

# Reflejos

Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos

Facultad de Humanidades, Universidad Hebrea de Jerusalén

Número 7, Diciembre 1998

Dioses pobres e Inca rico en Huarochiri

Amnon Nir

pp. 81-91

# Dioses pobres e Inca rico en Huarochiri

Amnon Nir

**E**NTRE los investigadores del último siglo que han estudiado la zona de los Andes y la cultura inca en particular, se destaca John Murra por el carácter exhaustivo y profundo de sus investigaciones. El interés de Murra por la organización económica del estado inca se originó en la equívoca concepción predominante en esa época, según la cual el estado inca era un estado con rasgos socialistas, cuyo principal interés era el bienestar de sus ciudadanos. Murra no concordaba con la idea de que pudiera existir un estado socialista antes del surgimiento del capitalismo y se propuso refutar esta concepción.

En su libro *La organización económica del estado inca*, Murra realiza una meticulosa reconstrucción de la organización económica del estado inca, que parte de la unidad de vivienda, incluye al grupo étnico y llega hasta el nivel estatal. El foco de su interés fue el grupo étnico y sus relaciones con el estado. Murra sostenía que, debido a la rápida expansión de sus dominios, la base de las relaciones económicas que Cusco mantuvo con los grupos étnicos incorporados al estado en desarrollo se asentaba en la organización económica local. Dichas relaciones económicas se fundamentaron en la accesibilidad que poseían esos grupos a las fuentes económicas del país y constituían un modo en que el estado les retribuía por la energía humana que ellos aportaban. El principio conductor

de esas relaciones era la obligación que tenían los diversos grupos étnicos de otorgar, cada uno a su turno, tiempo de trabajo al estado. Este, por su parte, se abstenía de apropiarse de los bienes de las comunidades locales.

La rápida expansión del estado inca en enormes extensiones de terreno, así como la integración al mismo de variados grupos étnicos, exigieron modificaciones en su organización. La población del estado en desarrollo adoptó con relativa facilidad dichas modificaciones, debido a que los incas se preocuparon de llevarlas a cabo según los principios económicos acostumbrados en los Andes antes de su ascenso al poder y, además, respetaron la tradición local. No obstante, es propio de los cambios el despertar temores, enojos e incluso oposición. A fin de prevenir los fenómenos de alienación y de oposición, el estado inca desarrolló una ideología destinada a difundir la explicación, la aceptación y la legitimación de su nueva política económica.

Las investigaciones de Murra describen los cambios y las adaptaciones que los incas realizaron en la organización económica de la zona cuando subieron al poder. Pero, ¿es posible que un cambio de tal envergadura tenga lugar sin predisponer mentalmente a la población? ¿Cómo explicaron dichos cambios los incas? ¿Qué mecanismos utilizaron para difundir el nuevo mensaje? Examinaré la investigación de Murra

---

Israeli, 1967. Obtuvo su B.A. en la sección histórica del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la actualidad está finalizando su grado de M.A. en el mismo departamento. El tema de su tesis magisterial es "Identidad imperial incaica".

a fin de responder a esas preguntas, lo cual nos permitirá dilucidar la concepción ideológica que fundamentó la organización económica del estado inca; i.e., los valores que guiaron al nuevo estado y los mecanismos que éste utilizó para difundir sus mensajes.

El problema principal que debí soslayar fue encontrar en las fuentes indicios de la concepción ideológica del estado. La sociedad inca era una cultura oral y lo más parecido a la escritura actual que poseían era una serie de nudos de diferentes colores, empleados en la administración para acumular datos numéricos. Al igual que otras culturas orales, la cultura inca creó medios de expresión concretos, tales como fortalezas, tejidos y edificios gubernamentales. Ciertamente, esos medios narran la historia inca, pero solamente a aquellos que estuvieron en contacto con ella. Por contraste, la poesía, los relatos folclóricos y los mitos tenían una amplia difusión entre las comunidades campesinas de los Andes centrales; y, debido a que fueron un medio de transmisión de mensajes que cumplieron un papel crucial en la implementación y la configuración de la tradición cultural, constituyen la fuente principal de este trabajo.

La sociedad inca era una sociedad compleja y estratificada. A primera vista, lo lógico hubiera sido buscar la ideología estatal en la elite inca dominante y apostada en los cargos gubernamentales. Sin embargo, tras reflexionar sobre ello, es evidente que el estado inca debía dedicar su máxima preocupación ideológica precisamente a aquellos sectores en los que sus mensajes no estaban arraigados, esto es, a la provincia. Por lo tanto, me concentraré en el modo en que los mensajes del estado inca eran percibidos en la provincia. La primera parte de este estudio está dedicada a la organización económica incaica y a la lógica que la sustenta. La segunda parte trata del ciudadano pobre como héroe cultural, y la tercera se centra en la imagen del Inca generoso.

La fuente principal de esta investigación es, además de las investigaciones de Murra y otras, una antología de mitos, textos y ritos de la provincia de Huarochiri. Esta colección es la única fuente escrita en quechua que data de fines del siglo XVI y principios del XVII, por lo que es muy fidedigna, ya que, gene-



ralmente, debido a las diferencias culturales y de concepción de mundo, se añadía información irrelevante a la traducción al español del idioma indio. En este trabajo, me refiero también a otras fuentes primarias. La consideración principal que me guió en la elección de las fuentes fue el propósito de basarme en manuscritos de los pobladores naturales de los Andes o en textos que tuvieron como informantes a los mismos, dado que cabe suponer que las fuentes escritas por los indios expresan con mayor genuinidad y con menos distorsiones el concepto de mundo que tenían los pobladores de esa zona.

## La organización económica incaica y la lógica que la sustenta

A fin de captar la concepción ideológica del estado inca y el modo en que ésta fue introducida en la provincia, debemos primeramente conocer los principios económicos sobre los que se basaba su organización. Más aún, debemos entender la lógica en la que se fundamentaba la organización económica india, la cual constituía en los siglos XV y XVI la base de la organización del estado inca. La comprensión de dicha lógica es fundamental para todo intento de aprehender la compleja y extrema realidad ecológica que reinaba en los Andes centrales, y el modo peculiar en que los habitantes de la zona encaraban esa realidad.

La tesis doctoral de Murra fue publicada veintidós años luego de haber sido presentada en la Universidad de Chicago, en 1955. Su punto de partida era la realidad ecológica andina, y su trabajo se inicia con las siguientes palabras:

Ecológicamente, el territorio de las repúblicas andinas parece, a primera vista, uno de los ambientes menos propicios para el hombre: la costa es un verdadero desierto y los altiplanos son muy altos, secos y fríos. Y, sin embargo, los habitantes de esta región han demostrado a lo largo de muchos siglos ser capaces no sólo de sobrevivir en tales circunstancias, sino también de crear una serie de civilizaciones que extrajeron del medio el excedente necesario para expandirse y florecer (Murra 1983, p. 129).

Esta problemática será un *leitmotiv* recurrente en todo este capítulo: ¿Cómo, a pesar de las duras condiciones climáticas y topográficas, existieron en los Andes centrales estados tan poderosos que no sólo lograron producir suficientes cultivos para su subsistencia, sino que también contaban con excedentes que posibilitaron el florecimiento, el desarrollo y la expansión? Murra obtendrá la respuesta completa a su pregunta años más tarde, cuando fueron descubiertos nuevos documentos del siglo XVI que incluyen dos censos de la población (“visitas”) realizados por los españoles, uno en la Provincia de Huánuco (Ortiz de Zúñiga [1562] 1967) y otro en la Provincia de Chucuito (Diez de San Miguel [1567] 1964).

En un artículo basado en los datos de esos censos, denominado “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, Murra trató de presentar la concepción ideológica que sustentaba a la organización económica andina. El artículo examina cinco comunidades andinas distintas y muestra el funcionamiento de dicha concepción en diferentes circunstancias, al mismo tiempo que revela sus limitaciones. Murra denominó el modelo que desarrolló “Archipiélagos verticales”, constituyendo el núcleo del mismo la afirmación de que las sociedades andinas elaboraron paralelamente varios ciclos de cultivos agrícolas, frecuentemente en lugares distantes entre sí, lo que les permitió ampliar y diversificar la base de sus fuentes. Individuos del grupo familiar que se consideraban descendientes de un padre común (*ayllu*) eran enviados a remotos lugares altos que poseían condiciones climáticas distintas, y ello posibilitaba obtener una producción variada en diversas épocas del año, para beneficio de todo el grupo. De este modo, esos grupos ampliaron sus fuentes sin comerciar con otros grupos étnicos y conservaron su capacidad de autoabastecimiento.

Según Murra, la situación que reinaba en los Andes centrales era que colonos eran enviados por el núcleo colonial central a cultivar productos que no existían en su lugar de residencia. De este modo, era posible toparse con andinos ocupados en el cultivo del maíz, el ají y el algodón en las laderas occidentales de los Andes, en tanto que su núcleo grupal residía a una distancia de días de las mismas. Paralelamente, miembros del mismo grupo étnico cultivaban campos de coca o talaban árboles en las laderas orientales. Esas zonas periféricas estaban constantemente pobladas por gente que, dedicada a crear fuentes de abastecimiento para todo el grupo étnico, moró en ellas toda su vida y conservó sus derechos y bienes dentro del grupo original.

Si bien fue Murra quien descubrió este peculiar fenómeno andino, Jürgen Golte fue quien trató de describirlo en parámetros económicos. Su argumento

principal era que el método de organización practicado desde cientos de años atrás en los Andes no había surgido de una ideología de igualdad y cooperativismo, sino que era consecuencia de las condiciones topográficas y climáticas reinantes en esa zona. La gran desventaja de los Andes centrales —condiciones climáticas extremas y variadas y pequeñas parcelas de terreno propicio para el cultivo— se convierte en una ventaja relativa si se permite a los campesinos andinos producir paralelamente varios ciclos de cultivo agrícola.

¿Cómo ello es posible? En la actualidad, vivimos en un mundo gobernado por las fuerzas del mercado y sustentado en la lógica de la producción comercial. En nuestra calidad de individuos que actúan en una sociedad basada en el modelo de la producción comercial, aspiramos a la mayor ganancia monetaria, incluso cuando la cantidad de trabajo invertida en el producto es mínima. Contrariamente al hombre contemporáneo, la sociedad andina precolombina actuaba según el modelo de consumo personal. En el centro de la organización económica precolombina se situaba la voluntad de explotar al máximo la fuerza de trabajo existente que se encontraba al servicio de la sociedad. La posibilidad concedida a la unidad familiar (*ayllu*) de controlar y elaborar una variedad de ciclos agrícolas en alturas distintas y condiciones climáticas diferenciadas, produjo el despliegue de la fuerza de trabajo existente en el año agrícola durante un máximo de días.

Los andinos supieron enfrentarse de un modo original y eficiente, aprovechando sus condiciones climáticas y topográficas, a un problema conocido en la mayoría de las sociedades agrícolas del mundo. Estas se ven obligadas a concentrar una gran cantidad de fuerza de trabajo en un breve tiempo determinado, especialmente en la época de la siembra, la preparación del terreno y de la cosecha. Cuando el grupo cuenta con una variedad de ciclos de cultivo agrícola en climas diferenciados, puede explotar la fuerza de trabajo que posee durante más días del año agrícola, puesto que las estaciones en que es necesaria una gran fuerza laboral no se superponen. Además, las condiciones topográficas andinas impiden el uso de herramientas agrícolas y limitan el de las bestias. Si a ello sumamos el reducido terreno de cultivo existente, es comprensible que la producción agrícola haya sido mínima, sólo la indispensable para autoconsumo. Si la unidad familiar (*ayllu*) no hubiera tenido la capacidad de producir paralelamente diversos ciclos agrícolas, no hubiera podido subsistir, debido a que la producción de un solo ciclo no es suficiente para una sociedad cuyo ideal económico es autoabastecerse (Ver Golte 1980).

De ello se desprenden dos puntos principales: el primero concierne a la unidad económica básica, la

unidad doméstica. En la realidad económica andina, el individuo carecía de significado, a menos que constituyera parte de un grupo mayor de personas que mantenía un sistema de responsabilidades y derechos mutuos, derivado de las relaciones familiares. En este contexto surge la gran importancia que tenía la cooperación en la sociedad andina. Similarmente a otras sociedades agrícolas, también en los Andes hay estaciones en las que la unidad familiar casi no necesita mano de obra y otras en las que la demanda de ésta supera a la oferta. En este tipo de sociedades, el éxito personal depende del grado de cooperación que existe entre los individuos que componen al grupo. A fin de asegurar la cooperación tan indispensable para la existencia de la sociedad, la sociedad andina posee instituciones que organizan y facilitan la cooperación, y establecen las normas de conducta de sus miembros. Ese conjunto de normas no escritas, que dictan la conducta del andino en circunstancias especiales de la vida cotidiana, fue denominado **reciprocidad**.

El principio de reciprocidad implica el intercambio normativo y continuo de bienes, servicios y energía humana, llevado a cabo entre individuos, comunidades e instituciones estatales; entre la entrega de servicio y su retribución, debe pasar un tiempo determinado, y las negociaciones se realizan por medio de un comportamiento ceremonial, en el que no cabe la discusión abierta y vociferante. Enrique Mayer analizó el proceso de reciprocidad en el siglo XX y distingue tres formas principales de intercambio de servicios en los Andes. La primera consiste en la obligación del hombre con su compañero y se basa en las relaciones sociales y familiares que vinculan a ambos. La segunda es el intercambio de un servicio por otro. En oposición a esta última forma, que crea relaciones simétricas, la tercera consiste en un intercambio asimétrico de servicios, en el que el servicio recibido no es retribuido de la misma forma.

Estas tres formas básicas de intercambio recíproco de servicios crearon una amplia red de relaciones sociales, esenciales para adquirir la mano de obra adicional necesaria para completar las fuentes de ingreso de la unidad familiar. El intercambio y las relaciones mutuas entre los individuos, la comunidad y las instituciones estatales, volvieron accesibles los recursos humanos, indispensables para proveer al andino de sus medios vitales de subsistencia (Ver Alberti y Mayer 1974).

La cooperación fue el fundamento de los andinos en su enfrentamiento a la dura realidad cotidiana que reinaba en esa zona y ella penetró en todos los niveles. Tradicionalmente, los trabajos pesados eran eje-

cutados colectivamente, por turno, siendo el principio conductor el de la reciprocidad. Las tareas no eran impuestas a individuos; en el contexto familiar eran impuestas a las unidades domésticas, y en el marco de la comunidad étnica, a las unidades familiares (*ayllu*). De ahí que quien tenía un gran número de parientes, cumplía sus tareas con mayor rapidez y podía dedicar su tiempo libre a labores que eran directamente beneficiosas para su subsistencia. Más aún, cuanto más grande era la comunidad, mayor era la diversidad de fuentes que estaban a su disposición. Por tanto, "rico" en el contexto andino no designa a una persona que posee bienes, sino a una que cuenta con gran cantidad de familiares que pueden asistirlo en caso de necesidad. Un diccionario quechua-español del siglo XVI, presenta la siguiente definición: "Huaccha: Pobre y huérfano" (González Holguín 1993, p. 167); es decir, pobre es el huérfano de padre y madre, sin familia que lo asista en su necesidad.

En el marco de la reciprocidad, las unidades familiares debían, a nivel local, aportar energía humana en forma de tiempo de trabajo en las diferentes categorías de tierras y en los rebaños de lamas y alpacas que estaban al servicio del liderazgo étnico. En retribución, ellas obtenían el acceso a las fuentes comunitarias, las cuales se acumulaban gracias a la extensa actividad ejecutada mediante la movilización de la cuantiosa mano de obra. Actividades como construcción de terrazas, administración de los depósitos de comida y mantenimiento de los canales de irrigación, requerían una energía humana que sobrepasaba a la de las unidades familiares aisladas y dependían de la capacidad de reclutamiento del *curaca*.<sup>1</sup> Estos principios de organización estaban enraizados en la población local mucho tiempo antes de que el estado inca subiera al poder, de ahí que todo gobierno que deseara establecer un ente estatal en los Andes centrales, debía necesariamente internalizar dichos principios y atenerse a exigir de la familia andina solamente trabajo según el turno que le correspondía.

La rápida expansión de dominios condujo a que Cusco deseara crear una organización económica fundamentada en el modelo local; *i.e.*, que la provincia y el estado mantuvieran un sistema de relaciones similar al existente entre las unidades familiares (*ayllu*) y el grupo étnico al que éstas pertenecían. Según este modelo, los diversos grupos étnicos estaban obligados a trabajar para el estado. En retribución a su trabajo, el estado les concedía el acceso a sus recursos (recursos que el estado había acumulado gracias al trabajo de quienes constituían las comunidades étnicas locales). Dicho acceso a los recursos era conmemorado por medio de festividades que el Inca



ofrecía a sus súbditos en fechas fijas del año agrícola y antes de proyectos de amplia dimensión; las festividades contaban con la participación de gran cantidad de gente, abundaban en la mejor comida y requerían una amplia planificación. Asimismo, el estado se preocupaba de abastecer todas las necesidades de los súbditos durante la época en que ellos trabajaban para él. Estos actos eran vistos como una participación de los provincianos en los recursos del estado y como una compensación apropiada al trabajo que dedicaron en beneficio del mismo.

El estado exigía del grupo étnico energía humana y tiempo, pero se abstenía cuidadosamente de apropiarse de sus bienes. Lo que los cronistas españoles denominaron "tributo", no estaba compuesto de bienes o dinero, sino de tiempo y trabajo que el grupo étnico donaba al estado. La definición de tributo incluía esencialmente el trabajo en las diferentes categorías de terrenos que los habitantes de las comunidades locales debían trabajar (terrenos pertenecientes a los líderes locales, a los reyes incas fallecidos, a los dioses locales, al rey vigente, terrenos cuya cosecha era donada a los pobres, terrenos correspondientes al sol y al estado). El aporte laboral incluía también el tejido de textiles, elaborado con lana dada por el estado, y el servicio militar. Además de todo ello, el estado patrocinaba, con una frecuencia indeterminada, grandes trabajos públicos que generalmente se llevaban a cabo según turno (*mita*). Estos proyectos públicos comprendían la construcción de fortalezas, de caminos y de depósitos de almacenamiento de la producción agrícola recogida en las tierras que fueron cultivadas por los grupos étnicos.

Los principios que gobernaban al *curaca* en el marco local fueron cuidadosamente mantenidos en el marco estatal. Cuando miembros de la unidad familiar trabajaban las tierras del *curaca*, éste era responsable de todas sus necesidades, inclusive de alimentarlos y calmar su sed con chicha, durante todo el tiempo que trabajaran para él. De acuerdo a este principio, en la época en que trabajaban para el estado, así fuere en el campo, el telar, expediciones militares o grandes proyectos de construcción, éste debía satisfacer todas las necesidades de los miembros de los diversos grupos étnicos: semillas para la siem-

bra, alimento, herramientas de trabajo y armas y vestimenta durante las expediciones militares.

La fuerza de un gobierno, en general, y de un gobierno imperial, en particular, reside en su capacidad de difundir sus mensajes del modo más amplio. El imperio inca incorporó bajo su gobierno un gran número de grupos étnicos variados en un tiempo relativamente breve, y logró hacerlo gracias a que preservó las concepciones y formas de gobierno que existían en los Andes centrales antes de subir al poder.

En todo gobierno hay diferencias entre los mensajes difundidos y la recepción de los mismos por sus súbditos. Estas diferencias constituyen un terreno fértil para alimentar frustraciones, amarguras y, a veces, incluso la oposición violenta. Cuanto más pequeñas sean esas diferencias, menor será su capacidad de provocar resistencia. Ya especificados los principios de organización conducentes del estado inca, me detendré en el modo en que fueron captadas sus actividades en la provincia: ¿Eran comprendidas sus actividades como un producto del concepto de organización vigente? Y en ese caso, ¿qué medios utilizó para difundir su concepción de la organización y el gobierno?



## El pobre como héroe cultural

En este punto me baso esencialmente, aunque no únicamente, en la antología de tradiciones y ritos locales, según éstos fueron expresados por la cultura oral de la Provincia de Huarochiri a principios del siglo XVII. El autor del manuscrito es anónimo, aunque del análisis del

mismo se desprende que era andino, pertenecía a la comunidad de los checas de San Damián, dominaba el español y el quechua, y pertenecía al equipo del clérigo Francisco de Avila, quien en 1608 condujo en la provincia de Huarochiri una investigación con el fin de descubrir creencias, ceremonias y ritos pre-españoles.

Diferentes investigadores disienten respecto de la relación existente entre el manuscrito quechua y el documento que redactara el clérigo sobre la investigación que realizó en la provincia de Huarochiri. Algunos sostienen que el documento de Francisco de Avila es una traducción del manuscrito y otros afirman que se trata de dos textos diferentes. Estos últi-

mos fundamentan su aserción en que la gran similitud que presentan los documentos se explica por el hecho de que ambos provienen de la misma fuente, la cual no era otra sino las conclusiones de la investigación de Avila y su equipo. Si aceptamos esta suposición, el manuscrito quechua sería una versión renovada de los mismos datos y, además, reflejaría el modo en que éstos eran percibidos por los andinos.

Cuando se lee todo el manuscrito, sobresale una estructura que se repite, con pequeñas variantes, en tres mitos diferenciados. Según dicha estructura, la divinidad, personificada en un hombre pobre, visita una comunidad determinada. El hombre pobre permanece sentado en una esquina y todos los miembros de la comunidad se desentienden de su presencia, a excepción de uno que le da alimentos y bebida. El comportamiento despectivo de la comunidad enfurece a la divinidad y ésta envía elementos celestiales en forma de huracán o tormenta y granizo, los cuales aniquilan a toda la comunidad, quedando en vida sólo el hombre que fue hospitalario. De este modo son descritos los acontecimientos en el capítulo 25 del manuscrito, cuando Pariacaca, la divinidad local principal, pide hospedarse en la comunidad de nombre Colli.

Se dice que los miembros de la comunidad llamada colli residían en Yartine. Un día Pariacaca llegó a su pueblo mientras estaban celebrando una borrachera. Sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí. Nadie quiso ofrecerle de beber. Un solo hombre le convidó. A éste, Pariacaca le pidió que le sirviera otra vez. Le sirvió de nuevo. Entonces, le pidió que le diera coca para mascar. Esta vez también cumplió con su pedido. Entonces [Pariacaca] le dijo: "Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí [de nuevo], te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Que sigan divirtiéndose así!". Con estas palabras, se fue. Cinco días después, se levantó un viento muy fuerte. A todos los colli, sin excepción, el viento los arremolinó dos o tres veces y los llevó muy lejos. Unos, perdiendo sus sentidos, murieron. A otros, los únicos en sobrevivir, [el viento] los transportó a un cerro en la dirección de Carhuayllo. Este cerro se llama Colli hasta hoy. Se dice que esta gente [que llegó al] cerro se extinguió. Hoy no queda ni uno. Entonces, este hombre que había ofrecido bebida a Pariacaca, obedeció las instrucciones que éste le había dado y agarrándose al árbol, se salvó (Taylor 1987, pp. 394-397).

Este hermoso mito presenta diversos puntos característicos de los relatos folclóricos andinos, por lo que cabe detenerse en él. Al igual que el número 7 en el judaísmo y el cristianismo, en los Andes el número 5 posee propiedades sobrenaturales; por ejemplo, Tawantinsuyu está compuesta de cuatro cuartos y Cusco está en su centro, y la quinta generación simboliza

el principio de una nueva dinastía. El frecuente uso del número 5 en el manuscrito constituye una indicación más del origen andino de su contenido. Además, Pariacaca es una divinidad celestial, por lo que se sirve de los elementos celestiales —en este caso, el viento— para castigar a la comunidad.

El mito utiliza acontecimientos que tuvieron lugar en la época primigenia y que poseen características legendarias, y mediante ellos desea otorgar una interpretación a las preguntas existenciales concernientes al origen del hombre, las características de grupos o animales determinados y lugares conocidos que poseen una significación especial. A menudo conlleva una indirecta carga de valores destinada a instruir a sus oyentes en el modo en que deben conducirse en ciertas circunstancias.

Otro mito de esta antología de tradiciones y ritos es un relato sobre Cuniraya Huiracocha, el dios creador andino, cuando transitaba por los Andes disfrazado de mendigo cubierto de harapos:

Había una vez una mujer llamada Cahuillaca que también era huaca. Esta Cahuillaca era todavía doncella. Como era muy hermosa todos los huacas y huillcas deseaban acostarse con ella. Pero ella siempre los rechazaba. Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, estaba tejiendo debajo de un lúcumo. Cuniraya, gracias a su astucia, se convirtió en 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 (Taylor 1987, pp. 54-57).

Luego de un año, curiosa por conocer la identidad del padre de su hijo, Cahuillaca congrega a todas las divinidades. Pasa ante cada una de ellas y le pregunta: "¿Eres tú el padre de mi hijo?", pero las respuestas son negativas.

Cuniraya Huiracocha —como suelen hacer los muy pobres— se había sentado a un lado; despreciándolo, Cahuillaca no le preguntó a él, pues le parecía imposible que su hijo hubiera podido ser engendrado por aquel hombre pobre, habiendo tantos varones hermosos presentes. Como nadie admitía que el niño era su hijo, le dijo a éste que fuera él mismo a reconocer a su padre; antes, les explicó a los huacas que [si el padre estaba presente], su hijo se le subiría encima. El niño anduvo a gatas de un lado a otro pero no se subió encima de ninguno hasta llegar al lugar donde estaba sentado su padre. Enseguida, muy alegre, se trepó por sus piernas. Cuando su madre lo vio, muy encolerizada, gritó: "¡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 hacia el mar (Taylor 1987, p. 59).

Según acostumbraba la mayoría de las divinidades andinas, Cahuillaca, una vez cumplida su función, se dirige al oeste, al mar, y ella y su hijo se convierten en piedra, otra característica de las divinidades locales y los patriarcas primigenios en los Andes centrales. De esta manera, el relato es una explicación respecto de las dos piedras parecidas a seres humanos que se encuentran hasta el presente en la playa de la zona Pachacamac. Cuniraya, convencido de que logrará detenerla, corre tras ella. En su camino encuentra varios animales comunes en los Andes y le pregunta cuál es la distancia entre él y Cahuillaca. A los animales que le dan una respuesta favorable, Cuniraya les otorga cualidades positivas, y a aquéllos que piensan que él tiene muy pocas posibilidades de alcanzar a Cahuillaca, les concede cualidades negativas. Esta es la manera en que el mito interpreta las cualidades de los animales conocidos por todos los andinos.

Las divinidades andinas tienen un sorprendente parecido con los habitantes andinos. Al igual que sus creyentes, son astutas, envidiosas y plenas de pasiones sexuales. Estos rasgos humanos acercan a los dioses andinos a los habitantes de este mundo, les conceden relevancia desde la perspectiva del andino y refuerzan el grado de identificación que tienen los andinos con los dioses y su mensaje.

Hasta ahora me he detenido en las características comunes a la mayoría de los mitos andinos, a fin de desechar toda duda sobre el origen andino del escritor de los manuscritos. Cabe, además, preguntarse si estos relatos no ocultan un mensaje más profundo. En los dos mitos que he citado, así como en otros dos en el manuscrito, la divinidad aparece en forma de un hombre pobre vestido con harapos. Como hemos visto anteriormente, ser pobre en el contexto andino no significa carecer de recursos económicos sino carecer de familiares. En una sociedad en la que la existencia depende de la capacidad del individuo o de la comunidad de movilizar en su ayuda la mano de obra necesaria en las épocas de siembra y de cosecha, no hay nada peor que carecer de familiares.

La conversión del pobre, quien desde la perspectiva andina representa el fracaso social, en un héroe cultural, no es casual. También el nombre del Inca está relacionado con los pobres. El Inca Garcilaso de la Vega, bajo el título "Nombres y renombres que los indios pusieron a su rey", escribe:

El otro nombre fue llamarle *Huacchacúyac*, que quiere decir "amador y bienhechor de pobres". Para que, como el primero significaba las grandezas de su ánimo, el segundo significase los beneficios que a los suyos había hecho (Garcilaso de la Vega 1991, p. 59).

¿De dónde proviene la necesidad del Inca de vincular su nombre con los pobres, quienes se encuen-

tran en la parte inferior de la escala social andina, y presentarse como su "amador y bienhechor"? Si recordamos que las concepciones de organización y gobierno incas se fundan en la cooperación entre los distintos componentes de la sociedad y se expresan por el intercambio de trabajo y servicios, es evidente el papel que juega el mito en la creación de la cooperación. Por medio de la conversión del pobre en un héroe cultural y la identificación de la imagen de la divinidad andina principal con la imagen del pobre excluido de la sociedad, el mito intenta reforzar la cooperación entre las diferentes capas sociales, enfatizando la necesidad de aceptar en el seno de la sociedad a todas las personas, inclusive a aquéllas que se encuentran en la parte inferior de la escala social.

El mensaje implícito del relato es que hay que ser generosos y pródigos. En una sociedad en la que el éxito individual, comunal o estatal depende de la posibilidad de movilizar la ayuda del máximo número de personas en un momento determinado, la generosidad genuina es una condición indispensable para el progreso. Ello, debido a que, según el principio de reciprocidad, la legitimidad de pedir se encuentra en directa correspondencia con la disponibilidad de dar: quien ha dado con prodigalidad tiene derecho a recibir en la misma medida. La importancia adjudicada a ese mensaje es deducible del severo castigo otorgado a quien transgrede ese principio: comunidades enteras fueron borradas de la tierra por no haber sido hospitalarias con el huésped pobre que carece de familia que lo apoye. Un castigo tan duro no deja lugar a dudas respecto de la primordialidad que atribuía el gobierno a la preservación de esos valores y al lugar central que ocupaban en el sistema de valores del estado.

La generosidad y la hospitalidad eran tan centrales y estaban tan arraigados en la sociedad andina, en general, y en la incaica, en particular, que hasta el presente conservan esa posición. Gregorio Condori Mamani hace oír en su autobiografía la voz del andino hijo de una comunidad campesina de este siglo, esa voz que tanto falta en los escritos históricos del siglo XVI. Condori Mamani identifica en los incas a sus ancestros y se considera una continuación de los mismos, por lo que su escrito es una fuente sumamente relevante para este tema. Lo que más influyó en la vida de Gregorio fue su orfandad; el sufrimiento, el mal trato y la soledad que caracterizan su vida fueron consecuencia directa de su carencia de familia. De este modo, en un lenguaje simple y claro, Gregorio resume la esencia de la vida del andino:

Esa es la vida del chacarero-runá; si no tienes hartos familiares, sufres y tienes que estar haciendo ayni o *mink'a*. En esto de ayni uno tiene que ser cariñoso; si vienen a ayudarte, tienes que atenderlos bien,



porque si no hay cariño en tu casa, pocos vienen a colaborar, porque algunos paisanos van a la chakra por tomar chicha, trago (Valderama y Escalante 1977, p. 38).

Aunque Gregorio se crió en el siglo XX, en una comunidad campesina cercana a Cusco, su vida no fue significativamente diferente de la del andino que vivía en una comunidad similar en el siglo XVI. Su libro nos permite penetrar en el mundo de un hombre que creció y se educó en una comunidad campesina de los Andes, conocer sus preocupaciones diarias así como su modo de pensar y su visión de mundo. La cita que he traído a colación es una prueba de la importancia que tenía en la vida de los habitantes andinos el mensaje ínsito al mito que cité. La esencia de la vida del andino, según Gregorio, es la generosidad. Su éxito depende de su capacidad de movilizar el mayor número de personas en su ayuda, y éstas acudirán cuantosamente sólo a aquellas personas que son consideradas generosas, puesto que saben que ellas les darán alimentos y bebidas en abundancia durante la época en que trabajan sus campos.

Al atisbar el mundo de Gregorio Condori Mamani, se revela cuán difícil es delimitar entre realidad y ficción en los Andes. Los mitos y los relatos que Gregorio oyó se entrelazan con su vida y le confieren significado; ellos constituyen su principal fuente de sabiduría y un medio de interpretar los numerosos acontecimientos de la misma. Así, por ejemplo, en vísperas de su partida a Cusco, el niño Gregorio, que hasta entonces nunca había salido de su comunidad, recuerda el relato del líder de la comunidad sobre la fundación de Cusco (*ibid.*, p. 19). Para Gregorio, que hasta el día de su muerte no supo leer ni escribir, este mito es mucho más que un simple relato: constituye parte del conjunto de sus conocimientos sobre la desconocida ciudad Cusco. De ahí que en los Andes los mitos, al igual que en la sociedad occidental la educación, la literatura y la comunicación, constituyen la principal fuente de conocimientos de los andinos y un componente clave de su visión de mundo.

Los incas supieron aprovechar este factor para su beneficio. Ellos comprendieron la importancia del mito en tanto fuente principal de conocimientos en una sociedad de tradición fundamentalmente oral. No existe constancia de que los mitos que he presentado son de fuente inca, pero es evidente que los incas no quisieron impedir su difusión y, al parecer, incluso la estimularon, dado que, como hemos visto, el éxito y el progreso del imperio inca dependían en gran medida de su capacidad de movilizar mano de obra para la agricultura, la guerra o las grandes empresas de construcción. Los incas se sirvieron de los mitos, transmitiendo a través de ellos mensajes adecuados a sus metas gubernamentales; principalmente, el

mensaje de cooperación y la importancia de la generosidad y prodigalidad en la sociedad andina, en especial respecto de una persona pobre, carente de familia, que se encuentra en el escalón social inferior.

## El Inca generoso

Otro de los mecanismos utilizados por los incas para transmitir sus mensajes sobre organización y gobierno entre la gente de la provincia se centraba en la figura del Inca. Respecto de los relatos vinculados con el Inca, no cabe duda de que éstos son un producto incaico. Fundamentados también en el principio de reciprocidad y el valor de generosidad, dichos relatos transfieren estos elementos del nivel local al estatal. Los incas fueron conscientes de la importancia de configurar una imagen generosa del gobernante y la utilizaron para movilizar energía humana en la provincia. Más aún, la imagen del Inca como un gobernante pródigo que se esmera en actuar según el antiguo principio andino de reciprocidad, creó en gran medida la identificación de la población provinciana con las metas imperiales y otorgó un tipo de legitimación al gobierno incaico.

En el capítulo 19 del manuscrito se relata acerca de Macahuisa, hijo de Pariacaca, la divinidad local principal, que en la provincia era el dios de la guerra:

Se dice que, antiguamente, en la época del inga, este Macahuisa, hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para ayudarlo [a vencer a sus enemigos]. Las comunidades de los amaya y los xihuaya no querían dejarse conquistar. Por eso, el inga pidió a Pariacaca [que le diera] a uno de sus hijos para vencer a los amaya y los xihuaya. Entonces, [Pariacaca] le dio a Macahuisa. Llevándolo, venció enseguida. Después, los ingas estimaron aún más a Pariacaca. Acostumbraban darle oro y toda clase de ropa y mandaron que todas las comunidades que le estaban sometidas envíen una vez al año maíz, coca y todas [las demás ofrendas rituales] para los treinta yanás [dedicados a su culto]. Siendo así, como dijimos hace poco, cuando llegaron los huiracochas, le quitaron todo lo que poseía. Más tarde, el fallecido Don Sebastián mandó quemar todo lo que había sobrado [de las pertenencias del huaca] (Taylor 1987, p. 285).

En una lectura superficial, este relato pareciera ser otro más de los relatos que desean destacar el papel primordial que cumplió la provincia en la expansión del imperio inca. No obstante, una lectura detenida revela la comparación que hace el autor entre el gobierno inca y el español: el Inca, en señal de agradecimiento, otorga a la divinidad local central oro y ropas de los depósitos imperiales, y establece el rito y el compromiso de la comunidad con dicha divinidad y los sacerdotes que le sirven. Por el contrario, los

españoles despojan a la divinidad del oro, la plata y las ropas, y destruyen los objetos relacionados con ella que no les son provechosos. El contraste entre los dos tipos de gobierno es inequívoco y notorio: el Inca da a la divinidad y, en oposición, los españoles la despojan. En otras palabras, a ojos de la provincia, el Inca se caracteriza por su generosidad y los españoles, por su codicia.

La imagen del Inca como un gobernante generoso y pródigo constituyó un poderoso instrumento del imperio para movilizar mano de obra de la provincia.

La obligación de poner guerreros a disposición del imperio no era vista por la provincia como un peso, sino como una ayuda a las guerras que llevaba a cabo el gobernante legítimo. Más aún, la gente de la provincia se sentía orgullosa de su decisiva contribución a las victorias del Inca. Es así que, mediante su imagen de gobernante generoso, el Inca logró transformar obligación en derecho y en motivo de orgullo; en otras palabras, logró crear en la provincia un sentimiento de compromiso hacia el imperio, que le permitió recibir

ayuda en caso necesario. Además, la generosidad y prodigalidad del Inca sedimentaron en la gente de la provincia un sentimiento de gratitud hacia él, puesto que actuó de una manera que era la acostumbrada y arraigada en la sociedad andina desde tiempos inmemoriales.

Si hasta ahora existía alguna duda respecto de este contenido del mito, el capítulo 23 del manuscrito no deja lugar a ambigüedades. Una amplia rebelión amenaza la integridad del imperio. Fracasados todos los intentos de reprimir la rebelión, el Inca congrega en Cusco a todas las divinidades locales de las diversas provincias que constituían al imperio y utiliza todo el sistema de argumentos que clarifican de dónde pro-

viene su derecho a pedir ayuda a las provincias en ese momento difícil:

Entonces, un día pensó: “¿Para qué sirvo a estos huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamar a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos”. Así, mandó convocar [a los huacas] de todas las comunidades que recibían oro y plata para que viniesen [a Cusco].

Luego de que todos han llegado, el Inca abre la asamblea de divinidades con estas palabras:

Huacas y huillcas,<sup>2</sup> ya sabéis cómo yo os sirvo de todo corazón con oro y con plata; ¿es posible que vosotros no me ayudéis a mí, que os sirvo [con tanta generosidad], ahora que estoy perdiendo tantas huarancas<sup>3</sup> de mis hombres? Por este motivo os he hecho convocar (Taylor 1987, pp. 338-341).

La legitimidad del Inca de exigir apoyo a las provincias se origina en la generosidad y prodigalidad que demostró a las mismas. La fuente de poder del Inca eran la plata, el oro, las vestimentas y alimentos que había donado en abundancia a la gente de las provincias. Si bien es cierto que en la cita el Inca se dirige

a las divinidades y no al pueblo, es necesario recordar que el andino vivía y actuaba en un mundo sagrado, en el que los *curacas* eran considerados descendientes de las divinidades progenitoras primigenias y cumplían una misión fundamental en la preservación del orden y equilibrio cósmicos. El *curaca* era el encargado de organizar el rito en las provincias, representaba a las divinidades locales y era un intermediario entre ellas y los humanos (Pease 1992, p. 39). Es por ello que considero a las divinidades de la cita como si fueran *curacas*, representantes de la gente de las provincias.

El lazo que unía a las provincias con el imperio se sustentaba en el principio de reciprocidad y el cono-



2 Sinónimos que designan lugares u objetos que poseen significado sagrado o sobrenatural.

3 Unidad empleada para fines administrativos y que se compone de mil unidades familiares.

cimiento de que ellas debían manifestar su gratitud al imperio por el tratamiento generoso que éste les había otorgado. El hecho de que los representantes de las provincias llegaran a la convención y respondieran positivamente al pedido del Inca, es la prueba más fehaciente de que aceptaban sus argumentos y de que la imagen que tenía en las provincias era la de un gobernante generoso y pródigo. Insisto en este punto, dada la importancia del mismo para este estudio. Este relato fue narrado desde el punto de vista de una persona que vive en la provincia, para la cual hubiera sido fácil describir al Inca como un gobernante déspota que fuerza a los representantes de la provincia a ir a Cusco. Sin embargo, la gente de la provincia llega por su propia voluntad, puesto que el Inca, dados el principio de reciprocidad y su imagen de gobernante generoso, tiene el derecho de apelar a su ayuda. Esto es, debido a que el Inca actúa según los principios andinos, las provincias consideran legítimas sus exigencias.

A continuación, el relato revela otra faz del Inca al describir cómo éste se enfurece ante el silencio de los representantes de las provincias y amenaza con quemar y aniquilar a todas las divinidades si éstas no acuden en su ayuda. Por primera vez nos enteramos de que el Inca tiene otros medios para imponer su voluntad a las provincias, pero éste ya es un tema para otro trabajo.

La convención de los dioses finaliza con una declaración de Macahuisa, el dios de la guerra de la Provincia de Huarochiri, en la que anuncia que él detendrá la rebelión contra el Inca. Macahuisa cumple su promesa enviando las fuerzas celestiales, el relámpago y la lluvia, y provoca el fin de la rebelión. Una vez sofocada la rebelión, el Inca negocia con la provincia el precio que el imperio debe pagar a su gente por la lealtad demostrada en la guerra:

Desde esa época, el inga apreció todavía más a Pariacaca y le otorgó cincuenta yanás. “Padre Macahuisa”, le dijo [al huaca victorioso] “¿qué voy a darte? Pide todo lo que quieras. No seré avaro”. El otro le respondió: “Yo no deseo nada excepto que te hagas huaca<sup>4</sup> [y celebres mi culto] como lo hacen nuestros hijos de Yauyos”. El inga aceptó [pero] temiéndolo mucho quiso ofrecerle todo lo que pudiera para que no lo aniquilara a él también. Así mandó que se le ofrendara comida, [pero Macahuisa] le dijo: “Yo no suelo comer estas cosas” y le pidió que le trajera mullo. Al recibirlo, inmediatamente lo comió haciéndolo crujir. Como no deseaba nada, [el inga] mandó que le entregaran sus ñustas, [escogiéndolas entre las] ñacas. A éstas tampoco las aceptó (Taylor 1987, p. 347).

Si la negociación se hubiera llevado a cabo según la concepción de mundo occidental, el Inca habría

querido dar lo mínimo posible y la provincia habría intentado recibir de él lo máximo posible. Pero la lógica andina es inversa a la nuestra. Consciente de que una futura ayuda depende de que sea percibido como un gobernante generoso, el Inca no escatima esfuerzos para complacer a la provincia y hacerle sentir que él aprecia su aporte. La provincia, por su parte, consciente de que los regalos del Inca la atan a él con lazos de obligación inalienables, en un desesperado esfuerzo por conservar su independencia, no cede fácilmente. Sin embargo, es importante comprender que la base de las relaciones que mantienen ambas partes es una base común, sustentada en el principio de reciprocidad y en el conocimiento de que la legitimidad de pedir depende de la imagen del gobernante generoso y pródigo para con sus súbditos.

El empleo que hace el Inca de su imagen de gobernante generoso se expande también al ámbito religioso. Su preocupación por el ritual local y su compromiso con Pariacaca, la divinidad local principal, originaron en la gente de la provincia el sentimiento de que el Inca, en su calidad de líder de un grupo étnico que cree en el poder de la divinidad central, desea rendirle sus servicios. De este modo, el Inca logra transformar el dominio en integración. En vez de ser percibido como un gobernante que desea utilizar los servicios de la provincia para intentar expandir su dominio, el Inca es visto por la gente de la provincia como el líder de un grupo étnico que reconoce la fuerza de la poderosa divinidad y busca su protección. Y, según las palabras del autor del manuscrito, el Inca se convierte en el sacerdote responsable de la organización del rito destinado a la divinidad local principal. Es así cómo, beneficiándose de su imagen de gobernante generoso y pródigo, que se preocupa por la divinidad local, la respeta y reconoce su poder, el Inca fortifica su dominio en la provincia.

## Conclusiones

En el transcurso de los años previos a la aparición de los incas en el escenario histórico, fueron consolidados una serie de principios de organización que se constituyeron en la base sobre la que se sustenta el ente estatal que se estableció en la zona de los Andes centrales. Dichos principios ubicaron en el centro a la cooperación, en tanto ésta constituía el único medio para subsistir en la ardua realidad andina, y a la reciprocidad como base del cumplimiento de la cooperación, para lo cual se instituyeron normas de comportamiento de los miembros del grupo. Esos mismos principios originaron un modelo de gobierno, según el cual los diversos grupos étnicos tenían la sola obligación de trabajar para el estado por turno, y éste se

abstenía de apropiarse de los bienes de dichos grupos. Análogamente a las entidades estatales que les antecedieron, los incas decidieron adoptar ese sistema de gobierno e implementarlo a nivel imperial.

La expansión del imperio inca y la incorporación al mismo de numerosos y variados grupos étnicos creó la urgente necesidad de presentar al gobierno inca como un gobierno que actúa según los principios acostumbrados y arraigados en la zona. Comprendiendo el papel primordial que jugaba el mito en una sociedad de tradición fundamentalmente oral, en la que el mito constituía la fuente principal de conocimiento, los incas trataron de aprovechar este hecho y utilizaron los mitos para difundir sus mensajes estatales.

El éxito y el progreso del imperio inca proviene esencialmente de su capacidad para reclutar mano de obra para la agricultura, las guerras y las grandes construcciones. Los incas afianzaron su dominio en las provincias por medio de la difusión de mensajes estatales que estimularon la movilización del individuo en beneficio de la comunidad y, en especial, enfatizaron la centralidad de la cooperación y la importancia de la generosidad en la sociedad andina.

Un mecanismo adicional, utilizado por los incas para transmitir sus mensajes de contenido organiza-

cional y gubernamental entre la gente de las provincias, focalizaba la imagen del Inca. Según el principio de reciprocidad, una persona que era considerada pródiga conseguía fácilmente personas que quisieran otorgarle servicios, pues éstas sabían que esos servicios serían retribuidos generosamente. Dado que en los Andes la posibilidad de triunfar dependía de la capacidad de reclutar la máxima cantidad de mano de obra en un tiempo determinado, la apariencia generosa de una persona era un factor decisivo en su capacidad de movilizar energía humana y progresar en la dura realidad andina. Los incas adoptaron este principio de nivel local y lo expandieron al nivel nacional. Ellos comprendieron lo importante que era la imagen de un gobernante generoso y la utilizaron como un medio para reclutar energía humana de las provincias. Más aún, mediante la imagen del Inca generoso, que se preocupa de actuar según el arraigado y normativo principio de reciprocidad de los Andes, el imperio inca logró que la población de la provincia se identificase altamente con sus objetivos. Fue esta identificación, juntamente con un comportamiento acorde a las costumbres andinas, la que otorgó al gobierno inca y su actividad un tipo determinado de legitimación.

Traducción del hebreo de **Mery Erdal Jordan**

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1991 [1609]). *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Holguín, Diego (1993 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú, Llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Estudio introductorio de Ruth Moya. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Murra, John V. (1975). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 59-115.
- (1983). *La organización económica del estado inca*. Trad. Daniel R. Wagner. México: Siglo XXI.
- (1984). "Andean Societies Before 1532", en *The Cambridge History of Latin America*, Vol. 1. Ed. Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-90.
- Pease, Franklin (1992). *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, Gerald (1987). *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen (1977). *Gregorio Condori Mamani – Autobiografía*. Prefacio por Tom Zuidema. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".