

LAS VERSIONES DEL MITO DE INKARRI Franklin Pease G.Y

En los años '50 fueron registradas las versiones iniciales del mito de Inkarrí en diferentes lugares de los Andes; años después, establecida ya una conciencia en los especialistas sobre la existencia de una ideología mesiánica en el mundo andino (1), puede ampliarse el análisis en un intento de explicar mejor el origen y la vigencia de la misma, así como el papel que en ella cumple el mito de Inkarrí, siendo ya claramente establecido que el problema va englobando intereses múltiples de investigación en torno a una imagen andina del pasado, que necesitamos compulsar históricamente ahora.

25

Las primeras versiones publicadas por Arguedas (1956), Núñez del Prado (1957) y Morote (1958), llamaron la atención sobre la importancia etnográfica del mito; Morote insistió, con justicia indudable, en que se trataba de un nuevo mito de fundación del Tawantinsuyu, señalando que "su valor es sólo comparable al de los dos mitos 'oficiales' (el de los *Hermanos Ayar* y el de *Manco Qhapaq saliendo del Titikaka*)... y se presta a ciertas confrontaciones con los resultados de los hallazgos arqueológicos de los últimos tiempos (1958: 39). Hoy día todo ello se superpone y complementa con las opiniones de diversos especialistas, y resalta cada vez más la evidencia de que las múltiples versiones del mito de Inkarrí encierran una imagen -representación, ordenamiento, justificación- del pasado andino que rebasa ciertamente al Tawantinsuyu, y que hay que articular de alguna manera con nuestra visión histórica del Perú, a fin de lograr comprender no solo su sentido e importancia

en la vida andina, sino para aproximarnos más a una historia peruana que no esté basada solamente en la imagen occidental acostumbrada. De otro lado, se hace cada vez más necesario analizar comparativamente las diferentes versiones conocidas de Inkarrí, a fin de establecer un esquema de las mismas y señalar las variantes efectivas y su valor en términos regionales.

Distintas versiones de Inkarrí suponen una reevaluación-actualización de los mitos de fundación cuzqueños; es evidente que funciona una suerte de síntesis de elementos que figuran tanto en la versión de los Ayar (Betanzos [1551] 1924: 91 y ss.; Cieza de León [1550] 1967: 15-25; Sarmiento de Gamboa [1572] 1947: 117 y ss;) como también en la versión solar de Manco Cápac y Mama Ocllo (Garcilaso de la Vega [1609] 1976: 39-40), lo cual sugiere una vez más la vigencia de ambos canales de información -no de los cronistas, sino de las versiones transmitidas oralmente por la gente cuzqueña- en la población andina y su imagen del pasado. Ciertamente que sabemos todavía demasiado poco acerca de la forma específica y de los momentos en que se realizaba la transmisión-recordación de estas tradiciones orales, aunque los cronistas y los autores posteriores afirmaron que determinadas fiestas incluían una relación de los "hechos de los incas". Esta información se refiere sin duda a fiestas cuzqueñas, aunque hay que suponer que determinadas ceremonias anuales, realizadas fuera del Cuzco y en cada unidad étnica mantenida como tal durante el Tawantinsuyu, las incluía, añadiendo (reemplazando) sin duda el relato de otras tradiciones locales. No sabemos sin embargo si estos últimos casos consideraban la posibilidad de una comparación, compulsa o ensamble de las versiones estatales y las de los grupos étnicos, aunque cabe considerar favorablemente la primacía de las últimas, sobre todo en aquellas unidades étnicas que mantuvieron una discrepancia o rebeldía latente frente a la dominación cuzqueña. Puede presumirse que los distintos modos de colonización del Tawantinsuyu en la región andina

(Pease 1977 a: cap. I) están relacionados con diferentes maneras de articulación con el estado cuzqueño, originadas tal vez en las múltiples formas de resistencia al poder central.

Sí resalta en cambio la identificación del Inka como una categoría ampliamente difundida, probablemente anterior al Tawantinsuyu en la zona del Cuzco (aunque posiblemente marginal al Tawantinsuyu fuera de dicha región). Es prácticamente uniforme el reconocimiento del poder del Inka sobre la piedra, manifestado también en su actividad constructora (2). Lo mismo sucede con el poder para distribuir el agua y puede hallarse testimonios variados de su identificación con el maíz, lo cual permite nuevas comparaciones con la información tradicional cuzqueña proporcionada por los cronistas, aunque hay también casos más patentes como la versión recogida en Collaguas, que permite considerar al Inka como repartidor del maíz y del agua en diferentes pisos ecológicos (Pease 1977). Otra información recogida por mí en Cabana, en el "territorio" de la misma provincia colonial de Collaguas (no necesariamente identificable en su totalidad con el de la unidad étnica), menciona al Inka como introductor del maíz en una región de probado prestigio maicero, añadiendo la capacidad del Inka para trasladar grandes contingentes humanos para la siembra y la cosecha del mismo; esto adquiere mayor interés si se recuerda que las informaciones del corregidor Juan Ulloa Mogollón, recogidas en las *Relaciones Geográficas de Indias*, sugieren que Cabana era -dentro del contexto de la provincia colonial de Collaguas- un resto aparente de un enclave del Tawantinsuyu en la región, y que era quechua-hablante (aunque en forma rudimentaria, como dice el mismo Ulloa Mogollón), mientras que las otras zonas de la misma provincia (Yanque y Lari) mantenían el aymara, aparentemente a lo largo de todo el periodo colonial (3).

Si bien la imagen de Inkarrí como poseedor del poder sobre las piedras, el agua y el maíz, contribuye a calificarlo como divinidad creadora andina, creo que es importante insistir en la manera como el mito de Inkarrí puede formar parte de una visión del pasado andino (ahistórica por cierto), que integra los pasados prehispánicos y coloniales, y que en algunos casos hace referencia al presente, proponiendo una esperanza evidentemente mesiánica.

En un primer lugar debe considerarse la situación de la imagen del Inka una vez producida la crisis final del Tawantinsuyu y, en un segundo lugar, bosquejar la forma como se ha modificado hasta llegar a la que el mito de Inkarrí actual propone.

28

Prácticamente todas las versiones de Inkarrí conocidas dan cuenta de la muerte de Atahualpa en Cajamarca. Al mismo tiempo proponen el renacimiento del Inka a partir de su residencia actual en el subsuelo, donde quedó al invertirse el mundo como consecuencia del cataclismo cósmico que supuso la desaparición del Tawantinsuyu. De hecho, el Inka fue remitido por éste a un *caos* ctónico, subterráneo o “extranjero”, de donde regresará cuando el mundo vuelva a “darse vuelta”, y el orden del Inka pueda ser restaurado con su resurrección, lo cual sugiere la esperanza mesiánica en un nuevo tiempo sagrado y futuro, que garantice la vuelta al pasado considerado como ideal y perfecto. Si las imágenes proporcionadas por el mito de Inkarrí proponen esta versión, no la encontramos sin embargo en los escritos de los cronistas, que redactaron sus obras en la segunda mitad del siglo XVI y en la primera del XVII. En la visión andina que estos autores proporcionan, el inka aparece definitivamente sepultado, especialmente después de la desaparición del reducto “neo-Inka” de Vilcabamba. Sin embargo, en los movimientos campesinos del siglo XVIII, está ampliamente documentada la presencia de un Inka resucitado, que toma el comando e induce a la acción. El Inka es nuevamente aquí un poder sobrena-

tural que garantiza la expulsión de los españoles y la vuelta al orden pasado. La cosa es tan visible que llevó a John H. Rowe a postular la vigencia de un "movimiento nacional Inka en el siglo XVIII" (1954); aunque se puede anticipar algunas críticas a esta proposición, partiendo de argumentaciones teóricas sobre la formación de la idea nacional en el siglo XVIII, éstas no afectan sin embargo la utilización de un esquema mesiánico, ni la categorización del Inka como mesías por el campesinado andino del mismo siglo.

Queda, sin embargo, una incógnita importante, y es que en los Andes hubo movimientos "nativistas" que incluyeron categorías mesiánicas, o imágenes de "cultos de crisis" anteriores a los grandes movimientos del siglo XVIII. Los casos del Taqui Onqoy, y Yanahuara, despiertan la atención de los especialistas (Millones 1964, 1971; Duviols 1967, 1971; Wachtel 1971; Espinoza 1973; Curatola 1977; Pease 1972 y 1973). En principio, puede decirse que ninguno de ellos tuvo como premisa la resurrección del Inka, lo que no debería asombrar demasiado si anotamos que ocurrieron en la segunda mitad del siglo XVI, cuando aparentemente seguía en vigor la resistencia contra el control cuzqueño en los Andes, manifestado en el respaldo muchas veces efectivo que los grupos étnicos (especialmente en la sierra central) prestaron a los españoles para colaborar de esta manera en la derrota definitiva de los cuzqueños (Espinoza 1974). Si bien se ha sugerido una vinculación específicamente en el caso del Taqui Oncoy, con los incas de Vilcabamba, puede discutirse desde el momento en que esta afirmación estaría relacionada con las opiniones de Cristóbal de Albornoz, reproducidas en las informaciones de servicio que constituyen el conjunto documental más importante para el estudio del movimiento mencionado. El *Inti* cuzqueño, la divinidad solar de los incas, no aparece entre los dioses que resucitaron entonces para expulsar a los españoles, y esto hace recordar que el culto solar cuzqueño fue

de elite y no popular, y que su vigencia parece más relacionada con los centros administrativos estatales que no con la vida religiosa de las unidades étnicas; en cambio, son las "guacas" claramente étnicas o "regionales" las que intervienen en el movimiento del Taquí Oncoy (Albornoz [ca. 1580] en Duviols 1967: 35-36; Albornoz, en Millones 1971: 1/17, por ejemplo; Pease 1973: 77 y ss.). Para Cristóbal de Albornoz, como para la generalidad de los españoles de la época, y "el tiempo del Inga" es extensible a un pasado prehispánico mucho más amplio que el corto periodo de aproximadamente un siglo que, desde Rowe, se reconoce al Tawantinsuyu. Los españoles declarantes en las informaciones mandadas hacer por Albornoz para justificar y respaldar su candidatura a un cargo eclesiástico, mantienen este criterio; esto es más visible si se tiene en cuenta la oportuna conveniencia de Albornoz de establecer una relación entre el movimiento religioso-armado "extirpado" por él, y la victoria política del virrey Toledo al reducir el núcleo rebelde de Vilcabamba (4). La sombra de duda que todo este contexto arroja, me permite concluir inicialmente que los movimientos conocidos en los Andes del siglo XVI no poseyeron una representación del Inka, que articulara a su vez una imagen mesiánica y redentora con la expulsión de los españoles y la recuperación del estado anterior de cosas, que es claramente identificable con las unidades étnicas y con sus dioses, existentes antes, durante y después del Tawantinsuyu.

Puede suponerse que, avanzado el siglo XVII, e incrementada la desestructuración, ya no solo del Tawantinsuyu sino de las unidades étnicas, la imagen del Inka pudo adquirir más claros contornos mesiánicos. Nada podemos decir acerca de la construcción de esta nueva imagen, salvo recordar que la clara aparición del mesianismo en los movimientos campesinos andinos del siglo XVIII, podría encontrar su origen inmediato en las consecuencias nuevamente catastróficas del reordenamiento tributario efectuado a

raíz de la visita general del Duque de la Palata en los últimos años del siglo XVII, y que incluyó a forasteros y mestizos en el tributo, casi al mismo tiempo que ocurría el renacimiento de la gran explotación minera, que otorgaba nueva importancia al régimen de la mita (Sánchez Albornoz 1973) Mita y tributo se aunaron a los repartos para alimentar en el siglo XVIII una coyuntura de crisis en la población andina, que tal vez desde el siglo anterior comenzaba a superar los efectos de la crisis demográfica y económica iniciada en el siglo XVI.

Otra es la situación que reflejan las tradiciones mantenidas a través de representaciones colectivas, como la *Tragedia del fin de Atawallpa*, y otras más conocidas, como *Ollantay*. Muchas de estas piezas consideradas muchas veces solo como teatrales, siguen empleándose hoy día en los Andes, pero sin duda responden más a tradiciones orales que conservan representaciones del pasado y que pueden considerarse originadas en el siglo XVII; (cfr. Pease 1972, 1973; también Lara 1957, Wachtel 1971). El mesianismo implícito en estas obras es sin duda diferente al propuesto en los movimientos del siglo XVI ya mencionados, desde que, por ejemplo en la *Tragedia del fin de Atawallpa* y sus similares, el mesianismo está directamente identificado con el Inka.

31

La mayoría de los análisis hechos sobre los movimientos andinos del siglo XVIII omiten la ideología mesiánica que encierran y que los alimenta; los ejemplos en contra podrían ser múltiples, pero el tema ha sido poco desarrollado. La resurrección del Inka es un elemento importante en el momento, los dirigentes de las sublevaciones toman su nombre, y esto es especialmente visible y conocido en los casos de Juan Santos Atahualpa y de Túpac Amaru; sin embargo de la evidencia, solo el primero ha sido estudiado en este sentido (Varese [1968] 1974, es el mejor ejemplo. Pero una ligera revisión de distintos estudios y materiales puede ser muy útil. Por ejemplo, en

Ayacucho, "Los encargados del reclutamiento (para luchar contra Túpac Amaru) se quejaban de que tanto los indígenas como *las otras castas huían para no luchar contra el Ynga*. Existen referencias de que los indígenas de Andahuaylas huyeron masivamente (por lo mismo)..." (Huertas 1976:94). Al mismo tiempo, puede constatarse que algunos dirigentes fueron acusados de "hechicerías" tradicionales (*Ibid*: 97-98), vinculadas por cierto con el uso de la coca. Los trabajos de Szemiński dejan la misma impresión, cuando recuerdan que Túpac Amaru "aprovechó su título de Inca...", y la vigencia "del mito del siglo de oro, de tiempos antiguos mejores..." (1976: 203, 221 y ss.), identificable de alguna manera con el Tawantinsuyu.

32

Además de la discusión vigente y necesariamente ampliable, debe tenerse en cuenta que los curacas del siglo XVIII y los descendientes de la "nobleza" cuzqueña actuaron de distinta manera a la que habían acostumbrado antes. No sabemos bien si los cambios de actitud, mencionados por Rowe (1951 y 1954) y relacionados con el tejido y con los queros (que denuncian una revaloración de los símbolos tradicionales), fueron compartidos por la población andina. Si antes vimos que los movimientos del tipo del Taqui Onqoy no habían involucrado a los restos de la elite incaica, sino a los distintos grupos étnicos, pues de lo contrario la ideología cuzqueña habría estado presente en ellos, ¿por qué debe pensarse que el comportamiento de los descendientes de la elite cuzqueña debe ser igual al de los descendientes de los grupos étnicos (cuya cohesión no sabemos aún rastrear más acá del siglo XVIII) que veían en el Inka a un redentor? ¿Es que tal vez Túpac Amaru y los curacas del siglo XVIII acomodaron su imagen rebelde y tradicional al mesianismo del Inka vigente en la población mayoritaria?

Pero si pensamos que la imagen mesiánica del Inka está presente en los movimientos del XVIII, es ne-

cesario ampliar la búsqueda y el análisis hacia nuestros días, ¿cómo se llegó a las versiones del mito de Inkarrí? Del siglo pasado sabemos algo gracias a la identificación de un movimiento mesiánico en Lircay (Huancavelica), donde se aprecia no solo la presencia del mesías, sino la identificación del Inkarrí con Santiago y/o Cristo (Pease 1974); no parece que los autores del siglo XIX hayan hechos muchas referencias específicas al problema. Debo agradecer a la generosidad de Alvaro Rey de Castro, haber visto la importancia y haberme proporcionado el siguiente texto de J.J. von Tschudi, no incluido en las recopilaciones castellanas de sus escritos.

El indígena peruano fue subyugado, oprimido y maltratado desde el instante en que los primeros europeos pusieron victoriosamente el pie en la costa de su patria. ¿Puede uno admirarse de que el rasgo fundamental de su carácter sea un odio inextinguible contra todos los que no pertenecen a su estirpe y que, cuando puede, deje correr tal odio y satisfaga su sed de venganza aún con víctimas inocentes? Estos sentimientos se presentan particularmente en los aborígenes que no han sido corrompidos por bajos intereses pecuniarios o por el contacto frecuente con los criollos. Perciben todo su poder y se entregan todavía a la bella esperanza de recuperar para sí el dominio y los derechos perdidos mucho tiempo atrás. Los hechos y el recuerdo de ellos son siempre refrescados con el mayor esmero. En la mayoría de las provincias del sur se reúnen los indígenas en determinados días al primer canto del gallo en la cabaña del más anciano o del cacique y se escuchan con atención el relato que él les hace de la historia de los incas, de los hechos de los descendientes de éstos, de la rebelión desventurada de Túpac Amaru: les inculca así el odio contra los *pacacuncas*, les da seguridad de que el gobierno de sus reyes será restaurado y les muestra las imágenes cuida-

dosamente conservadas de éstos. Estas tradiciones y profecías no carecerán ciertamente de éxito. El arbitrario gobierno y los criollos que consideran y tratan al indígena más como animal que como ser humano, estiran la cuerda y ésta se romperá un día. Nuevamente recuperarán sus energías los indígenas y comenzarán una guerra devastadora como la dirigida por Túpac Amaru, pero esta vez con mayor éxito. Después de una terrible lucha conquistarán su patria para sí e implantarán nuevamente su antigua organización, quizá con cierto giro acomodado a la época, pero los no indígenas caerán como víctimas de cruel venganza.

34

Quien lea este dictamen y esté iniciado en la situación del Perú, sonreirá incrédulamente y juzgará que mi pronóstico es demasiado audaz: pero después de una deliberación precisa, no negará ciertamente su verosimilitud. Desde las guerras de la independencia los indígenas han hecho un progreso enorme, se han familiarizado con las armas de fuego y las maniobras militares y por las guerras civiles ininterrumpidas durante veinte años han sido mantenidos en un constante ejercicio de la estrategia ordinaria. En las muchas batallas perdidas, la mayor parte de los desertores se ha salvado con sus fusiles y mantienen éstos cuidadosamente escondidos. Conocen con precisión la preparación de la pólvora, porque en todas sus fiestas hacen grandes armas con ella y la queman en cohetes y petardos; los materiales para ello los encuentran en abundancia en los valles de la serranía.

En el año 1841 encontré en un villorrio en los bordes de la montaña en el Perú central, en la cabaña del alcalde, donde estuve alojado unos días, dieciocho carabinas de munición; cuando pregunté ingenuamente para qué fin tenían tantas armas, me miró de reojo respondiéndome que el

momento de usarlas llegaría ciertamente. Vi en el acto que el descubrimiento era altamente desagradable y la mudanza total de su comportamiento me indujo a abandonar sin tardanza la aldea y sus alrededores. Al ensillar la cabalgadura, observé con inquietud cómo mi anfitrión conversaba con dos de sus amigos de confianza y que era yo el objeto de la conversación. Al despedirme me preguntó nuevamente con gran amabilidad qué camino iba a tomar: en cuanto hube salido de su horizonte, me pareció conveniente seguir por una dirección distinta de la que había declarado. (Johann Jakob von Tschudi-Perú. *Reiseskizzen aus den Jahren 1838-1842*. [Perú, *Bosquejos de viaje de los años 1838- 1842*]. 2 tomos, StGallen [Suiza], 1846, vol. II: 348-350. Traducción al alemán del Dr. Gerardo Alarco.)

Ciertamente que aunque el texto aquí incluido no considera directamente ninguna versión del tipo de las que hoy conocemos de Inkarrí, deja la impresión de que Tschudi pudo conocer alguna, al menos es evidente que trasluce un clima mesiánico en este sentido. Es particularmente valioso que precise el mantenimiento sistemático de las tradiciones andinas, específicamente relacionadas en el texto con los incas del Cuzco y sus actividades, así como con Túpac Amaru, incluyendo dentro de los relatos que hacían oralmente, aquellos correspondientes a la vida y muerte de Túpac Amaru, nuevo Inka, cuya muerte puede significar por cierto un reforzamiento del motivo mesiánico. Finalmente, cabe destacar que Tschudi ofrece el resultado de una "lectura mesiánica" de la visión del pasado andino, especialmente en lo que se refiere a la situación mesiánica de Túpac Amaru.

35

Hay otro problema que requiere nueva investigación. En los mitos de Inkarrí se aprecia no solamente una revalorización permanente del Inka, (vid. Ortiz 1970, 1974, por ejemplo) sino también el mantenimiento (la

ampliación) del valor simbólico del Cuzco; paralelamente a ello puede rastrearse un cierto crecimiento de la difusión del quechua: en la región sur de los Andes continuó la expansión del quechua en zonas anteriormente aymara-hablantes hasta el siglo XIX, como sucede al parecer en la antigua provincia de Collaguas (Arequipa), donde las antiguas unidades aymaras (Yanque y Lari) cambiaron al quechua aparentemente a fines del siglo pasado y hoy son bilingües (quechua-castellano); los informantes mayores de hoy reconocen que sus abuelos hablaban todavía aymara. Las sugerencias que estos hechos plantean son múltiples; se requiere saber si no son casos aislados, y si la vigencia de las versiones de Inkarrí responde también a la formación (al fortalecimiento) de una conciencia andina identificada con el Inka, el Cuzco y el quechua.

36

Se reclama finalmente un estudio detenido de los movimientos campesinos de los siglos XIX y XX. No sabemos hasta dónde el de Atusparia o las sucesivas sublevaciones de Puno, por ejemplo, tuvieron que ver con (o se respaldaron en) una ideología mesiánica andina. Es posible que así fuera, toda vez que la vuelta al pasado garantiza también la eficacia en el manejo de los recursos y la cohesión social. El Inka vigente en las versiones orales contemporáneas es esa garantía, el pasado andino sigue siendo más ejemplar que cualquier presente.

NOTAS

(1) La recopilación de un conjunto de materiales y de estudios sobre el tema ha sido hecha por Juan M. Ossio (1973), allí se encuentra la mejor introducción al debate sobre el mesianismo en los Andes.

(2) Versión de Puquio, en Arguedas [1956] 1964: 228,

231; versión de Q'ero, en Núñez del Prado [1957] 1964: 276, y Morote 1958: 40; versión de Canchis, en Valencia 1973: 289; versión de Cheq'a Pupuja (Puno), en Flores 1973: 313 y 333; versión de Vicos, en Arguedas [1967] 1973: 383; versión de Andamarca, en Ossio y Herrera 1973: 463-467; versión de Co-

llaguas, en Pease 1977: 148.

(3) Al estado de las investigaciones, toda afirmación sobre el ámbito en el cual se desarrolla la vida de una unidad étnica, es decir el territorio, es provisional. En el caso de Collaguas (Pease 1977), se aprecia que los componentes de la provincia colonial (Yanque, Lari, Cabana) tienen lengua diferente (Yanque y Lari = Aymara, Cabana = quechua), a fines del

siglo XVI; también son distintos sus orígenes míticos. Pero no se sabe si la relación existente entre las tres unidades se ha originado en el establecimiento de la demarcación colonial, o si fue estructurada durante o antes del Tawantinsuyu.

(4) Ver por ejemplo en Albornoz [ca. 1580] 1967:35, la relación que el mismo establece entre los incas de Vilcabamba y el Taqui Onqoy.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María
[1956] 1964

[1957] 1973

"Puquio. Una cultura en proceso de cambio", en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. "Mitos quechuas poshispánicos", en Ossio (ed.) 1973

37

BETANZOS, Juan Diez de
[1551] 1924

Suma y narración de los incas, Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Lima

CIEZA DE LEON, Pedro
[1550] 1967

El señorío de los Incas, Edición y estudio preliminar de Carlos Aranibar, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

CURATOLA, Marco
1977

"El culto de crisis del Moro Oncoy", *Scientia et Praxis*, 12, Lima

DUVIOLS, Pierre
1967

"Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y ha-

ziendas”, *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-1, París

1971

La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, Institut Français d'Etudes Andines, París-Lima

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1973

“Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista: Yanahuara, 1596”, en Ossio (ed.) 1973

1974

La destrucción del imperio de los incas, Retablo de Papel ediciones, Lima.

FLORES-GALINDO, Alberto

(ed.)

1976

Túpac Amaru-1780, Retablo de Papel ediciones, Lima

FLORES OCHOA, Jorge

1973

“Inkariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano”, en Ossio (ed.) 1973

38

GARCILASO DE LA VEGA,

El Inca

[1609] 1976

Comentarios reales de los Incas, edición y prólogo de Aurelio Miró Quesada, Biblioteca Ayacucho, vols. 5-6, Caracas

HUERTAS, Lorenzo

1976

“El movimiento de Túpac Amaru en Ayacucho”, en Flores-Galindo (ed.) 1976

LARA, Jesús

1957

La tragedia del fin de Atawallpa, Cochabamba

MILLONES, Luis

1964

“Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”, *Revista Peruana de Cultura*, 3, Lima

- 1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*, CIDOC, Cuernavaca
- MOROTE BEST, Efraín
1958 "Un nuevo mito de fundación del Imperio", *Revista del Instituto Americano de Arte*, 8, Cuzco
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar
[1957] 1964 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización social en Q'ero", en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1970 "El mito de Incarrí no es un mito", *Educación*, I, 4, Lima
1974 *De Adaneva a Inkarrí*, Retablo de Papel Ediciones, Lima
- OSSIO, Juan M. (ed.)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ediciones Ignacio Prado Pastor, Lima
- OSSIO, Juan M. y Jorge Herrera Alfaro
1973 "Versión del mito de Inkarrí en el pueblo de Andamarca (Ayacucho-Perú)", en Ossio (ed.) 1973
- PEASE G.Y., Franklin
[1972] 1977 *Los últimos incas del Cuzco*, P.L. Villanueva editor, Lima
1973 *El dios creador andino*, Mosca Azul ediciones, Lima
1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay (Huancavelica) 1811", *Revista del Museo Nacional*, XL, Lima
1977 (ed.) *Collaguas I*, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica

del Perú, Lima

1977a

Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú, Instituto de Estudios Peruanos (en prensa)

ROWE, John Howland

1951

"Colonial portraits of Inca nobles", en S. Tax (ed.) *The civilizations of Ancient America*, Proceedings of the 29th International Congress of Americanists, University of Chicago Press

1954

"El movimiento nacional Inka del siglo XVIII", *Revista Universitaria*, Cuzco (reimpreso en Flores-Galindo (ed.) 1976)

SANCHEZ ALBORNOZ,
Nicolás

1973

El indio en el Alto Perú a fines del siglo XVII, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima

40

SARMIENTO DE GAMBOA,
Pedro

[1572] 1947

Segunda parte de la historia general llamada Indica, edición a cargo de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires

SZEMINSKI, Jan

1976

"La insurrección de Túpac Amaru II: ¿guerra de independencia o revolución?", en Flores-Galindo 1976

ULLOA MOGOLLON, Juan
de

[1586] 1965

"Relación de la provincia de Collaguas, en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias*, I, Madrid

VALENCIA ESPINOZA,
Abraham

1973

“Inkarí Qollarí dramatizado”,
en Ossio (ed.) 1973

VARESE, Stéfano
[1968] 1974

La sal de los cerros, Retablo
de Papel ediciones, Lima

WACHTEL, Nathan
1971

*La vision des vaincus. Les in-
diens du Pérou devant la
conquête espagnole*, Gallimard,
París (traducción española en
Alianza Editorial, Madrid
1976)