

# La creación de la memoria: Los incas en el manuscrito de Huarochirí\*

**Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz**

## Introducción

Al tiempo que gobierno en este Reino del Peru el Lisenciado Baca de Castro pretendiendo con mucha solicitud sauer la antigualla de los yndios deste Reyno y el origen dellos de los yngas señores que fueron destos reynos y si fueron naturales de la tierra o aduenidizos de otras partes y para adveriguacion desta demanda hizo juntar y parecer ante ssi a todos los ingas biejos e antiguos del Cuzco que de toda su conmarca e informandosse dellos como se pretendia ninguno informo con satisfacion sino muy bariablemente cada uno en derecho de su parte ... (Quipucamayos [1542-44] fol. 45r, cf. 1920: 3).

La cita, tomada de la primera parte del manuscrito conocido como "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas", proveniente de la narración de algunos *quipucamayos*<sup>1</sup> al gobernador Vaca de Castro, al comienzo de los años cuarenta del siglo XVI, llama la atención sobre las divergencias en la memoria y presentación del pasado de los mismos incas, con las que se enfrentaron los primeros europeos y, seguramente, también los propios indígenas. Ello también implica que cualquier información relacionada se ubica en un contexto particular, el cual, por ser la motivación del testimonio, debe influenciar y

hasta determinar el contenido de éste. Pero, más allá de esos aspectos de divergencias en la memoria y parcialidad de la información, aludidos en la cita –"informo ... muy bariablemente ... en derecho de su parte"–, este trabajo responde al afán de analizar un testimonio de la memoria de un grupo particular andino no perteneciente al núcleo de la cultura incaica.

Narrar acontecimientos del pasado –en forma de textos ideográficos, orales o escritos y con frecuencia en una íntima relación con ritos y ceremonias– tiene la función de mantener o establecer una identidad social. Aunque los medios varíen, esta intención se puede observar generalmente. Cabe preguntar si la introducción de nuevos medios de registro y la imposición de un nuevo sistema político cambian la manera en la que se concibe y formula el propio pasado, pero para responder a esta pregunta hay que estudiar textos de diferentes épocas y géneros a través de una misma cultura. Esto es posible, hasta cierto punto, en los lugares en que se ha conservado documentación que remonta a la época pre-europea, como por ejemplo en México. Pero aun en ese caso, es difícil interpretar los testimonios ideográficos. En Sudamérica hay incluso menos posibilidades de realizar tal mirada

---

*Alemana, se ha doctorado en Estudios Amerindios (Antropología Cultural) en la Universidad de Bonn, Alemania, en la que es docente. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Texto y contexto: Releyendo las fuentes andinas a la luz de la pragmática y del discurso", "Point of view and evidentiality in the Huarochirí texts", "Jichhaxa sikuyay pkt'itasma, kayñarak pikt'itasma... Un aporte al análisis textual aymara", "Las lenguas andinas" y "...luego no puedes negar que ay Dios Creador del mundo, pues tus Incas con no ser Christianos lo alcanzaron a sauer, y lo llamaron Pachacamac" – La lengua de la cristianización en los Sermones de Nuestra Santa Fe de Fernando de Avendaño (1649)".*

---

\* Conferencia dictada en el IX Congreso de la Federación Internacional de Estudios de América Latina y el Caribe (FIEALC 99), Universidad de Tel Aviv, 12-15 de abril de 1999.

1 Encargados de los *quipu*, un medio mnemotécnico basado en cordeles con nudos hechos siguiendo el sistema decimal y, de esta manera, proveyendo una base numérica y estadística para determinadas informaciones.

hacia el pasado; sin embargo, el análisis de testimonios escritos poco tiempo después de la conquista puede darnos una primera impresión de cómo —ya en una fase de contacto— se concebía la propia historia<sup>2</sup>.

En este estudio quiero examinar una determinada fuente, preguntándome cómo en ella se elabora y se presenta la memoria, en relación con el rol que cumplieron los incas en la mito-historia del grupo étnico Huarochirí. Pero, antes de entrar en el análisis, quisiera hacer algunas observaciones generales sobre la “historiografía” indígena. Luego, examinaré en detalle la fuente que he escogido, la cual es el manuscrito llamado las *Tradiciones de Huarochirí* y, finalmente, situaré los resultados en el debate sobre la creación de la memoria.

Al analizar mitos, los que estudian las culturas andinas y otras culturas de la América indígena suelen partir de la suposición de que la conquista europea es el momento clave en la historia de los pueblos indígenas, y, en base a ello, buscan cómo se expresa este cambio tan fundamental en la literatura oral y en la producida por autores vernáculos. Si bien es cierto que el impacto de la conquista europea fue el de mayor consecuencia en todas las áreas, en especial en las culturales, políticas y económicas<sup>3</sup>, el suponer que ello ha sido y sigue siendo interpretado como tal también por la gente afectada —es decir, los indígenas—, es imponer nuestra idea relativa a ese impacto y no considerar que la población indígena puede haber sentido y vivido otros cambios de una manera parecida<sup>4</sup>. Si consideramos posible que haya habido otros hechos con un impacto similar, podremos reformular nuestras interrogantes: la pregunta ya no sería en qué y cómo se manifiesta la conquista española en la expresión verbal (o ritual) indígena, sino en qué y cómo se manifiestan los cambios provocados por conquistas y encuentros violentos en general. Muchos mitos, también en el mundo andino, hacen referencia a tales encuentros y aquí me propongo examinar cómo la población de Huarochirí, o, por lo menos, los narradores de las tradiciones que conocemos, conciben y conceptualizan los enfrentamientos; es decir, intenta-

ré comprender algunos mecanismos de la propia mito-historiografía de los pobladores de Huarochirí<sup>5</sup>.

## Las tradiciones de Huarochirí y los incas

### El carácter de la fuente

**L**A mayor parte de los relatos de la época colonial que tratan de los incas es de origen europeo y la perspectiva narrativa es la europea, aunque se refieren con frecuencia a la versión incaica cuzqueña de la historia. Relatos que poseen una perspectiva foránea, “de afuera”, respecto de la interpretación incaica, se encuentran solamente en pocas fuentes. Una de ellas es las *Tradiciones de Huarochirí*, que tuvieron su origen en lo que hoy es el Departamento de Lima (Perú) y que, por su situación geográfica y su autonomía cultural, no representan una identificación con el imperio incaico. Por eso, al comparar esta fuente con lo que sabemos de la expansión y política incaica, los narradores de este texto nos dan informaciones sobre cómo los de Huarochirí, y no los incas mismos o sus descendientes, construyeron su mito-historia y qué forma tomaba su memoria.

Los textos de Huarochirí cuentan del pasado y del presente de los narradores; es decir, de la época alrededor de 1600, de la gente de esa región, de sus costumbres y creencias antiguas —pre-hispánicas—, así como también de la época colonial. Estos textos se presentan en forma de narraciones con carácter mitológico, informes cuasi-etnográficos sobre ceremonias y ritos relacionados con esos mitos, y también contienen la descripción de una experiencia personal. Los personajes y acontecimientos son de distintas esferas, tales como la vida diaria del pueblo y la relación de los seres sobrenaturales de Huarochirí entre sí y en interacción con personas humanas. Aparte del mundo de Huarochirí y de sus actores, también figuran personajes extranjeros, como los españoles, llamados *viracocha*, y los incas —ambos de origen externo al mundo huarochireño.

Históricamente, es difícil determinar la fecha a partir de la cual Huarochirí formaba parte del imperio

2 En este sentido, ya se han estudiado las obras de los cronistas indígenas Guaman Poma (por ejemplo, Adorno 1989) y Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Duvols e Itier en sus estudios de la nueva edición de 1993), pero el debate en lo que concierne al grado de influencia europea sigue vigente. Respecto a dos estudios sobre Mesoamérica, véase Gruzinski 1990 y Shelton 1990.

3 Cf. por ejemplo Roe 1988, quien dice que los europeos son comprendidos por los shipibos como fundamentalmente diferentes de los otros grupos étnicos con los que han convivido siempre. Cf. también la interpretación de un mito que explica por qué los metales están dentro de la tierra (Rasnake 1988, pp. 147-148, 53): el Inca esconde los metales bajo tierra quitándolos así del acceso de los españoles, pero, al mismo tiempo, también del de la población indígena que, de esta manera, continúa siendo pobre.

4 Cf. Harris 1995, quien también adopta este punto de vista y califica de eurocéntrica la manera en la que periodizamos el pasado indígena.

5 En lo que respecta a la concepción de mito-historia, me oriento en Hill 1988. Véase la aplicación de estas ideas en Hill y Wright 1988.

incaico y su grado de pertenencia al mismo. Espinoza Soriano (1983-84) dice, basándose en documentos coloniales de la región, que Tupac Inca Yupanqui conquistó la provincia y dio privilegios a sus señores étnicos. En los textos mismos de Huarochirí no encontramos datos al respecto, pero lo que sí encontramos son referencias a la relación que tenían los pobladores de Huarochirí, especialmente mediante sus dioses, con los incas. El hecho de que se trata de contactos entre dioses, por un lado, y señores políticos, por el otro, nos muestra que la interacción entre lo sobrenatural y lo humano era concebida como fácil y fluida; esto es, que no existían límites conceptuales entre ambas esferas (ver Dedenbach-Salazar Sáenz 1994 y Salomon 1998). En distintas fuentes sobre los señores incas, así como también en los mitos incaicos de origen que se encuentran en algunas crónicas, se les asigna un carácter numinoso (ver Cieza de León [155?] 1985, cap. XX, y Sarmiento de Gamboa [1572] 1960, cap. 43). Por esto, no sorprende que también en Huarochirí haya una interacción entre los dioses regionales y los incas. Estudiaré a continuación el tipo de comunicación e interacción entre ellos, porque ese aspecto puede

revelarnos cómo un grupo andino concebía su ubicación dentro del sistema más amplio de organización andina, o, expresado de otra manera, cómo formula su experiencia con los incas. Analizaré los capítulos que hacen referencia a los incas, en términos lingüísticos y discursivos, así como también en relación a la función que cumplen en el conjunto de textos y en la contrucción mito-histórica representada por los mismos.

Si aceptamos que Huarochirí fue sometido por Tupac Inca Yupanqui, nos enfrentamos al hecho de que, en el momento de la narración, ya han pasado varias generaciones de incorporación al Tahuantinsuyo. En este sentido, sorprende el rol relativamente pequeño que juegan los incas en los textos. De un total de 33 capítulos, solamente ocho contienen in-

formación sobre los incas. Esto muestra que la influencia incaica fue relativamente pequeña, debido a que el lapso de unas generaciones no era suficiente para cambiar las ideas básicas ni para cambiar de dioses; muestra también la poca influencia –por falta de interés o por poco éxito– de los incas en lograr un cambio más profundo. Por otro lado, también podría indicar que los incas se apoderaron de esta provincia mucho más tarde de lo que se ha supuesto. El caso es que en los textos de Huarochirí los incas tienen un rol bastante limitado.

## La memoria: Cómo se establecen lazos entre Huarochirí y los incas

**E**L capítulo 14 cuenta la conversación entre el nuneño huaroquense Cuniraya Viracocha y el Inca Huayna Capac, en la cual el Inca recibe una hermana

de Cuniraya como mujer. Entre ambos se dividen las tierras que cada uno gobierna. Recién en el tiempo de sus sucesores surgen las discusiones sobre el poder.

Si se tratara de reducir esto a una información cuasi histórica en nuestros términos, diríamos que Huayna Ca-

pac hizo un primer intento por someter a Huarochirí, pero, en lugar de conquistar la provincia con violencia, estableció lazos de parentesco. Además, es Cuniraya el que va al Cuzco y no el Inca quien invade el territorio huaroquense.

Esta forma de establecer lazos con otros grupos parece haber sido común, especialmente a comienzos de la expansión incaica, como se puede leer, por ejemplo, en Betanzos ([1551] 1987), aunque aquí el cronista describe claramente que los caciques de otros pueblos ofrecen sus hijas al Inca con deferencia: “e como así [la mujer] llegase do el Ynga estaba los sus padres e deudos rogaron al nuevo señor Pachacuti Ynga Yupangue que la tuviese por bien de rescibir por mujer” (Primera parte, cap. XVII, p. 84), enfatizando así el emergente poder del Inca sobre otros



grupos. En las *Tradiciones de Huarochirí*, en cambio, el regalo que le hace Cuniraya, al dar su hermana al Inca, es descrito como si fuera un favor de Cuniraya y no una muestra de respeto hacia el Inca. La hermana es un ser muy especial, traída en un cofre, muy pequeña, con pelo crespo y como de oro (14: 18<sup>6</sup>) y el Inca la recibe como su mujer única o principal, su coya (14: 27-29):

Ynaspas chay cofrectaca quecharircan. Quecharip-  
tin pachallas chaycan pachapas yallarircan. Chayssi  
chay Ynga Huayna Capac ñiscaca: "Manañam ca-  
ymanta cutisaccho, cayllapitacmi cay ñustayhuan  
coyayhuan tia-sac" ñispas, huc runacta aylluntatac:  
"Cam rij ñocap rantij, 'Huayna Capacmi cane' ñis-  
pa, Cuzcoman cuti" ñispas ñircan (Fol. 80v)<sup>7</sup>.

Luego abrió el cofre. Al abrirlo, se alumbró de esa manera enteramente la tierra. Entonces ese Inca Huayna Capac, habiendo dicho: "De aquí ya no volveré, y aquí nomás viviré con esta mi princesa, mi reina", a un hombre de su *ayllu* [grupo de parentesco] le dijo: "Tú anda, mi reemplazo, diciendo 'Soy Huayna Capac', vuelve al Cuzco".

De este modo, es Cuniraya quien da y el Inca quien recibe. Y, antes de entregar su hermana al Inca, es el mismo Cuniraya quien sugiere y lleva a cabo la repartición de la tierra (14: 26):

Chaysi, manarac quicharipatac, Cunirayaca ñispa  
ñirca: "Ynga, cay pachacta sequison; ñocari cay huc  
pachacta yaicusac, camri cay huc pachactatac pana-  
yhuan yaicoy, amañam campas ñocapas ricunaco-  
soncho" ñispas, pachacta sequispa rayarcan (Fol.  
80r-80v.).

Entonces, antes de abrir [el cofre], Cuniraya dijo: "Inca, deslindemos esta tierra; yo entraré a esta parte de la tierra, tú, en cambio, entra a esta otra parte de la tierra con mi hermana; que ni tú ni yo nos veamos ya", diciéndolo hizo la raya, deslindando la tierra.

La reciprocidad asimétrica que se advierte aquí, se basa siempre en que es Cuniraya el que toma la iniciativa y actúa, mientras que el Inca es el que reacciona.

Esta relación asimétrica<sup>8</sup> que se nota en el nivel del contenido, también se transluce en el lenguaje.

Cuniraya se dirige al Inca usando el término *churi*, 'hijo' (fol. 79v, 14: 7). Esta palabra no implica solamente una relación de parentesco, sino también la relación de una persona mayor y una menor, o la de alguien de una posición más elevada con un inferior (ver Dedenbach-Salazar Sáenz 1998). A esto se suma que Cuniraya da órdenes al Inca empleando el imperativo directo, el cual es una forma poco cortés y usada sobre todo con personas de una posición inferior o con niños, como cuando dice: *camri cay huc pachactatac panayhuan yaicoy*, 'tú, en cambio, entra a esta otra parte de la tierra con mi hermana' (fol. 80r, 14: 26, también en 14: 8<sup>9</sup>). En cambio, Huayna Capac nunca se dirige a Cuniraya; casi no tiene voz frente a él, sólo la tiene frente a su propia gente (14: 29). No obstante, la relación entre ambos es presentada como una relación de cooperación: *Cunirayaca Yngahuan ancha cusicuspa chasquircan*, 'Cuniraya recibió [a la mujer] junto con el Inca con mucha alegría' (fol. 80r, 14: 25), y Cuniraya se sirve del exhortativo de primera persona inclusiva para las acciones que quiere que lleven a cabo juntamente, diciendo: *haco*, 'vamos' (fol. 79v, 14: 7), *sequison*, 'hagamos una línea/deslindemos' (fol. 80r, 14: 26).

Miremos la división de la tierra que se hace a iniciativa de Cuniraya. Aunque se trata de una repartición muy importante para el pueblo de Huarochirí, no está claro cuál es exactamente la tierra del Inca. Imaginémos los movimientos: Cuniraya va al Cuzco y ordena a Huayna Capac que lo acompañe a la región del lago Titicaca (14: 6-7). Desde allí envía a los sabios a la tierra de abajo (*hura ticsiman*) (fol. 79v, 14: 8). Los protagonistas reciben a la mujer en la región del Titicaca y el Inca decide no volver más al Cuzco. Desde el Titicaca, junto con su nueva mujer, finalmente desaparece (14: 29-30). De esta manera, la división de la tierra que ambos hacen parece referirse a la ubicada entre el Collao y las tierras de Huarochirí, aledañas a Lima. No solamente sorprende esta división, sino también el lugar donde se pierde la huella de Huayna Capac. No es el Ecuador –su esposa tampoco es de allí (como

6 Los números se refieren a la edición de Taylor (1987), indicando el capítulo y la oración, respectivamente. Nótese que la traducción es mía.

7 La transcripción de las citas es según el manuscrito, por lo cual se indica el folio. He conservado la ortografía del manuscrito en las citas, pero he desarrollado las abreviaturas, he introducido una puntuación y he optado por mayúsculas al comienzo de los nombres propios. Asimismo, se usa la ortografía castellana colonial para términos quechuas particulares de los cuales se habla en el texto.

8 Aunque se refiera a las sociedades andinas actuales, Mayer (1974) tiene buenos ejemplos de los distintos tipos de reciprocidad, los cuales incluyen también una forma asimétrica. Véanse también los otros estudios en el volumen de Alberti & Mayer eds. (1974), que muestran el amplio espectro de lo que es la reciprocidad andina.

9 En cambio, al dar órdenes al mensajero que envía a su padre, le encarga que diga: *Huc panantas apachihuanqui*, 'tú me permites/vas a permitir que lleve una de sus hermanas' (fol. 80r, 14: 12), usando la segunda persona singular del tiempo general o del futuro, que se considera más cortés, como sería de esperar con una persona de autoridad.

lo narran otras fuentes incaicas)— sino es el Collao, y su esposa (principal) es de Huarochiri<sup>10</sup>.

Esta manera de interpretar la historia nos dice algo sobre los mecanismos de la memoria que se emplean en los textos de Huarochiri: Huayna Capac se casa con una mujer que no es del Cuzco y no vuelve al Cuzco —hasta aquí coincide con otros relatos—, pero la persona y la ubicación geográfica se adaptan al ambiente de Huarochiri. En este caso, parece haber un contenido básico y mínimo que coincide con otras tradiciones y que presenta un determinado detalle del escenario más amplio. Este se re-interpreta según la necesidad cultural específica.

Es interesante, asimismo, observar la esfera temporal en la que se sitúa esta narración. Obviamente —es decir, en nuestros términos ‘históricos’—, la división de las tierras para los de Huarochiri y para los incas debía haber tenido lugar mucho antes de la narración. Sin embargo, se dice claramente al comienzo del capítulo que lo narrado aconteció cuando los españoles ya estaban por aparecer: *nah.ca viracochacuna ricurimuncampac* (fol. 79v, 14: 6). Esto significa que la categorización temporal es diferente de la nuestra, pues los acontecimientos de un tiempo remoto y otros de un pasado relativamente cercano se ubican en la misma era, ya que los sucesos que debían haber tenido lugar algunas generaciones antes del presente de la narración se relacionan con un tiempo ya experimentado por la población de Huarochiri. Esto se nota en el hecho de que la actuación de Cuniraya, la del Inca Huayna Capac y la aparición de los europeos se sitúan juntamente en un tiempo no tan lejano: de Cuniraya se dice que vivió en un tiempo antiguo en el que todavía no estaban los europeos (1: 14-19, 2: 2); el Inca Huayna Capac vivió poco tiempo antes de la llegada de los españoles (14: 6); y este capítulo, en el que Cuniraya actúa, termina con la mención de que “el uno y el otro” causan disturbios ante la pregunta “¿quién es más?”, lo que ocurrió cuando los blancos aparecieron en Cajamarca (14: 31-32) —aquí se debe entender “el uno y el otro”

como los sucesores de Huayna Capac, es decir Huascar y Atahualpa. Aquí se integran y coinciden distintos niveles temporales en un mismo tiempo y éste tiene una gran cercanía al mundo vivido por la población humana; asimismo, los protagonistas son personajes sobrenaturales, por lo menos Cuniraya Viracocha, quien parece ser eterno, pues ya estaba antes y sigue estando. Así pues, el narrador no define un límite claro entre lo humano y lo sobrenatural, entre lo histórico y lo mítico.

Observando el manuscrito en su conjunto, esta narración se encuentra entre el mito sobre la diosa Chaupiñamca y la veneración de ella (cap. 13), y la narración que cuenta de Cuniraya como dios creador (cap. 15). En este sentido el capítulo 14 prepara la escena para el poderoso Cuniraya que tuvo poder más allá de Huarochiri.

## La memoria: Cómo los incas adoran al dios de Huarochiri

**E**L capítulo 16 narra cómo Pariacaca, el numen más poderoso de Huarochiri, y sus hermanos, expulsaron a Huallallo Caruíncho, el dios de otro grupo étnico que seguía concibiéndose como amenaza en Huarochiri. En el capítulo 17 sigue el relato de la lucha entre Pariacaca y Huallallo, pero al comienzo se vuelve al Inca y la relación que éste tiene con Pariacaca. Después de las primeras victorias sobre Huallallo, Pariacaca establece su propia veneración. Esta es llevada a cabo por los llamados *huacsa*, cuyo servicio él ordena: *payta muchancampac huacsata camachircan*, ‘ordenó [que hubiera] *huacsa* para adorarlo’ (fol. 82r, 17: 14). El narrador añade que cuando apareció el Inca, también él destinó *huacsa* para la veneración de Pariacaca: *Ynga ... paipas huacsa tiarcán* (fol. 82r, 17: 15)<sup>11</sup>.

Además, el narrador enfatiza que esta reunión de la gente para venerar a Pariacaca se llamaba *Tauantinsuyo* (fol. 82r, 17: 13): *chaymantas canan tucoy*

10 Cieza de León ([1552] 1985) afirma que Atahualpa fue hijo de una “yndia quilaco” (cap. LXX, p. 202), es decir una mujer proveniente de lo que hoy es el Ecuador (cf. Garcilaso [1609] 1960, I, IX, cap. II, p. 335, cap. XII, p. 348, quien, sin embargo, habla de esta mujer como de una concubina). Betanzos ([1551] 1987, Primera parte, cap. XLVI, p. 194), escribiendo en el ambiente y la tradición cuzqueña, enfatiza que ambos hijos de Huayna Capac, Huascar y Atahualpa, fueron hijos de mujeres cuzqueñas (cf. Sarmiento de Gamboa [1572] 1960, cap. 63, p. 265).

Con referencia a los movimientos geográficos de Huayna Capac, ambos cronistas, Betanzos (primera parte, cap. XLIV, pp. 189-190) y Cieza de León (cap. LXIII, p. 182), mencionan que éste también estuvo en el Collao; es decir, aquí coincide la tradición, pero los dos cronistas no mencionan el supuesto encuentro con Cuniraya.

11 En este trozo, Trimbom (1967, p. 100) entiende el uso del verbo *tia-*, que de hecho es intransitivo, como si el Inca mismo fuera una *huacsa*, en el sentido de que “él (el Inca) mismo vivía como *huacsa*”, al igual que Taylor (1987, p. 269): “Se convirtió en su *huacsa*”. Salomon y Urioste (1991, p. 94) solucionan el problema usando el plural en la interpretación de “Inca”: “Later on, when the Incas appeared on the scene..., they also acted as his *huacsas*”. Este uso de un personaje y un grupo relacionado con él como si ambos fueran idénticos, también se encuentra cuando se habla de los *huaca* de los distintos pueblos (23: 7: *llactacunamanta*) que en seguida son identificados con los pueblos mismos (*lirancan*) *tucoy llactacunapas huantuhuancama*, [fueron] también todos los pueblos, cada uno en litera’. La identificación simbólica de la persona con el grupo se refleja aquí en el uso lingüístico cuasi *pars pro toto*.

*Tauantinsuyo runacunacta cayachirca, manarac Yngapas yurimuptin ancha ñaupatac*, ‘ahora, después hizo llamar a toda la gente [de] *Tauantinsuyo*, cuando el Inca todavía no había nacido, hace mucho tiempo’. Así, no solamente los incas se someten a una deidad de Huarochirí, sino que también la formación política típicamente asignada a ellos, el *Tauantinsuyo*, ya no es mérito ni creación de los incas, sino de la gente de Pariacaca. De hecho, el *Tauantinsuyo* de Huarochirí comprende a todos los grupos, no solamente a los incas, y, sobre todo, a los de Huarochirí. Según esto, el mismo origen del *Tauantinsuyo* está en Huarochirí. De esta manera, el narrador se apodera de la memoria de los incas y los integra en el mundo de Huarochirí.

Después de este pasaje la narración vuelve a los acontecimientos que no sólo eliminan el poder de *Huallallo*, sino que establecen también una jerarquía entre los distintos grupos de Huarochirí. Es difícil comprender la función del pasaje referente al Inca en este capítulo. Parece apoyar únicamente la importancia de Pariacaca, como alguien que es más que *Huallallo* y también más que el Inca.

El siguiente capítulo (18) retoma el servicio que rendían los incas a Pariacaca: *ñam ari Yngap Pariacacacta yupaychascanta huacsa tiascantauanpas rimarcanchic*, ‘pues de la veneración del Inca por Pariacaca y de que también asentó/se sentó *huacsa* hemos hablado ya’ (fol. 83r, 18: 3), y a continuación es evidente que se trata del *huacsa* que el Inca pone al servicio de Pariacaca: *pay Yngatacsi camachircan Anan Yauyo Rurin Yauyomanta quin? a chunca Pariacacacta ... siruichon*, ‘y él, el Inca, ordenó que treinta de Anan Yauyo y Rurin Yauyo sirvieran a Pariacaca’ (fol. 83r, 18: 3). Por un lado, se declara aquí nuevamente el poder de Pariacaca, por el otro, si el Inca reina sobre Yauyos, ha llegado bien cerca de la tierra de Huarochirí. En lo que sigue se describe la adivinación de la llegada de los españoles y la discusión sobre ella que se desarrolla entre los *huacsa* adivinos (18: 5-11). El *huacsa* que predice la llegada de los españoles y la ruina de Pariacaca es uno de los que puso el Inca (18: 6). De este modo, el Inca, que es el jefe de estos *huacsa*, se relaciona de una manera indirecta con la conquista española. Uno se pregunta por qué es justamente un *huacsa* del Inca el que predice la invasión europea. Tal vez de esta forma se elimina

del mismo pueblo del narrador la responsabilidad del desastre y de cierta manera se la atribuye al Inca.

## La memoria: Cómo el Inca pide ayuda para sus conquistas

EL capítulo 19 vuelve al tiempo anterior, antes de la llegada de los españoles, y mantiene la relación asimétrica antes establecida entre los de Huarochirí y los incas: El Inca necesita ayuda para someter a un grupo étnico y por eso pide (*maña-*) ayuda a Pariacaca, y éste le da su hijo Macauisa (fol. 84r, 19: 4-5). El éxito mueve al Inca a estimarlo más aún (19: 7). El capítulo prosigue relatando la veneración de este Macauisa. Nuevamente, la mención del Inca parece servir únicamente para enfatizar el poder del numen autóctono.

Después de la narración de las experiencias personales de un personaje llamado don Cristóbal y de un capítulo que se dedica a describir la veneración, también por parte de los incas, de Pachacamac<sup>12</sup>, en el capítulo 23 se vuelve a Pariacaca y a cómo éste nuevamente ayuda a los incas, esta vez a Tupac Inca Yupanqui (el padre de Huayna Capac). El narrador describe cómo el Inca, a pesar de contar con muchos guerreros, no llega a vencer del todo a ciertos grupos (los de Alancumarca, Calancomarca y Chaquemarca<sup>13</sup>) (23: 3-4). Decide hacer llamar al Cuzco a todos los *huaca*<sup>14</sup> a los que adora, ya que les sirve mediante sacerdotes y ofrendas (23: 7). Todos los númenes van, incluso Pachacamac, pero Pariacaca todavía no se decide y, al final, envía a su hijo Macauisa (23: 8-13). Primero, el Inca pide que los *huaca* le ayuden. Se dirige a los dioses con el término de respeto: *yayacuna*, ‘padres’ (fol. 90v, 23: 14). Como ninguno reacciona, el Inca cambia de tono: en lugar de preguntar y pedir, ahora ordena y amenaza (23: 17). Aunque esta amenaza lo hace aparecer poderoso, el hecho mismo de que les pida ayuda para someter definitivamente a otros grupos ‘rebeldes’ muestra –según el narrador de Huarochirí– que los grupos étnicos de Huarochirí y otros a los que se dirige son prácticamente corresponsales igualitarios del Inca y no sometidos a él. Por fin, Pachacamac habla y dice que él no podría ayudarlo porque con su poder tan grande lo destruiría todo, no sólo a los enemigos del Inca (23: 18). Ahora Macauisa ofrece su ayuda e in-

12 Hay indicios de que otros grupos étnicos tenían una manera parecida de interpretar el poder de los incas, por lo menos por lo que respecta a que su poder aumentaba cuando adoraban a Pachacamac (Pachacuti Yamqui Salcamaygua [ca. 1613], fol. 33v-34r, 1993, pp. 248-249; cf. Garcilaso [1609] I. IX, cap. XIV, 1960, p. 353).

13 Según Stiglich (1922, I, p. 354), Chaquimarca son unas ruinas en la provincia de Tarma. Los otros lugares no se encuentran en Stiglich. Al final del capítulo el narrador habla de Jauja, donde, según él, el Inca tenía *huacsa* (o vivía como tales). Es posible que los lugares mencionados estén ubicados en Jauja.

14 *Huaca* es una característica, un objeto o un lugar que tiene algo especial y es distinto de otras cosas; incorpora una fuerza y un atributo que se podría denominar “sagrado”. Con frecuencia se usa con referencia a las deidades andinas.

mediatamente muestra sus poderes. Hace llover y causa una inundación muy grande; mata mediante un rayo al señor principal del grupo que el Inca quiere vencer. El Inca le agradece poniendo más personas al servicio de Pariacaca y le ofrece todo tipo de bienes, incluyendo mujeres. Macauisa vuelve adonde su padre (23: 19-40.) Aunque este episodio confirma la reciprocidad entre el Inca y los de Huarochirí, ésta es una reciprocidad asimétrica, pues se nota una clara jerarquía: Pachacamac es tan poderoso que sus acciones podrían ser peligrosas para la existencia del mundo. Pariacaca es el segundo en términos de poder, pero envía “solamente” a su hijo, con lo cual el narrador expresa la estima relativa que el dios de Huarochirí tenía por el Inca. Más poderoso que los otros *huaca*, Macauisa ayuda al Inca y, claramente, el beneficiado de la ayuda, el Inca mismo, se encuentra al final de la jerarquía, dependiente del apoyo de un numen regional. Aquí el Inca, que en otros episodios tenía carácter de numen, es reducido a un señor étnico, ni siquiera muy poderoso.

## La función de los incas en la mito-historia de Huarochirí: Resumen

Asolamente aparece a fin de hacer resaltar el poder de los dioses de Huarochirí. El insertar episodios sobre el Inca y su voluntaria subordinación a los dioses de Huarochirí y su posición por debajo de Pachacamac, enfatiza el poder de los dioses autóctonos sin tener que formular esto con palabras explícitas. La subordinación es expresada por los acontecimientos narrados y por el lenguaje usado. De esta manera, la función que cumple el Inca en la mito-historia de Huarochirí es hacer resaltar el poder regional y minimizar el de los incas. En términos historiográficos, esto significa que los incas son usados e integrados en el edificio explanatorio de los huarochirenses<sup>15</sup>. Para comprender mejor esta construcción de la memoria, conviene examinar al narrador.

## El rol del narrador en los capítulos sobre los incas

SE nota que en estos capítulos el narrador posee un buen conocimiento de los *huasca*, de otros funcionarios religiosos y de sus funciones. Esto podría indicar su estrecha vinculación con esta clase de personas, tal vez por haber sido uno de ellas. Este narrador, al estar especialmente ligado al culto a los dioses de

Huarochirí, está más distanciado del narrador-comentarista cristiano de otros capítulos. Para él, los incas, así como también los españoles, son factores que intervienen y, en el caso de los incas, se adaptan a su mundo, o, en el caso de los europeos, lo estorban (segunda parte del cap. 19). Su percepción está centrada en Huarochirí y el resto del mundo entra en ese sistema.

El narrador nos dibuja al Inca como un ser ambiguo: es poderoso y débil, es *huaca*, numen y ser humano y, de cierta manera, es el eslabón entre los pobladores y la vida de Huarochirí y los españoles. Con esto se crea una mito-historia que muestra raíces que alcanzan una gran profundidad en la experiencia vivida por la gente de Huarochirí, pero esta memoria es adaptada y recreada según las circunstancias: así se crea una interacción con los incas. Se les hace parte del propio universo, pero se les señala claramente su lugar. El lenguaje y la lógica usada muestran que los incas no lograron conquistar el espíritu del pueblo de Huarochirí.

## Material comparativo: los shipibo-conibos

EN este punto, realizaré un pequeño excursus a otro grupo que tampoco pertenecía al núcleo del imperio incaico.

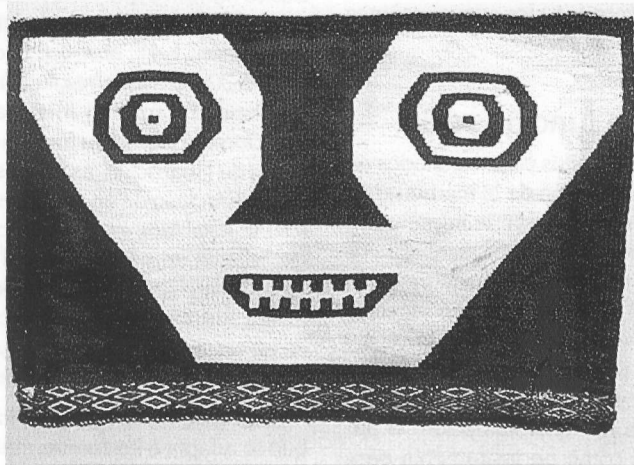
Los shipibo-conibos modernos tienen relatos que cuentan de los incas, a quienes ubican en una época entre el pasado más remoto y el más reciente, y a los que integran en la mito-historia shipibo-conibo. Es interesante el que los europeos sean adecuados a la visión shipibo-conibo, en cuyos cuentos se emplea a los incas como “un puente conceptual” entre el mundo indígena y el de los blancos (ver Roe 1988, p. 112 y un cuento en Gebhart-Sayer 1987, p. 383): En las narraciones shipibo-conibos los incas son vistos como invasores; al mismo tiempo, son tecnológicamente innovadores y familiarizan a los shipibos con plantas nativas culturalmente importantes (como, por ejemplo, la *ayahwasca*); en estos cuentos los incas son integrados en la propia mito-historia como númenes (ver Gebhart-Sayer 1987, pp. 161-164<sup>16</sup>).

Aunque se nota que ambos grupos interpretan distintamente a los incas, hay también algunos rasgos en común en dichas interpretaciones. Igual que en las narraciones de Huarochirí, los incas actúan en una esfera mítica (es decir como cuasi-númenes) y también son relacionados a los blancos. Al integrarlos en su propio sistema mítico, ambos grupos manejan la

15 Cf. Hill y Wright 1988, quienes analizan mitos de grupos arahuacos de la Amazonía y muestran que los blancos y su cultura se conciben y clasifican dentro del sistema indígena.

16 Para algunos pasajes de los cuentos recogidos por Gebhart-Sayer, publicados en inglés y castellano, véase Lathrap et al. (1985, pp. 62-65).

intrusión de elementos extraños de una manera pa-  
recida<sup>17</sup>. De ello se desprende que el rol de los incas  
se adapta a las necesidades mito-historiográficas de  
cada grupo; los incas re-creados por la memoria de  
los huarochirenses son otros, diferentes de los incas  
re-creados por los shipibo-conibos – así como los in-  
cas re-creados por sus descendientes cuzqueños (o  
los que quieren serlo) son distintos de los que descri-  
ben los españoles. Tomando en cuenta esta imagen  
cambiante, también la re-creación de la historia in-  
caica de Garcilaso o Guaman Poma se puede com-  
prender no sólo como una adecuación a la historio-  
grafía del nuevo mundo colonial, sino que también  
puede ser concebida como una continuación de una  
mito-historiografía regionalmente particular con ten-  
dencias personalizantes. Las razones que todos ellos  
tienen en la crea-  
ción específica de  
una memoria son  
las que Morphy y  
Morphy 1984 han  
formulado de la  
manera siguiente:  
“history is the in-  
corporation or  
conceptualisation  
of the past in the  
present and as  
such is part of hu-  
man conscious-  
ness and provides  
a framework for  
future action“ (p.  
459).



## El futuro desde el pasado

UNA pregunta interesante es, entonces: ¿cuál sería  
el marco de acción para el futuro que los narra-  
dores de Huarochirí querían comunicar con su inter-  
pretación mito-histórica del encuentro con los incas? Este  
encuentro se caracteriza por acciones recíprocas  
(aunque no simétricas): se intercambian mujeres, se  
divide el terreno, se ayuda a los incas y, en retribu-  
ción, los dioses propios reciben veneración. Esta ma-  
nera de actuar equivale a la interacción mítica de los  
huarochirenses con sus dioses; es decir, el dar y recibir

garantiza el bienestar de la comunidad desde tiempos  
primordiales. Tal vez el mensaje involucrado también  
en los cuentos sobre los incas se debería leer como la  
exhortación a colaborar con los nuevos señores, por-  
que la expectativa basada en la experiencia es que  
habrá reciprocidad. De esta manera la transforma-  
ción es integrada en la visión básica andina del mun-  
do.

## El manejo de la conquista europea en las *Tradiciones de Huarochirí*

PARA comprobar si esta interpretación posee vali-  
dez general, hay que transponerla a la otra con-  
quista de la que fueron víctimas los huarochirenses,  
es decir, la de los españoles. No puedo aquí exten-  
derme en un aná-  
lisis detallado de  
cómo es percibida  
esta nueva con-  
quista en las *Tradi-  
ciones de Huarochi-  
rirí*, pero es posi-  
ble observar que  
no hay un proce-  
samiento o una  
elaboración en tér-  
minos de una sis-  
tematización de la  
memoria, tal como  
se encuentra en re-  
lación con los in-  
cas. Tal vez los  
acontecimientos

relativamente nuevos, especialmente cuando son de  
la misma generación o de una anterior, aún no se  
pueden integrar en el sistema explicatorio de la me-  
moría (como bien nos damos cuenta con nuestra pro-  
pia historia más reciente)<sup>18</sup>. Pero en las *Tradiciones  
de Huarochirí* se notan los primeros intentos por in-  
cluir la nueva historia de la conquista española en su  
memoria. Esto se ve, por ejemplo, en la narración  
personalizada de las experiencias de don Cristóbal  
(cap. 20-21): al dejar a su antiguo dios, el nuevo dios  
le ayuda y, de esta manera, don Cristóbal construye  
una nueva reciprocidad, o, mejor dicho, la misma  
reciprocidad, pero con un nuevo corresponsal. Otro

17 Cf. también el estudio de Morphy y Morphy (1984) sobre los ngalakan de Australia, quienes interpretan su interacción con los blancos a su manera, esto es, más favorablemente de lo que se puede comprobar en base a la documentación etnohistórica. Los autores atribuyen esto a que hubo un tiempo de convivencia relativamente pacífica, que, al parecer, los ngalakan proyectan a la totalidad de los contactos.

18 Esto también se nota en la variedad con la que se interpreta el reinado y la sucesión de Huayna Capac en los crónicas: el punto máximo de concordancia es que entre sus hijos tuvo a Huascar y Atahualpa. La sucesión de ellos en el gobierno, su derecho respectivo a reinar y su ascendencia materna, es presentada de manera diferente en casi cada crónica. Ello parece mostrar que una sistematización y normalización del pasado viene con el tiempo y no ocurre inmediatamente después de los acontecimientos.



ejemplo se encuentra en el capítulo 18; allí se cuenta cómo los españoles querían apoderarse de las riquezas del *huaca* Pariacaca y cómo uno de sus sacerdotes no quería dárselas; por eso los españoles intentan quemarlo, pero no logran matarlo inmediatamente, sino que el sacerdote vuelve a vivir: *chay runapas causarircan* (fol. 83v, 18: 19). Y cuando finalmente se les entregan los bienes del *huaca* a los españoles, el narrador ofrece como una cuasi-explicación por la rendición, la adivinación del funcionario religioso Llacuas Quita Pariasca quien, mediante su interpretación de las entrañas de un camélido, había profetizado la pérdida del poder de sus propios dioses (18: 6, 20-21); es decir, en este caso, por medio de la predicción de los acontecimientos, éstos ya se conciben como un camino inevitable que, a pesar de luchar, estaba ya decidido<sup>19</sup>. Estos son, en mi opinión, los primeros intentos de integrar a los nuevos señores y su cultura en la de Huarochirí.

## La memoria como función social

¿QUE significan estos análisis y sus resultados en el debate sobre la creación de la memoria? Al comienzo de este trabajo ya subrayé la importancia social de la memoria. Schudson 1995 diferencia entre cuatro principios generales que caracterizan a la memoria colectiva<sup>20</sup>: (1) el distanciamiento: significa que la memoria llega a ser más vaga con el transcurso del tiempo y que va perdiendo algo de su intensidad emocional y, al mismo tiempo, ganando perspectivas múltiples; (2) la instrumentalización: el pasado se usa y se forma como un instrumento para apoyar el manejo o, por lo menos, la comprensión del mundo actual; es decir, el pasado sirve a los intereses del presente; (3) la narrativización: el pasado, para poder ser transmitido, necesita ser puesto en una forma, la cual es normalmente una narración que tiene las características típicas de este género, con un comienzo, el desarrollo de la acción y un final; las narraciones hacen interesante al pasado, pero también tienden a simplificarlo; (4) la cognitivización y la convencionalización: este principio procura que ciertas versiones del pasado sean convencionalizadas y, de este modo, recordadas como pasado del grupo y ya no de un individuo; estas ver-

siones del pasado suelen ser las que se valoran culturalmente, y no las que representan elementos estigmatizados de la historia; mediante esta convencionalización se crea una tradición. Hasta aquí el esbozo de los principios sugeridos por Schudson. Deseo adaptar este modelo a mi estudio, enfatizando la dimensión lingüístico-narrativa.

El distanciamiento, así como la narrativización, se expresan verbalmente mediante el uso del tiempo pasado; en el caso del quechua, se trata del pasado narrativo que, en los textos de Huarochirí, es representado por el pasado simple y el uso del sufijo de comentario o de validación reportativa *-si*. La presentación corresponde a la de un cuento; por ejemplo, el episodio de la repartición de las tierras entre el Inca y los de Huarochirí, en el capítulo 14, sigue la forma clásica narrativa que contiene el esquema establecido por Labov<sup>21</sup> y que vemos aquí, con modificaciones: orientación: 1-4<sup>22</sup>, *abstract*: 5, complicación de la acción: 6-30, resultado/resolución: 31-32, coda: 33-35. Un recurso narrativo interesante, que merece ser mencionado y que con frecuencia se encuentra en los textos de Huarochirí, es la omisión del sujeto externo en el transcurso de un relato; es decir, el protagonista sólo se establece en el verbo conjugado, pero no se explicita en un sujeto personal<sup>23</sup>. Esto dificulta al lector moderno seguir el desarrollo de la acción, pero se puede suponer que era un recurso narrativo normal en un contexto en el que los oyentes estaban familiarizados con el contenido del relato.

El cuento es convencionalizado en la medida en que se adapta a las formas míticas típicas del mundo de Huarochirí, como son la falta de límites entre el mundo de los dioses, de los humanos y de los animales. No se trata de la memorización personal de los acontecimientos, sino de una forma colectiva, adaptada a las formas cuasi canónicas de la memorización.

La instrumentalización, finalmente, se nota en la clara identificación del narrador con los hechos del héroe huarochireño y no con los incas, al calificar al héroe regional como socialmente más elevado y más poderoso que el Inca (para la explicación sobre los medios verbales que se emplean para este fin, véase más arriba).

19 Basándose en la información obtenida de dos ancianos, miembros de la administración de Huayna Capac, Garcilaso ([1609] 1960, I. IX, cap. XVI, pp. 352-353) relata señales y adivinaciones que anunciaban el fin del poderío inca y de cierta manera explicaban y justificaban la conquista por los españoles.

20 El autor llama a estos principios "distorsión" (p. 348). Aunque su idea me parece ser muy útil, no estoy de acuerdo con el concepto "distorsión", ya que él implicaría que existe una memoria y, especialmente, una memoria social, correcta, idea que el mismo autor rechaza como problemática (pp. 347-348).

21 "1. Abstract, 2. Orientation, 3. Complicating action, 4. Evaluation, 5. Result or resolution, 6. Coda" (Labov 1972, p. 363).

22 La numeración sigue la edición de Taylor 1987.

23 Por ejemplo, en el cap. 14 (Taylor oraciones Nos. 15, 21, 22).

Cabe, entonces, afirmar que al crear la distancia con el pasado, al crear la narrativa del pasado, al hacerlo instrumento y convencionalizarlo, también los narradores de Huarochirí seleccionan y elaboran es-

tratégicamente los acontecimientos del pasado, a fin de poder manejar el presente del grupo, robusteciéndolo su propia posición, debilitada en el mundo colonial<sup>24</sup>.

---

24 Como señala Gruzinski (1990), en base a un documento de los otomíes que muestra cómo ellos construyeron una imagen fantástica de la conquista española para este fin.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Adorno, Rolena (1989). *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Alberti, Giorgio & Enrique Mayer (eds.) (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. (Perú Problema 12). Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Betanzos, Juan de ([1551] 1987). *Suma y narración de los incas*. Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- Cieza de León, Pedro de ([155?] 1985). *Crónica del Perú. Segunda Parte [= Señorío]*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù (Colección Clásicos Peruanos). Pontificia Universidad Católica del Perú; Academia Nacional de la Historia. Lima.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (1994). "Menschen, übernatürliche Wesen und Tiere in den Überlieferungen von Huarochirí" (Peru, 17. Jahrhundert), en *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*, Max Peter Baumann ed. Berlin: Diederichs, pp. 156-172.
- (1998). "Terminología de parentesco y trato social andino: datos lingüístico-etnohistóricos de Huarochirí", en *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. (=) Parentesco y género en los Andes, tomo II, Denise Y. Arnold comp. (Biblioteca de Estudios Andinos 2; CIASE Research Series No. 28). La Paz: ILCA & CIASE, pp. 167-185.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1983-84). "Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rimac. El testimonio de la etnohistoria", *Revista Histórica*, tomo XXXIV, Lima, pp. 157-279.
- Garcilaso de la Vega, Inca ([1609] 1960). *Comentarios reales*, Primera parte (=) *Obras completas*, t. 2 (Biblioteca de Autores Españoles 133). Madrid: Ediciones Atlas.
- Gebhart-Sayer, Angelika (1987). *Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*. (Münchener Beiträge zur Amerikanistik 21). Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Gruzinski, Serge (1990). "Mutilated Memory: Reconstruction of the Past and the Mechanisms of Memory among 17th Century Otomíes", en *Between Memory and History*, Marie-Noëlle Bourguet, Lucette Valensi, Nathan Wachtel eds. London: Harwood Academic Publishers, pp. 131-147.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe ([ca. 1615] 1936). *Nueva crónica y buen gobierno*. (Codex péruvien illustré) Paul Rivet (ed.). (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 23). Université de Paris. Paris.
- ([ca. 1615] 1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala [Waman Puma]*. 3 vols. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. (Colección América Nuestra, América Antigua, 31.) México: Siglo Veintiuno.
- Harris, Olivia (1995). "'The Coming of the White People'. Reflections on the Mythologisation of History in Latin America", *Bulletin of Latin American Research* 14/1, Oxford, pp. 9-24.
- Hill, Jonathan D. (1988). Introduction, en *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan D. Hill ed. Urbana: University of Illinois Press, pp. 1-17.
- Hill, Jonathan D. & Robin M. Wright (1988). "Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society", en *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan D. Hill ed. Urbana: University of Illinois Press, pp. 78-105.
- Labov, William (1972). *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lathrap, Donald W., Angelika Gebhart-Sayer, Ann M. Mester (1985). "The Roots of the Shipibo Art Style: Three Waves on Imañacocha and There Were "Incas" Before the Incas", *Journal of Latin American Lore* 11/1, Los Angeles, pp. 31-119.
- Mayer, Enrique (1974). "Las reglas del juego en la reciprocidad andina", en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Giorgio Alberti & Enrique Mayer eds. (Perú Problema 12.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 37-65.
- Morphy, Howard & Frances Morphy (1984). "The 'Myths' of Ngalkakan History: Ideology and Images of the Past in Northern Australia", *Man* (N.S.) 19, [London], pp. 459-478.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz (ca. 1613). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, en Ms. 3169, fols. 131-174. Madrid: Biblioteca Nacional.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz ([ca. 1613] 1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Edición facsimilar y transcripción paleográfica del códice de Madrid. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols (pp. 11-126) y César Itier (pp. 127-178). (Travaux de l'IFEA 74; Archivos de Historia Andina 17). Institut Français d'études Andines; Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

- Quipucamayos [1542-44]. "Al tiempo que gobierno en este Reino del Peru el lisenciado Baca de Castro", en: Antonio Baptista de Salazar: *Libro de descripción del Perú, discurso de gobierno de los visorreies y gobernadores...* (incompleto el original). Ms. 2010, fols. 45r-54v. Madrid: Biblioteca Nacional.
- ([1542-44] 1920). "Al tiempo que gobernó en este reino del Perú el Licenciado Vaca de Castro...", en *Informaciones sobre el antiguo Perú*, Horacio H. Urteaga ed. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III (2a serie). Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, pp. 3-26.
- Rasnake, Roger (1988). "Images of Resistance to Colonial Domination", en: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan D. Hill ed. Urbana: University of Illinois Press, pp. 136-156.
- Roe, Peter G. (1988). "The Josho Nahuanbo Are All Wet and Undercooked: Shipibo Views of the Whiteman and the Incas in Myth, Legend, and History", en: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Jonathan D. Hill ed. Urbana: University of Illinois Press, pp. 106-135.
- Salomon, Frank (1998). "How the *Huacas* Were. The Language of Substance and Transformation in the Huarochiri Quechua Manuscript", *Res, Anthropology and Aesthetics*, 33, Santa Monica, California, pp. 7-17..
- Salomon, Frank & George L. Urioste (1991). Véase *Tradiciones de Huarochiri* [antes de 1608] 1991.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro ([1572] 1960). "Historia índica". Apéndice de: *Garcilaso de la Vega: Obras completas*, vol. 4. (Biblioteca de Autores Españoles 135.) Madrid: Ediciones Atlas, pp. 195-279.
- Schudson, Michael (1995). "Dynamics of Distortion in Collective Memory", en *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, Daniel L. Schacter ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 346-364.
- Shelton, Anthony Alan (1990). "The Recollection of Times Past: Memory and Event in Huichol Narrative", en *Between Memory and History*, Marie-Noëlle Bourguet, Lucette Valensi, Nathan Wachtel eds. London: Harwood Academic Publishers, pp. 149-172.
- Stiglich, Germán (1922). *Diccionario geográfico del Perú*. 3 tomos. Lima: Imp. Torres Aguirre.
- Taylor, Gerald (1987). Véase *Tradiciones de Huarochiri* [antes de 1608] 1987.

### Tradiciones de Huarochiri

- antes de 1608 Runa yndio ñiscap Machoncuna ñaupá pacha..., en: Ms. 3169, fols. 64-114. Biblioteca Nacional, Madrid.
- [antes de 1608] 1967 *Francisco de Avila*, Hermann Trimborn & Antje Kelm (eds.). Pp. 1-198. "Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen", 8.) Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- [antes de 1608] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Gerald Taylor. (Historia Andina 12; Travaux de l'IFEA 35.) Instituto de Estudios Peruanos; Institut Français d'études Andines. Lima.
- [antes de 1608] 1991 *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and Introductory Essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- [antes de 1608] 1967 Trimborn, Hermann. Véase *Tradiciones de Huarochiri*.