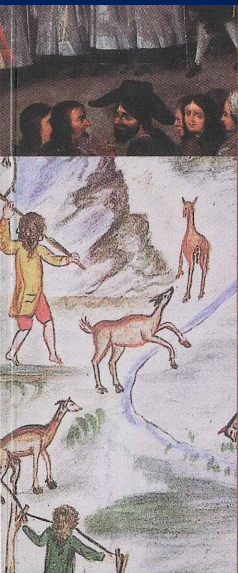




El hombre y los Andes

Homenaje a Franklin Pease G.Y.

Capítulo 35



Javier Flores Espinoza
Rafael Varón Gabai (editores)



Tomo II

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

El *Inka* histórico es el *Enqa* contemporáneo

COMO SE HA HECHO NOTAR en diferentes oportunidades, el avance de los estudios andinos se enriqueció de manera significativa los últimos tres o cuatro decenios. Es el resultado de las investigaciones de arqueólogos, historiadores y etnólogos, y también producto de nuevas técnicas de investigación como la etnohistoria, que combina el uso de fuentes históricas “leídas etnológicamente” con las evidencias arqueológicas y la información etnográfica, y que tiene el propósito especial, entre otras cosas, de verificar continuidades, tan importantes en la investigación andina.

La táctica ha mostrado su eficiencia. Así ocurrió con el control vertical de un máximo de pisos ecológicos, que estableció John V. Murra (1975). La información de las fuentes documentales, entre ellas las pródigas visitas, se combinó con la información etnológica ya publicada, como la que describe la ahora muy conocida región quechua de los q'ero del Cuzco (Núñez del Prado 1958). Siguiendo este camino, animado y estimulado por Murra, realicé una corta investigación en la parte occidental del altiplano del Titicaca, la misma región que ocuparon los lupacas aimara-hablantes del siglo XVI. Fue fácil comprobar la continuidad de la visión vertical del espacio. Existían comunidades que mantenían el control de tierras de cultivo de maíz en los valles costeros de Moquegua. En otras comunidades que las habían perdido, todavía se hallaban propietarios individuales que residían de manera permanente en el altiplano y que poseían chacras de maíz en los valles occidentales de los Andes, e incluso en la misma costa. En otros casos habían creado relaciones personales para intercambiar productos de altura por los que venían de los valles costeros. Estos arreglos eran parte de las modificaciones y cambios producidos por el sistema de mercado: la formación de mercados campesinos, con el uso cada vez mayor de dinero. A pesar de todo era interesante comprobar la continuidad de la verticalidad expresada de varias formas, pese a los casi cuatro siglos y medio de influencia externa (Flores Ochoa 1973).

Pocos años después se realizó otra investigación, con la colaboración de estudiantes de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.¹ Se eligieron

1 Colaboraron Washington Jesús Roza Álvarez, Alberto Moscoso Flores, entonces estudiantes de la carrera profesional de Antropología en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. El proyecto fue posible gracias a la ayuda financiera que proporcionó el Dr. Shozo Masuda.

tres zonas cuzqueñas con características geográficas contrastadas y de diferente complejidad social. La primera estaba en el distrito de Vilcabamba, en la cuenca del río Apurímac, que limita con los departamentos de Cuzco y Ayacucho. A lo largo del pronunciado paisaje vertical se encuentran comunidades que tienen chacras de coca y maíz a 2000 msnm, a orillas del río Apurímac; al llegar a los 4000 metros de altura de la puna están los pastores y cultivadores de tubérculos altoandinos. El segundo lugar de estudio fue el distrito de Quiquijana, de la provincia de Quispicanchis, con comunidades entre los 3210 y los 3900 msnm. El tercer caso corresponde una zona más extensa y compleja, donde se hallan comunidades campesinas, aldeas y el centro urbano de Calca, capital de la provincia del mismo nombre, que funciona como articulador social y económico.

Se comprobó la vigencia del control vertical, similar al de la región q'ero, de relaciones económicas y sociales que combinan el acceso directo dentro de pequeñas distancias, con formas de trueque tradicional, así como lugares en que predomina el sistema de mercado, donde se compran y venden los productos agropecuarios de los diferentes pisos altitudinales. En todos ellos se percibe claramente la continuidad del ideal andino del acceso directo a los recursos de las diferentes alturas, que busca controlar tierras en otros pisos altitudinales; para lograrlo establecen sólidas relaciones sociales entre los diferentes pisos.

Considero que la verificación de otras continuidades, para citar solamente algunas como la organización social y los sistemas de parentesco; la tecnología del cultivo, riego y uso de las tierras; la ganadería; los mitos, leyendas y, claro está, la religión, pueden ser parte del trabajo etnológico por realizar. Tomando el tema de la religión, es evidente actualmente que se comprueba la práctica de dos religiones en las poblaciones del sur andino: el catolicismo popular o, con mayor propiedad, andino, junto a lo que se le viene llamando la religión andina, cada vez con mayor consistencia. Ambas son practicadas por las mismas personas, que pasan de una a otra sin problemas de conciencia. Éstos se los plantean los observadores de fuera, que no logran entender y menos aceptar que las mismas personas transiten de una a otra religión. No presenta ningún problema ser católicos en la mañana, asistiendo a misa y rezando las oraciones del culto. El mismo día pueden ofrecer ceremonias a la Pachamama, la madre tierra o a los Apus, que como guardianes permanentes de la comunidad y la región, están en las montañas que los andinos observan todos los días desde sus hogares.

En las ceremonias se visualizan mejor las diferencias en las prácticas que existen entre ambas religiones. En las del catolicismo popular sobresale el ritual que se ha venido a llamar el "complejo de fiesta" católica (Flores Nájar 1995). Se caracteriza por demostraciones públicas, con sucesión de ceremonias religioso-socio-culturales, con vísperas, celebración del día central o de fiesta; de la "octava"; misas de diferentes denominaciones; procesiones de imágenes patronales llevadas por rutas ceremoniales tradicionales, con acompañamiento de grupos de danzantes y músicos; y banquetes en los que se consumen potajes propios del lugar y la ocasión. La organización de la fiesta se organiza mediante el conocido sistema del cargo, que asume diversas formas en relación a la complejidad social, la riqueza, los recursos disponibles y otras características de cada devoción y lugar (Flores Nájar 1995; Flores Ochoa 2000 [Ms.]).

En la religión andina predominan las ceremonias que se realizan casi siempre en la intimidad del hogar, con la participación de la familia nuclear, algunos parientes y unos cuantos invitados especiales, cuya concurrencia se establece de acuerdo a los términos de la reciprocidad, el *ayni* tan descrito y comentado en la copiosa literatura antropológica. La ceremonia comprende la preparación del despacho, pago, *pagapu*, *haywarisqa* u otra de las tantas denominaciones regionales y locales. Es el banquete que se ofrece a los dioses andinos, sean la Pachamama o los Apus, como se les llama en la región sureña. Se comparte la “comida” con las divinidades. Se concluye incinerando las ofrendas para que las divinidades aspiren el humo que les lleva el alimento, que es la forma como consumen las ofrendas, que se van con el *sami* (aliento), tal como sucedía hasta el siglo XVI.

La diferencia no se halla solamente en el aspecto formal de ambas religiones, sino también en las divinidades que se invocan. En las católicas son la Virgen María en sus diversas advocaciones, los santos patronales, en no pocas veces los arcángeles, mártires y otros cultos propios del santoral católico. Es evidente la presencia de *Taytacha* Jesucristo, como la principal divinidad. No se notan referencias a Dios; el Padre eterno como creador del universo, con todos los atributos que se le adjudican, no está presente. En la religión andina, como se adelantó, las invocaciones, oraciones, ruegos, y pedidos se hacen a la Pachamama Santa tierra y los Apus, pesando en el *Enqa*.

Una aclaración al margen que me parece pertinente. No hay evidencias ni argumentos que permitan afirmar que estamos frente a un proceso de sincretismo. La vaguedad e imprecisión conceptual de este término conduce a confusiones y equívocos. El número y variedad de definiciones, como su aplicación a diversas situaciones, lo hacen demasiado vago como para que proporcione una idea clara con la cual saber qué se califica como sincretismo (Schmelz 1996). En todo caso no sirve para explicar lo que ocurre entre la religión andina y la católica popular. Por supuesto que hay préstamos de una a otra religión, especialmente de la católica a la andina. Se expresan en el persignarse, colocar una cruz en el pecho del oferente, o en rezar un Padrenuestro. Esto no permite afirmar que estamos en presencia de un proceso de sincretismo. Tampoco se puede considerar que el catolicismo popular es sincrético porque en los templos se oigan oraciones e himnos en quechua, que se llame Apu a Jesucristo o *Qollana* María a la Virgen María.

Tampoco debe perderse de vista que la actual religión andina corresponde a lo que fue la “pequeña tradición” del Tahuantinsuyo del siglo XVI, la misma que se practicaba en comunidades campesinas, en los hogares del común. La religión estatal incaica de “la gran tradición” fue descabezada con demasiada rapidez. Los pensadores religiosos, los teólogos y grandes sacerdotes que formaban parte de la burocracia estatal inca perdieron poder y presencia, siendo no pocas veces encarcelados y perseguidos. Así desaparecieron los especialistas de alta jerarquía, los que podían explicar los dogmas y principios centrales de la religión incaica. En las comunidades persistieron las prácticas propias de la actividad cotidiana, parte del quehacer religioso familiar, que no se preocupa ni tiene en mente averiguar o responder grandes problemas teosóficos y filosóficos. Esta práctica permanece como parte de la cultura religiosa de las actuales poblaciones andinas quechuas y aimaras. Las crónicas también la dejaron de lado; solamente los objetos sagrados y de

culto aparecen mencionados en los expedientes de los juicios de idolatría, hechicería o brujería.

Desde 1977 se ha difundido información etnográfica de algunos principios centrales de la religión andina, que están más allá de la práctica religiosa familiar de ofrecer despachos. En particular, son los pastores de la alta puna, los que guardan esta tradición religiosa, a quienes no dudo en considerar depositarios de conocimientos importantes de la religión andina (Flores Ochoa 1977). Uno de estos principios es el *Enqa*, que con toda facilidad se escucha como *Inka* o *Inga*, por los hábitos auditivos no acostumbrados al *runa simi*. Hace unos años (1977) anticipé que *Enqa* es un poder espiritual, capaz de crear y realizar hechos portentosos. Concede bienestar a los humanos, es el origen de la vida de la gente, los animales, las plantas. En fin, está en todo lo que posee vitalidad y se halla en este mundo, que me resisto a llamarlo *Kay Pacha*.

En este punto me refiero a varios de los trabajos de Franklin Pease. Él compartía y practicaba la propuesta de prestar atención a las continuidades culturales andinas. Así lo hizo en varias de sus publicaciones, no para probar posibilidades, sino por el convencimiento de lo útiles que son para reconstruir el pasado histórico de los incas. Para confirmarlo me remito a una publicación de hace casi un cuarto de siglo (Pease 1978b), producto de la cosecha fructífera en que combinó la búsqueda de documentos en archivos provinciales, parroquiales y comunales con el trabajo de campo, que era otra forma de su permanente quehacer de historiador. El hallazgo de "papeles" con excepcional valor etnohistórico, junto a la pesquisa etnográfica en la que escuchó con atención a campesinos del valle del Colca, le permitieron acceder a mitos como los de Inkarrí en Collaguas.¹ Comprobó que las informaciones etnográficas del diario vivir que dan los pobladores rurales, se pueden cotejar con los documentos históricos para verificar continuidades culturales, en este caso de lo que fue el gran señorío de los collaguas (Pease 1977b, 1979, 1981c; Pease, ed., 1977). Por esta razón consideró que:

"...la antropología proporcionó un sugerente punto de contacto al hacer ver que el testimonio del morador actual de los Andes resultaba particularmente valioso para precisar categorías y criterios de organización social y económica, y también para señalar cómo los mitos recogidos por las crónicas debían ser estudiados teniendo en consideración la continuidad de la mitología andina hasta el presente (Pease 1979-80).

La continuidad ofrece posibilidades importantes. Se la deja de lado cuando se trabaja dogmáticamente, con poco criterio científico. Incluso la arqueología moderna ha desarrollado la técnica de la etnoarqueología, que guarda similitudes con la etnohistoria. La etnoarqueología ofrece cada vez mayores vías para la interpretación, al proponer que los restos culturales materiales se analizan mejor cuando se aplican criterios etnológicos, utilizando las continuidades y analogías culturales.

Retornando el trabajo de Franklin Pease, para él la continuidad contribuye a conocer y comprender incluso las categorías mentales "que presiden la imagen andina del tiempo y del espacio, y que no siempre son compatibles con la imagen histórica occidental" (Pease 1979-80). Así lo muestra cuando aclara que debe entenderse *inka* como una categoría cultural, yendo mas allá de la denominación reservada

1 Inkarrí aparece en varias de las investigaciones de Pease (ed., 1982, por ejemplo).

para el soberano andino del siglo XVI. Es una tarea importante entender el sentido de este término, tal como se le puede encontrar en la información etnográfica. Quiero detenerme un poco en este punto. *Inka* tiene varios significados. En un trabajo anterior al que ya me referí (Flores Ochoa 1977), mostré el significado que tiene en la actual religión andina. Me animo a precisar que estamos frente a un problema de técnica de investigación etnográfica, de importantes consecuencias cuando se trata de la religión. La información obtenida no siempre proviene de las personas mejor enteradas para hablar de temas complicados y problemáticos. Haciendo un paralelo, es igual a lo que podría suceder si entrevistásemos a cualquier católico, que no estará en condiciones de proporcionarnos información coherente sobre asuntos teológicos, como la esencia de la Trinidad o la pureza de la Virgen María. Esto se deberá a que es creyente y no está inmerso en problemas religiosos, ni buscará estarlo, puesto que la práctica constituye la parte central de su religiosidad. Esta referencia es para indicar que algo similar ocurre con la religión andina. La mayor parte de la etnografía religiosa publicada se ha obtenido de creyentes y practicantes, especialmente en momentos que están más interesados en el desarrollo de la ceremonia que ofrecen, que en hablar de los fundamentos de sus creencias. Dicho sea de paso, el momento de la ceremonia no es la mejor oportunidad para obtener información sobre un tema tan sensible como el de las creencias, puesto que los informantes estarán más preocupados en seguir el ritual que en hablar de él.

Esta dificultad se evita cuando se tiene la oportunidad de aproximarse a los verdaderos especialistas, los conocedores de la religión andina que sí pueden explicar aspectos importantes de su religión. Muchos son pensadores profundos, preocupados por temas trascendentales, que dan explicaciones claras de los problemas de fe, como precisar qué es el *Enqa*.

Nos dicen que es lo mismo que *Inka*. Es el espíritu inmaterial que puede aparecerse a la gente de diferentes formas. Es la esencia espiritual que ordena —*kamay* en *runa simi*— lo que sucede en este mundo. En tanto principio es el inicio de lo existente. Es el ordenador del universo; por su poder de disponer los hechos de la vida diaria es a quien debe acudirse para pedirle favores, puesto que es, además, amo y señor de lo que existe. Como ser espiritual no es visible ni está identificado con objeto material alguno. En el ritual lo representan con pequeñas piedras esféricas u ovoides, muy lucias, de características especiales. Se las encuentra en las altas cumbres, cuando la divinidad ha dispuesto dar esta señal a quien reúne las condiciones adecuadas de espiritualidad y religiosidad. La forma de algunas piedras es similar a la figura oval central del dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Las piedras son las imágenes, no el mismo *Enqa*, tal como las esculturas o pinturas de la Virgen María, Jesucristo o los santos no son las divinidades sino su representación.

Éste es el sentido que Franklin Pease dio a *Inka*. Guiado por los datos históricos, lo consideró un principio generador intermediario entre la divinidad y este mundo, el arquetipo que modela todo a su imagen espiritual. El *Enqa* actual no es ni masculino ni femenino. En las oraciones se le adjudica uno u otro género, según el sentido de las invocaciones. El *Inka* es todopoderoso porque tiene carácter divino, lo que le hace invencible puesto que no se puede derrotar a dios, como bien lo consideró Pease G.Y.: “El Inka invencible en el modelo ideal ofrecido por las crónicas es también un mediador en gran escala...” (1978a: 74). El soberano *Inka* lo

era puesto que en tanto dios-soberano poseía *inka*, aunque sería mejor decir *Enqa*, de acuerdo a la pronunciación del quechua moderno del Cuzco.

Las referencias al *Enqa* se completan con mitos —¿historias?— que hablan de personajes como *enqa*, que fueron capaces de crear lo que existe. Se les ubica en el pasado remoto, en el *may timpu*, identificado con la era de los Incas —así, en plural, puesto que da a entender que los antiguos reyes estaban en esta categoría, debido a sus características divinas—. Como sucede en los mitos que Pease recogió en Collaguas, estos *inkas* son capaces de ordenar las piedras con el pensamiento, para que se coloquen unas encima de otras formando grandes e imponentes edificios, o construir andenes que llenaban con tierras fértiles, traídas de lugares distantes como los valles amazónicos. Al decir que ordenan con el pensamiento, quieren decir que poseen *qamay*, que es la capacidad de ordenar, inmanente a su espiritualidad divina.

El *Enqa* está por encima de las otras divinidades andinas. Su poder es tal que sin su “permiso”, dicho en el sentido del quechua, no ocurre nada en este mundo. La Pachamama como divinidad femenina, que se identifica con la tierra productiva, no estaría en condiciones de generar, de “criar” plantas, animales y gente sin la voluntad y presencia del *enqa*. Los Apus, divinidades que se inclinan por la connotación masculina, también se hallan en un plano inferior al *Enqa*. Tal vez nos ayude a penetrar en su esencia lo dicho por un sacerdote andino de la región donde se alza majestuoso el Apu Ausangate, el señor principal de toda esta área sureña. Éste indicó que el Apu era igual a Jesucristo; era como su *masi*, la pareja de características y condiciones iguales y similares, con la misma categoría y poder. *Masi* no es una pareja de géneros diferentes, sino equivalentes. El *Enqa* estaba por encima de ellos. Al comenzar señalé que los católicos andinos casi no hacen referencia a Dios, al Padre eterno. La divinidad máxima es Jesucristo, con su equivalente, el Apu. Esto quiere decir que por encima está el *Enqa*, que es de mayor jerarquía.

El mismo sacerdote andino amplió su comunicación, indicando que, por ejemplo, la sacralidad del Apu es la que motiva la peregrinación al conocido santuario de Qoyllurit'i, cerca del Apu Ausangate, donde también tiene su lugar *Taytacha* Jesucristo como su *masi*. Las instrucciones adicionales que este sacerdote comunicó, quedan por el momento en reserva.

Para terminar, quiero permitirme la licencia de pensar en la atención que Pease habría otorgado a esta información. Con toda seguridad, gracias a su conocimiento y dominio de las fuentes escritas, habría estado en condiciones de confirmar las características divinas y sagradas que percibió en los reyes Incas. La continuidad de este concepto en las altas tierras de los Andes del sur, servirán para responder las preguntas que nos siguen planteando los Incas, “señores destos Reynos del Pirú”.

Bibliografía

Fuentes impresas

Pease G.Y., ed., 1977, 1982.

Fuentes secundarias

Flores Nájjar 1995.

Flores Ochoa 1973, 1977, 1988, 2000
(Ms.).

Murra 1975.

Núñez del Prado 1958.

Pease G.Y. 1977b, 1978a, 1978b, 1979,
1979-80, 1981c.

Schmelz 1996.

era puesto que en tanto dios-soberano poseía *inka*, aunque sería mejor decir *Enqa*, de acuerdo a la pronunciación del quechua moderno del Cuzco.

Las referencias al *Enqa* se completan con mitos —¿historias?— que hablan de personajes como *enqa*, que fueron capaces de crear lo que existe. Se les ubica en el pasado remoto, en el *may timpu*, identificado con la era de los Incas —así, en plural, puesto que da a entender que los antiguos reyes estaban en esta categoría, debido a sus características divinas—. Como sucede en los mitos que Pease recogió en Collaguas, estos *inkas* son capaces de ordenar las piedras con el pensamiento, para que se coloquen unas encima de otras formando grandes e imponentes edificios, o construir andenes que llenaban con tierras fértiles, traídas de lugares distantes como los valles amazónicos. Al decir que ordenan con el pensamiento, quieren decir que poseen *qamay*, que es la capacidad de ordenar, inmanente a su espiritualidad divina.

El *Enqa* está por encima de las otras divinidades andinas. Su poder es tal que sin su “permiso”, dicho en el sentido del quechua, no ocurre nada en este mundo. La Pachamama como divinidad femenina, que se identifica con la tierra productiva, no estaría en condiciones de generar, de “criar” plantas, animales y gente sin la voluntad y presencia del *enqa*. Los Apus, divinidades que se inclinan por la connotación masculina, también se hallan en un plano inferior al *Enqa*. Tal vez nos ayude a penetrar en su esencia lo dicho por un sacerdote andino de la región donde se alza majestuoso el Apu Ausangate, el señor principal de toda esta área sureña. Éste indicó que el Apu era igual a Jesucristo; era como su *masi*, la pareja de características y condiciones iguales y similares, con la misma categoría y poder. *Masi* no es una pareja de géneros diferentes, sino equivalentes. El *Enqa* estaba por encima de ellos. Al comenzar señalé que los católicos andinos casi no hacen referencia a Dios, al Padre eterno. La divinidad máxima es Jesucristo, con su equivalente, el Apu. Esto quiere decir que por encima está el *Enqa*, que es de mayor jerarquía.

El mismo sacerdote andino amplió su comunicación, indicando que, por ejemplo, la sacralidad del Apu es la que motiva la peregrinación al conocido santuario de Qoyllurit'i, cerca del Apu Ausangate, donde también tiene su lugar *Taytacha* Jesucristo como su *masi*. Las instrucciones adicionales que este sacerdote comunicó, quedan por el momento en reserva.

Para terminar, quiero permitirme la licencia de pensar en la atención que Pease habría otorgado a esta información. Con toda seguridad, gracias a su conocimiento y dominio de las fuentes escritas, habría estado en condiciones de confirmar las características divinas y sagradas que percibió en los reyes Incas. La continuidad de este concepto en las altas tierras de los Andes del sur, servirán para responder las preguntas que nos siguen planteando los Incas, “señores destos Reynos del Pirú”.

Bibliografía

Fuentes impresas

Pease G.Y., ed., 1977, 1982.

Fuentes secundarias

Flores Nájjar 1995.

Flores Ochoa 1973, 1977, 1988, 2000

(Ms.).

Murra 1975.

Núñez del Prado 1958.

Pease G.Y. 1977b, 1978a, 1978b, 1979,
1979-80, 1981c.

Schmelz 1996.