuato y Mirahuato– como la superación del cuarteto, a partir de su relación con las cuatro hermanas que poseía. Esto evidencia a esta huaca como *chawpi* y la complementariedad necesaria para el mantenimiento de la cosmovisión.

El mito como elemento de alteridad

El elemento mítico es natural, intrínseco y presente en todas las sociedades humanas, de cualquier orientación religiosa. Se refiere a un tiempo primordial y cosmogónico, compuesto de éxitos y errores de los seres que habitaron ese tiempo. Mircea Eliade en su obra *Mito e realidade* (1994) señala la importancia del mito en varias sociedades actuales y antiguas. Lo aborda no como sinónimo de fábula, ficción o invención, sino desde la idea de “historia verdadera”, ejemplar y significativa, que incorpora, sobre todo, el carácter sagrado del mito. El autor analiza estos mitos y los toma como categoría viva, “en el sentido de que proporciona los modelos para la conducta humana, confiriendo así significado y valor a la existencia” (Eliade 1994, 8). Por ser modelos de conducta humana y por estar en tránsito constante en las sociedades, estos mitos pueden transformar y ser transformados (resignificados) a partir de los intercambios y las dinámicas sociales (1994, 10). Eliade también afirma que los mitos que constituyen el *corpus social* de un determinado grupo son reales porque abordan problemas reales, además de apoyar y justificar el comportamiento y la actividad de los individuos que están insertos en cada sociedad.

Al analizar los mitos primordiales del *Manuscrito quechua de Huarochiri* es necesario tener en cuenta que ellos, para los pueblos autóctonos, son considerados elementos estructurantes de sus comunidades. Están vivos en sus recuerdos, representan el presente y el pasado, pero pueden volver a resignificarse en el futuro o incluso borrarse, pues son considerados modelos sociales a ser seguidos.⁵ Son reales porque abarcan categorías mentales

⁵ Acerca de los registros andinos en cuanto carentes de un sentido histórico, ver Rostworowski (1992, 13).

que son parte de la realidad de sus pueblos. Por lo tanto, la incorporación progresiva de elementos en el mito y la eliminación de otros no era sorprendente en las sociedades andinas.

En el *Manuscrito...*, el momento mítico presente es el de Pariacaca, posiblemente también el de Chawpiñamca, aunque esta deidad fue menos venerada desde la llegada europea a la región (Taylor 1987, 195). En este sentido, era una cuestión *sine qua non* demostrar las hazañas de la deidad Pariacaca, tal como su vida, su victoria frente Huallallo, etc. A partir de ahí, la fuente demuestra el nuevo orden cósmico establecido por Pariacaca y cómo fue seguido desde entonces por las comunidades andinas.

De esta manera, el cambio constante que puede sufrir un mito tiene que ver con el hecho de ser el vehículo de transmisión de una historia ejemplar a ser seguida. Los mitos de Cavillaca y Chawpiñamca deben entenderse en relación con la estructura de la sociedad andina. Si Chawpiñamca representaba el vínculo entre lo femenino y la sexualidad, la fertilidad, la generación de vida y la tierra en cuanto potencia, Cavillaca estaba en el extremo opuesto, y representa la esterilidad, la infertilidad y la soledad. Aunque visible y recordada a través de su petrificación en forma de isla, a Cavillaca no se le rindió cultos, a diferencia de lo que ocurrió en relación con Chawpiñamca, *huaca* que se puede considerar como ejemplo de reciprocidad y complementariedad, aspectos sumamente importantes para la cosmovisión andina e inalcanzables sin la unión y equilibrio entre femenino y masculino (*yanantin*).

Dentro del estudio de los mitos, destacamos el trabajo del antropólogo Marshall Sahlins, quien, al analizar la sociedad maorí, sus mitos y la llegada de los ingleses a Nueva Zelanda en el siglo XIX, describe esta sociedad en cuanto poseedora de una actividad mítica viva en sus prácticas culturales. Los mitos primordiales ordenaban y daban sentido a las actividades diarias, eran comprendidos como los justificadores del orden y de las estructuras sociales. Para los maoríes, lo que animaba a la vida de los muertos mientras vivían, el *mana*, todavía estaba vivo en sus descendientes (Sahlins 2011, 92) tal como para los andinos, lo que animaba a la vida de los muertos mientras vivían, el *cámac*, permanecía vivo en los habitantes comunales en forma de ofrendas rituales y festividades.

La muerte de una deidad, que solía andar como ser humano en el ñawpa pacha y su posterior petrificación no significaba necesariamente su fin social o su olvido. Su memoria, su *cámac*, su fluido vital podía ser mantenido a través de los cultos organizados en su nombre. Dichos cultos rituales, aun cuando ya no podían realizarse como antes (especialmente después de la llegada de los españoles), todavía garantizaban el mantenimiento de la memoria mítica primordial para sus pueblos y se configuraban como elementos de resistencia de la cultura religiosa nativa, frente a la extirpación católica.

Transformar el tiempo mítico de las culturas subalternas en tiempo fantasioso fue una acción llevada a cabo por la empresa colonial en el mundo andino, que, en definitiva, funcionó como elemento justificador de la inferioridad de esas culturas en relación con los ibéricos. Para los peninsulares, era esencial asegurar el éxito de la empresa colonial y este contó con la ayuda del establecimiento de una diferenciación cultural, basada en la inferioridad, que transformaba los mitos nativos primordiales en fábulas de pueblos primitivos, ágrafos y ordinarios. Acerca de las diferentes concepciones que abarcan el mundo moderno (período de llegada española a América) y el nativo, Eliade analiza:

Un hombre moderno, aunque se considera el resultado del curso de la Historia Universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad; el hombre de las sociedades arcaicas es obligado a conocerla no solamente para recordar la historia mítica de su tribu, sino también para actualizarla periódicamente en gran parte. Es aquí donde encontramos la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es el sello característico de la Historia, no constituye evidencia para el primero (Eliade 1994, 17).

Los mitos vivos, existentes en las sociedades nativas, fueron degradados por los peninsulares a la condición de fábulas y folklore, lo que confirma la superioridad a partir de la idea de una historia lineal y real. Sin embargo, cuando miramos a esa misma sociedad occidental, que se cree exenta de cuentos fabulosos, percibimos la existencia de variados mitos primordiales que dan sentido y orden a la vida de sus

habitantes. Allí están mitos cosmogónicos de un dios creador, de una sociedad primitiva habitada por Adán y Eva (pareja de hermanos y al mismo tiempo padres de la humanidad), el mito del regreso del mesías y del ángel caído que habita en las profundidades de un infierno. Tales mitos cumplen los mismos objetivos y funciones que los existentes en las sociedades autóctonas, es decir, dan cohesión interna y estructuran las civilizaciones bajo los cuales están orientadas.

Sin embargo, como señala Todorov (1991), la primera reacción de los ibéricos al tratar con los extranjeros americanos fue imaginarlos como inferiores por ser diferentes del *nosotros*, los europeos. En este sentido, si reconocían a ese extranjero en cuanto persona, entonces era alguien inferior; si no hablaba *nuestro* mismo idioma, entonces no hablaba ningún idioma (Todorov 1991, 106). La oposición entre *nosotros* (peninsulares) superiores y los *otros* (autóctonos) inferiores se reafirmó con tanta fuerza que, durante mucho tiempo, se convirtió en algo natural entre los propietarios de los discursos hegemónicos. Con este discurso eurocéntrico, el tiempo mítico de la cosmovisión andina ganaba un oponente superior, es decir, un tiempo racional, lineal y cristiano.

Así, el tiempo cíclico de los mitos, del eterno retorno, del culto a las *huacas* ancestrales fueron categorías trabajadas por los conquistadores dentro de la mentalidad nativa con el propósito de enmarcar a las sociedades que mantenían estos elementos como sociedades inferiores. Sin embargo, la perspectiva de la etnohistoria actual nos permite analizar los mitos primordiales desde una nueva mirada, que evita el análisis parcial y equívoco que la mentalidad europea realizó durante siglos sobre la cultura nativa.

Conclusiones

Entiendo que en el *Manuscrito quechua de Huarochirí* el tiempo es cíclico y no lineal, donde el mito ancestral (de los seres que habitan el *ñawpa pacha*) y las actividades del presente son partes de un solo cuerpo que se mezcla, complementa y transforma. Al leer dicha fuente, podríamos decir que el eje que une el mundo cosmogónico con el de los seres humanos (*kay pacha*) es precisamente el mito. Por lo tanto, es necesario analizarlo a la luz de las perspectivas pensadas por Eliade y Sahlins, es decir,

la idea del mito, en cuanto organismo vivo y modelo a ser seguido por la sociedad, es presentado como eje de unión entre los pueblos que habitan el *kay pacha* y el mundo interior o ancestral (*uku pacha* o *ñawpa pacha*).

Es a partir de esta categoría de pensamiento que entiendo que los relatos míticos son esenciales para comprender la dinámica del mundo andino precolonial, así como para comprender el factor femenino en los Andes, pues a partir de estos mitos vamos a encontrar ejemplos de comportamientos que deberían ser considerados en toda comunidad. Las mujeres míticas son seres que desbordan la potencia de la vida, capaces de realizar la conexión entre las *pachas*, además de generar y mantener la existencia de los seres humanos, tal como la energía que desborda en las mujeres humanas andinas.

El *Manuscrito...* fue escrito en el tiempo de la sociedad colonial del virreinato del Perú, de la llegada y establecimiento de la doctrina cristiana occidental, basada en dogmas católicos y en la superioridad del hombre sobre la mujer. La evangelización cristiana fue una amenaza para la cosmovisión andina. Los doctrineros, cargados de las mismas ideas existentes en los sermones europeos y en los tratados de demonología jerarquizaron y moralizaron la sociedad autóctona a partir del género, aproximaron la potencia femenina mítica a fuerzas demoníacas y pusieron en riesgo el equilibrio y el *yanantin* andinos. Los hombres pasaron a ser vistos como superiores a las mujeres, así como sus acciones. La maternidad y la fertilidad, esenciales en la complementariedad andina, pasaron a ocupar un lugar inferior en relación con los roles masculinos y la Iglesia católica rechazó y enmarcó como pecado la sexualidad de las mujeres.

Sin embargo, en este capítulo, mi objetivo ha sido demostrar la presencia, en el *Manuscrito quechua...*, de elementos que, a la luz de una sociedad con rasgos ya europeizados, nos señalan el sostenimiento de la relación que los andinos tenían entre ellos y sus comunidades. Estos vínculos se ejemplifican a partir de los mitos y las ideas de reciprocidad y complementariedad, donde al género femenino estaban encargadas tareas específicas, igual que al masculino.

La deidad Chawpiñamca, descrita como la que animaba a las mujeres, tiene su complemento en Pariacaca, que animaba a los hombres. Esta referencia dual entre hombre y mujer (*yanantin*) se ve en muchos pasajes

de la mitología andina, como en la pareja de hermanos fundadora del Tawantinsuyo, Mama Huaco y Manco Capac. La dualidad se destaca en la importancia de las deidades Sol y Luna de la mitología inca y en la existencia de Pachamama e Yllapa en tiempos remotos. De esta manera, percibimos una secuencia de historias míticas andinas, organizadoras del cosmos, que suponen la necesidad de un mundo en equilibrio entre seres opuestos y complementarios, que habitan tanto el *kay pacha* cuanto el *uku pacha*, para garantizar la simetría entre ambos.

Gracias a lo que podemos observar en los informes míticos, podríamos decir que en el ñawpa pacha la idea de lo femenino caminaba junto a idea de lo divino y es por eso que solían llamar *mama* a todo lo que, potencialmente, les traería alimento. A la tierra la llamaban *Pachamama*, al mar *Mamacocha*, a la Luna *Mama Quilla*, y la comida cosechada de esa tierra también llevaba nombres femeninos: *Mama Sara* (maíz); *Mama Acxo* (papa); *Mama Coca* (coca), etc. Por lo tanto, lo femenino (tierra, fertilidad, sexualidad, potencia, etc.) estaba vinculado a la idea generadora de vida y necesitaba la contraparte masculina para el mantenimiento del *yanantin* y de la cosmovisión.

Chawpiñamca también era *mama* para su gente, garantizaba la fertilidad de la tierra a partir del mantenimiento de su festividad; sin embargo, esta lógica encontró obstáculos en el período colonial. Entretanto, bajo los esfuerzos de evangelización total, liderados por los doctrineros católicos, y de extirpación de las prácticas nativas, los autóctonos mantuvieron su religiosidad, sus cultos a las *huacas* y su cosmovisión, gracias a una elasticidad inherente a la mítica cultura andina. Pudieron adaptar y replantear sus mitos a partir de la llegada de elementos exógenos. Tal hecho se puede ver en el relato que se refiere al culto de la deidad Chawpiñamca: “Ahora volvemos a la *pascua* de Chaupiñamca. Sabemos que, en su *pascua*, los que llamamos huacas,⁶ preparando bolsas de coca, celebran bailes que duraban cinco días” (Taylor 1987, 201). Y, además: “La gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de *junio*, en las cercanías del Corpus Christi” (Taylor 1987, 199). De esta forma, nos dimos cuenta de que, a raíz de la llegada de la evangelización

⁶ Los *huacas* son los líderes ceremoniales, responsables de mantener el vínculo entre las *huacas* y las sociedades actuales. Para más información ver Salomon (1991, 1-38).

cristiana, y la consiguiente imposibilidad de que las festividades ofrecidas a las deidades nativas se celebraran de la misma manera, la población andina resignificó sus cultos, los adaptó a los rituales cristianos y resistió a la extirpación de su cultura bajo el signo del evangelio católico. Así ha preservado la mentalidad del tiempo mítico, de la reciprocidad, de la cosmovisión y de la complementariedad, *ethos* básico de la cultura andina, incluso hasta ahora.

Quizás podamos considerar que el tratamiento que los ibéricos dieron a la cultura local (o la falta de ello) fue un despliegue de la incapacidad occidental para comprender la existencia, en el mundo, de otra posible relación entre los planos de lo visible y lo invisible que no fuera la suya. Sin embargo, los estudios actuales sobre sociedades autóctonas se han centrado en comprender los conceptos mentales complejos (no siempre conocidos) que involucran las agencias nativas, o sea, la manera como ellos comprendían su vida, sus mitos y su cultura. Esto revela otra posible relación entre los planos (o las *pachas*) de lo visible y de lo invisible, tal como nos enseñan los relatos míticos andinos, lo que agrega conocimiento autóctono a los discursos académicos.

Referencias

- Arguedas, José María, trad. 2012. *Dioses y Hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (?1598?)*, 2a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Acosta, José de. 1792. *História natural e moral de las indias*. Madrid: Pantelon Aznar.
- Arriaga, Pablo José. (1920) 2002. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
<https://bit.ly/3buZhQe>
- Depaz Toledo, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo.
- Eliade, Mircea. 1994. *Mito e Realidade*. San Pablo: Perspectiva.
- González Holguín, Diego. (1608) 2007. “Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca”. Documento público. <https://bit.ly/3g4sap0>

- Maceda Sotomayor, Diana Teresa. 2011. “Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos”. Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez Céspedes, Jimmy. 2016. “Cristóval Choquecassa y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637)”. *Revista Tiempos*, 11: 1:38. <https://bit.ly/3eIW6GP>
- Rostworowski, María. 1992. *Historia del Tawantinsuyo*, 2a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sahlins, Marshall. 2011. *Ilhas de História*. Río de Janeiro: Zahar.
- Salomon, Frank. 2016a. “Francisco de Ávila (ca. 1573-1647)”. En *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, vol. 2, editado por Joanne Pillsbury, 857-868. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2016b. “Huarochirí, Manuscrito quechua”. En *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, vol. 2, editado por Joanne Pillsbury, 1245-1258. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salomon, Frank, y George Urioste, trads. 1991. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- ed. 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Thompson, E. P. 1987. *A formação da classe operária inglesa*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *A Conquista da América: A questão do outro*. San Pablo: Martins Fontes.
- Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. París: Gallimard.
- Yáñez, José. 2002. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.