

Occidente y el mundo andino

*Fernando Silva Santisteban*⁴⁸

El problema principal en el estudio comparativo de las culturas es la elaboración de categorías conceptuales, unas lo suficientemente genéricas como para aplicarlas a las culturas que se estudian y otras bastante específicas como para diferenciar estructural y funcionalmente los contextos en los que difieren.

Universalidad y particularidad de las culturas

Este problema dio origen a dos posiciones en la interpretación de la naturaleza de la cultura en relación con lo relativo o particular y con lo general o universal. Los *relativistas* negaban que se pudieran elaborar categorías o proposiciones que sean al mismo tiempo exactas y universales porque sostenían que cada cultura era única y por lo tanto debía analizarse mediante sus propias categorías. Por su parte los *universalistas*, aunque tenían que aceptar el hecho evidente de la diversidad cultural, sostenían que la naturaleza humana es universal, en consecuencia la cultura también lo era en sus formas esenciales.

La cuestión ha sido ya superada y hoy sabemos que existen aspectos de la cultura que son evidentemente universales y tienen las mismas funciones en todas las sociedades, como hay otros en

⁴⁸ Antropólogo de la UNMSM y de la Universidad de Lima, con amplia experiencia en investigaciones sobre las culturas andinas; asimismo es profesor de la Maestría de Ciencias de la Religión en San Marcos.

los que las respuestas de los individuos a situaciones específicas han determinado patrones culturales, así como instituciones y valores sui géneris, es decir, particulares y relativos. De esta manera los *universales de la cultura* vienen a ser las respuestas generales de los grupos humanos a los imperativos naturales y sociales a los que se encuentran sometidos, pero no las formas de esas respuestas. Son las experiencias de las sociedades, las invenciones y actitudes particulares de sus miembros, transferidas en lo social, lo que determina el cariz de una cultura. En otros términos, son las respuestas específicas de los individuos a las exigencias biológicas de nuestra especie, a las maneras de adaptarse al medio, así como las formas de interacción social los elementos que configuran el *ethos* de una cultura. Comúnmente se entiende por *ethos* el carácter o modo de ser de una cultura o, si se prefiere, su idiosincrasia.

Occidente

Los últimos quinientos años de la historia universal están señalados por la expansión y supremacía de Occidente. Los europeos exploraron casi todo el orbe y hallaron muchos pueblos con culturas y tecnologías sencillas a los que sometieron fácilmente, pero encontraron también imperios civilizados para los cuales ellos mismos resultaban bárbaros. Con el tiempo, algunos de estos pueblos caerían también bajo su dominio, pero fue con la conquista y colonización de América que Occidente halló su utopía: los europeos se convencieron a sí mismos de haber encontrado en su “raza” y en su cultura los arquetipos de toda posible universalidad.

El éxito alcanzado por la voluntad expansiva y hegemónica de Occidente no es producto de condición especial alguna de su “raza”, ni de atributo superior del hombre occidental, sino del ejercicio de cualidades inherentes a todas las culturas estimuladas por circunstancias específicas surgidas en su desarrollo histórico. Lo que hizo de Occidente una civilización especial y a la postre dominante fue su disposición para adoptar herramientas, así como técnicas y sistemas inventados por otras culturas y, sobre todo, su

tendencia a la racionalidad, esto es, al hecho de aplicar el pensamiento racional al conocimiento, a la producción, a la tecnología, a la guerra y a otros órdenes de la cultura. La industrialización habrá de acelerar asombrosamente el proceso de desarrollo y, consecuentemente, las diferencias con las culturas de los otros continentes.

El destino de Europa empezó a forjarse con el hierro mil años antes de Cristo, cuando se difundió este metal desde el cercano Oriente y los griegos y romanos fabricaron con él sus espadas y sus arados. Los griegos bautizaron con el nombre de su diosa Europa, la bella ninfa que despertó el amor de Zeus, a la extensión de tierras y pueblos situadas al oeste del Don, por lo que se les llamaría después Occidente. Fueron, pues, los griegos quienes sentaron las bases de esta civilización. Los romanos adoptaron las ideas e instituciones de los griegos prestando menos atención a sus lados estético y filosófico, pero añadiéndole nuevo sentido al orden político y a la ley. Imponiendo sus ejércitos, sus caminos, su lengua, su moneda y sobre todo su derecho y su genio político los romanos moldearon la pasta de la futura Europa. Aunque el Imperio Romano fue destruido por los “bárbaros” cuando entró en crisis el régimen esclavista, quedaron sus instituciones y sus valores que con el tiempo habrán de convertirse, juntamente con los de los griegos, en la herencia común de Occidente.

Sin embargo, después de los griegos, el mundo occidental no marchó decididamente por el camino del intelecto sino que osciló entre la razón y el espíritu⁴⁹ impotente para decidirse por uno u

⁴⁹ A falta de un término más apropiado, aquí nos referimos al *espíritu* y a lo espiritual como a aquellas formas de pensamiento dominante que derivan de la representación connotada de la realidad, producto del deseo, de la creencia y de las propensiones y emociones en las que las relaciones causales son de carácter analógico. Nos referimos al predominio en la concepción del mundo y de la vida en el orden de la imaginación, de lo trascendente y lo sobrenatural. En contraposición a esta forma de pensamiento, llamamos *racional* a la representación denotada de la realidad, a la forma de pensamiento sustentada por relaciones de causalidad lógica, independiente de lo sobrenatural, dentro del orden objetivo del mundo natural, de donde surge la ciencia que se funda en la validez de la experiencia y en el conocimiento racional de las condiciones de la realidad.

otro, hasta que decayeron las ciudades-estado griegas y el espíritu se alejó del mundo objetivo acogiéndose al estoicismo y a su inmovible indiferencia frente al placer o al dolor. Surgió el cristianismo como la pasión más intensa de Europa, extendiendo su dominio sobre todos los aspectos de la vida: social, particular, económico y espiritual y acabó definiendo el carácter de lo político. Fue en la época de Carlomagno cuando se cristalizó la idea de Europa. “La basta extensión de su reino y la firmeza de su gobierno —escribe Gerald Simons— dieron a los hombres de su tiempo la sensación de pertenecer a una sola comunidad”. Europa era sólo uno de los términos que se aplicaba a esa comunidad, pero fue el que quedó al final.

Algo que resultó ser de importancia capital para la difusión del cristianismo por el ecúmeno occidental fue el hecho de ser asumido por los monarcas europeos, más que por razones de creencia, por la propuesta política de la Iglesia acerca del origen divino del poder real y la ratificación del mandato de los monarcas por el representante de Dios en la tierra. La fe en la doctrina de Cristo, activada por el peligro musulmán, fue el patriotismo del nuevo orden medieval. Avivando su identidad bajo el patrocinio del Romano Pontífice, los monarcas cristianos se consagrarían no sólo a conquistar los santos lugares sino también a erradicar todos aquellos elementos que pudieran significar un peligro para la fe y la unidad europeas. La humanidad fue dividida en cristianos e infieles.

Durante mil años —del siglo v al xv— las cosas del mundo fueron consideradas no sólo despreciables sino, incluso, malignas porque apartaban a la razón y a la moral de su fuerza interior. La imposición del dogma tornó tan extraña la libertad del pensamiento que pareciera que los griegos nunca hubieran existido. Cuando los humanistas redescubrieron las tradiciones clásicas y floreció el Renacimiento, los hombres volvieron a gozar del ejercicio de la razón.

Los humanistas, al centrar su interés en el hombre y en lo humano, lograron emancipar la racionalidad de la filosofía escolás-

tica, sobre todo de la escolástica degenerada y del monacalismo. Pero lo fundamental del humanismo no fue su reacción frente a la escolástica y el mero retorno a las “letras antiguas”, sino la desacralización del pensamiento como primera conquista hacia una visión laica, no necesariamente atea, de la existencia del hombre; así como el atisbo de una perspectiva científica en el entendimiento del mundo físico y natural.

La España de la conquista

Como sabemos, España fue invadida por los moros bereberes musulmanes en el año 711 y esta dominación, que duró de tres a nueve siglos según las regiones, ha dejado muchas y perdurables tradiciones que permiten hablar de una cultura, o quizá mejor, de un complejo cultural árabe-español. La civilización islámica aunó grandes cualidades: fue heredera directa de Grecia, al haber invadido Siria, Egipto y otras regiones del cercano Oriente, donde cobraron arraigo las realizaciones de los griegos, las cuales fueron recogidas y estudiadas por los árabes; recordemos sino que fue el físico y filósofo hispanoárabe Averroes (1126-1198 d. C.) quien introdujo en Occidente el pensamiento de Aristóteles.

A fines de la Edad Media, la península ibérica se encontraba en extremo desarticulada. No había coherencia entre los procesos históricos regionales, tampoco existía un motivo central que le diera unidad histórica. La Corona de Castilla en el siglo xv se hallaba en plena decadencia; había caído en manos de gobernantes tan degenerados como el asténico Juan II o su desgraciado sucesor Enrique IV, “el Impotente”. No era más edificante la historia de Aragón, la monarquía se hallaba en extremo limitada por los privilegios de los nobles y el poder de las cortes. No era la reconquista de los reinos españoles una guerra continua contra los invasores musulmanes pero sí una pugna alentada más por razones económicas o de reivindicación social que por antagonismos de raza o de religión.

En 1474 subió al trono Isabel de Castilla y cinco años más tarde su marido Fernando ciñó la Corona de Aragón, empezando así

una nueva etapa en la historia de España. La unión de los reinos de Castilla y Aragón por la alianza matrimonial no fue sino eso, una alianza de dos reinos; pero este enlace trascendió hacia la unidad política y la unificación de recursos y pasiones en pos de una idea común. Terminada la reconquista, Isabel y Fernando consiguieron la fusión de las sociedades heterogéneas de la España medieval, con excepción de Portugal y Navarra, en lo que hoy llamamos un estado-nación, que irrumpe en el panorama europeo como entidad política independiente. Los reyes católicos restauraron el poder de la monarquía y sentaron las bases de un Estado firme y autoritario.

¿Cuál fue el factor unificante que confirió homogeneidad a elementos tan heterogéneos como para sentirse partícipes de un destino común? ¿Cuál fue la argamasa de esa unidad? No era, por cierto, la raza, ya que tanto por su aspecto físico como por sus costumbres y tendencias eran naciones que procedían de distintas tradiciones ancestrales; tampoco era la lengua,⁵⁰ puesto que el castellano, el catalán, como el vasco o el gallego eran tan diferentes como las demás lenguas europeas; la orientación política era lo que menos podían compartir. Fue la religión el único sentimiento capaz de romper barreras geográficas, sociales e históricas. Esto lo comprendieron muy bien los reyes católicos y se abocaron a la unificación religiosa de España. Por lo demás, expulsados los moros, los judíos resultaron de gran utilidad, era prácticamente el único grupo difícil de reducir; pero los judíos siempre fueron impopulares y por ello mismo un factor catalizador de primer orden para echarlos. La Inquisición jugaría un papel eficaz en este propósito.

Más que en España misma —quizá por el hecho de darse una mayor concentración de acontecimientos decisivos— es en la ac-

⁵⁰ En cuanto a la lengua, si bien el castellano no fue en un principio el elemento galvanizador de la identidad hispana, fue a partir del siglo XVI el que más coadyuvó a la dominación castellana. Cuando frente a la propuesta del obispo de Ávila para publicar la *Gramática* de Antonio de Nebrija (1492), la reina Isabel le preguntó: “¿Para qué puede aprovechar?” La célebre respuesta del obispo fue: “siempre la lengua fue compañera del imperio”.

ción conquistadora de América donde se advierte con más claridad las tendencias e impulsos, frecuentemente contradictorios, que proceden de las dos corrientes culturales que caracterizaban las dos grandes épocas de la civilización occidental: unas de la vieja tradición medieval, las otras de la nueva corriente renacentista que afloraron en América con más fuerza que en España, puesto que no encontraron aquí la resistencia de los sistemas religiosos y moral de la escolástica de tan profunda raigambre en la Península. Así, pues, los conquistadores españoles de América cabalgan entre dos épocas: no son aún —y la mayoría no llegaría a serlo nunca— hombres del Renacimiento, pero en mucho han dejado de serlo de la Edad Media.

Son medievales su rechazo a la economía y al trabajo, su falta de interés por la empresa mercantil organizada; son esencialmente medievales su fanatismo, su indiferencia suprema frente al peligro, su determinación casi sobrehumana, su coraje —el proverbial coraje hispano—, su obsesión por la muerte y la burla de la vida que se repiten a cada momento y, sobre todo, es medieval su crueldad. Es pertinente recordar que la compasión no existió antes del siglo xvi; es un sentimiento que brota precisamente de la conquista por efecto, más que de la caridad cristiana, de la ética humanista y de la protección de los indios por parte de algunos religiosos humanistas, como fueron Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas.

Pero si bien su oficio de guerrero medieval se imponía al de comerciante, también le hacía sentir al conquistador, sobre todo con los años, la necesidad de asentarse, de fundar una encomienda o por lo menos una hacienda y un linaje. *Cristianizar* y *poblar* constituyen otras de las justificaciones de la empresa conquistadora.

En España, el movimiento cristiano-humanista no tuvo la trascendencia que en otras naciones europeas; por el contrario, el erasmismo fue pronto identificado con el protestantismo y condenados los escritos de los humanistas. El rasgo más notable del humanismo español fue el intento de aplicarlo en la evangelización de América, específicamente en el afán de proteger a los natura-

les. No se trató solamente de reparar los crímenes de los conquistadores, ni de evitar —como buscaron algunos estadistas— la perpetuidad de la encomienda, institución a través de la cual se pretendía desarrollar un nuevo tipo de feudalidad, sino de llevar a cabo un humanismo pragmático, preocupado y plasmado en proyectos concretos de mejora social. Fue el franciscano Juan de Zumárraga uno de los principales pensadores humanistas en América y primer obispo de México (1527); él representa la figura más destacada en la cristianización en la Nueva España. Otro destacado humanista fue Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán (1537), quien creó en su diócesis comunidades organizadas bajo el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro. Tampoco se puede dejar de mencionar los esfuerzos de Toribio de Benavente (Motolinía), misionero y cronista, autor de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, y de modo especial de Bernardino de Saagún, el primer gran etnólogo de América. Al Perú, lamentablemente, no llegó este tipo de evangelizadores humanistas.

La idiosincrasia occidental

La información sobre lo que se entiende comúnmente por Occidente y más específicamente por *cultura occidental*, aún cuando sólo se trate de uno de sus períodos históricos, es muy compleja para intentar racionalizarla o resumirla en unos cuantos rasgos sin pecar de reduccionista. Por otra parte, Occidente no constituyó una entidad cultural homogénea, las historias y tradiciones de las diversas regiones y países europeos difieren notablemente en un tiempo determinado y de la influencia relativa de factores culturales particulares que han variado de región en región. De tal manera que cualquier intento de interpretación o de análisis cultural que se pretenda tendrá que contar sólo con las amplias tendencias culturales más compartidas. “Pese a la diversidad —como decía Montesquieu— Europa es una nación compuesta de muchas; y por encima de las diferencias es típico de Europa el equilibrio entre su unidad y su diversidad, con infinitos matices”.

Con todo, no es difícil tipificar algunos rasgos culturales comunes circunscribiéndolos a España de la época y la cuestión se aclara un tanto cuando se los compara y diferencia con los de otras culturas, en especial con la cultura andina, antes del contacto, que es lo que por ahora nos interesa.

Cosmovisión

El aspecto más trascendente de la mentalidad occidental está dado por el esquema cristiano de cosmovisión —concepción del mundo, del hombre y de lo sobrenatural— que confiere significado tanto a la realidad cuanto a la acción social, que provee de recompensas o castigo (según la forma de conducta) y ordena las pautas que hacen posible la interpretación de la vida en función de la voluntad de Dios. En cuanto a la metafísica esencial, la idea de Dios tiene origen en el pensamiento griego. Es el Dios de Aristóteles, “el primer motor móvil” sobre el cual se va a forjar la teología cristiana —sin embargo Aristóteles, como la mayor parte de los filósofos griegos, no era partidario de la idea de la creación porque sonaba demasiado a intervención divina—, pero el cristianismo le agregará y pondrá énfasis en su cualidad de *Creador*. Cabe mencionar que en ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental, griego y latín, había palabra para expresar la idea de creación (MARIAS 1998: 35-36). Aquí radica el principio fundamental por el cual el Papa, como representante del Creador, podía otorgar a los monarcas cristianos, con “justo título”, la suprema tarea de convertir al cristianismo a los pueblos infieles.

Así, pues, la ideología católica proveyó a los españoles de toda la autoridad moral de la que se sintieron infundidos y a través de ella fue que se indujo a la población nativa a nuevos modelos de comportamiento en función de los intereses de la Corona, de la Iglesia y de los propios conquistadores. La administración colonial y las bases jurídicas sobre las que estuvo sustentada obedecieron al propósito, como remanente de la filosofía escolástica, de someter el orden humano a un creador divino para establecer no

sólo una norma de derecho sino un propósito moral fundado en valores inmutables para que, según las enseñanzas de Santo Tomás (*Leges quidem justae a lege aeterna, a qua derivantur*), la ley humana fuera en todo sentido reflejo de la divina de la que deriva.

Nociones del tiempo y del espacio

En la cultura occidental, hasta el siglo xv, la imaginación simbólica hacía de cada cosa un misterio o un milagro y el nexo entre los acontecimientos era de orden cósmico o religioso: El orden verdadero del espacio era el Cielo, así como del tiempo la Eternidad; pero entre los siglos xvi y xvii se produjo un cambio verdaderamente revolucionario: El espacio de una categoría simbólica y jerarquía de valores empezó a ser sustituido por el espacio como sistema de magnitudes. En el nuevo panorama del mundo la dimensión ya no significó trascendencia humana o divina sino distancia. Lo mismo sucedió con el tiempo: el tiempo abstracto, eterno, circular y recuperable —mediante el sacrificio y la gracia— se tornó cronológico, concreto, irrecuperable y quedó encadenado a las manecillas del reloj.

Individuo y sociedad

Entre los rasgos más saltantes que caracterizan a la idiosincrasia occidental es el individualismo, como valor preeminente de la personalidad y sentimiento de autonomía que preserva al individuo de su absorción por la sociedad, el que mayores diferencias ofrece con otras culturas. En toda sociedad, en lugares y épocas distintas, se presentan condiciones y oportunidades para el desarrollo del individualismo; pero la cristalización de las condiciones favorables para la estimación y preponderancia del individuo como valor supremo —con relación al cual el Estado garantiza esta preeminencia— corresponde a la cultura occidental y es su más notable peculiaridad.

Mientras que en las sociedades orientales y americanas originales tuvo primacía el sentido de lo social como tendencia orga-

nizativa de la vida en común, en Occidente se tiende a atribuir la primacía al individuo por pensar que constituye la verdadera realidad, fundamento de los valores y única explicación de los hechos sociales. No obstante, la tendencia que propugna el individualismo no está plasmada en doctrina ni en instituciones específicas, aunque haya encontrado su expresión en varias doctrinas e instituciones. Es una tendencia común en la actividad social y una de las fuerzas o impulsos básicos en las sociedades modernas del mundo capitalista.

Tampoco el individualismo es la causa sino el producto de un tipo de estructuras en el cual, entre otras particularidades, la propiedad privada y el dinero como recurso para adquirir bienes —incluyendo los medios de producción— no están limitados sino más bien garantizados por un derecho que, siendo teóricamente igualitario, limita de hecho los mecanismos de adquisición de riqueza y la posibilidad de que todos puedan ser propietarios en igual medida.

La obsesión por el oro

Riqueza-pobreza, poder-exigüidad, felicidad-desgracia son categorías opuestas en una civilización en la que todo parece gravitar en torno al oro o a su representante: el dinero. Desde que los lidios inventaron la moneda y los griegos homéricos le dieron su valor en oro, el dinero se convirtió en un signo primordial en la preocupación de los hombres. Más tarde, la apetencia por el oro se tornó en la obsesión de la conquista; recordemos sino el sarcasmo de Cortés cuando a la pregunta de un cacique de por qué se afanaban tanto por el oro, le respondió que él y sus compañeros padecían de una enfermedad que sólo podía curarse con el oro. Marco Polo había encandilado la imaginación occidental con sus relatos sobre el esplendor oriental y desde entonces el oro, siempre escaso en Europa, se erigió más que en un mito, en un fetiche en el que se condensaron la ilusión y la obsesión de descubridores y conquistadores. La historia de la conquista española sería incomprensible sin la mediación del oro.

Racionalidad y racionalización

La racionalidad y la aplicación de la lógica racional a la producción y a la tecnología han constituido la mayor ventaja de los occidentales frente a los pueblos que han sometido a su hegemonía. Ello no quiere decir que hayan sido los occidentales los únicos poseedores de la razón o de la lógica, cualidades del pensamiento comunes a todos los humanos; a lo que nos referimos es a la racionalidad como ideal de pensamiento y norma de acción, así como a la amplitud de su aplicación en los diversos aspectos de la vida a través del pensamiento lógico racional. Es lo que define el carácter de la cultura occidental y lo que le ha permitido con profundidad el acceso a las leyes de la naturaleza, la configuración de las ciencias y su aplicación práctica, esto es la tecnología, en el desarrollo de las fuerzas productivas. Como ha escrito Weber:

La moderna organización racional del capitalismo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes en su evolución: la separación de la economía doméstica de la industrial y la consiguiente contabilidad racional (WEBER 1992: 17).

En la mentalidad de Occidente significó un gran conflicto conjugar el discernimiento racional con la esperanza y la fe religiosas, la respuesta no ha sido otra que crear dos órdenes de pensamiento prácticamente independientes: natural y sobrenatural.

Filosofía e historia

Sustentadas en la racionalidad surgen y se desarrollan en Occidente dos disciplinas cardinales: la filosofía y la historia. La filosofía es esencialmente racionalismo, la afirmación de lo racional en su pureza, hasta donde se pueda entender la realidad frente a la caótica multiplicidad de su existencia. En el caudal de definiciones de filosofía encontramos una que puede excusarnos de intentar más explicaciones: “el estudio que tiene por objeto la comprensión general del hombre y del mundo y tiende a dar de ellos

una explicación última, y es esta tendencia a la explicación última lo que constituye el carácter por el que la filosofía se diferencia esencialmente de la ciencia, en el sentido ordinario del término”.

La idea de que el sentido exacto del pasado sirve para descubrir las reglas con las que se maneja el presente está ya explícita en Tucídides (c. 460-400 a. C.). Pero los griegos no inventaron la historia —todos los pueblos tienen inquietud por saber su pasado—, lo que hicieron fue proveerla de su atributo fundamental: la explicación racional de los hechos que narra.

Amor y honor

Uno de los pocos inventos, sería mejor decir descubrimientos, que no se tomaron de las otras culturas, ni de la tradición clásica, es el amor entendido como la atracción y pasión intensas entre los sexos, más allá incluso del interés sexual, manifestación del individualismo que tanto ha influido en la vida social, en el arte y en la literatura occidentales. Aunque Aristóteles ve en el amor un lazo natural entre marido y mujer, y Platón distingue el apetito sexual, que es grosero, de la efusión del alma, que es delicada, el amor en el sentido moral y sexual que se le atribuye modernamente era desconocido en la edad antigua. El *Ars Amatoria* de Ovidio no es precisamente una exaltación de la pasión amorosa, ni menos un tratado de moral, es, como alguien ha dicho, una obra graciosa escrita por un libertino de buen gusto. El amor cristiano de los primeros tiempos no es *eros* sino *agapé*.

Lo que después se llamó “amor romántico” es una creación cultural que apareció como elemento esencial de la caballería en el siglo xi y fue cantada por los trovadores de Italia, de España y por los *Minnesinger* alemanes. Como expresión literaria, la pasión amorosa tuvo gran difusión desde el siglo xv, pero antes que todo fue un convencionalismo que influyó notablemente en la búsqueda y mejora del estatus personal estereotipado en el ideal de la fama lograda fuera del lugar de origen y en la revaluación de la escala social. La imagen de la mujer amada se convierte en un ar-

quetipo de enorme predicamento, pues se la coloca en la cúspide de todas las cosas terrenales y para ser digno de ella se buscan la riqueza, el honor y la fama en otros horizontes. Así, pues, el amor romántico surge como contrapartida al ascetismo exaltado por la religión.

El honor es otra manifestación del individualismo, como sentimiento de integridad, que experimentan los individuos con respecto a los más caros valores del grupo social al que pertenecen. A lo que nos referimos es a la concepción particular del honor propia de Occidente y más específicamente de los pueblos mediterráneos. El honor representa, en primer lugar, el valor de una persona para sí. Como escribe Pitt Rivers (1976), “su reclamo y derecho al orgullo, reconocido por la sociedad”. El sentido del honor incumbe a todos los grupos, clases y sectores sociales, desde la familia, cuya cabeza es responsable del honor de todos sus miembros, hasta la nación cuyo monarca lo es de todos sus integrantes. En última instancia la vindicación del honor radica en la violencia física que admite el código del honor y lo sancionan también las leyes. Dejar una afrenta sin satisfacción y, si ésta no se produce, sin venganza, es acto de cobardía y en una sociedad individualista y violenta la cobardía es un estigma imperdonable que también se hereda, como todo el patrimonio de honorabilidad.

Los hombres son responsables del honor de su familia, que deriva de la conducta de sus miembros o de las ofensas que otros pueden inferirles y está asociado al recato y a la pureza sexual de las mujeres, que es también pureza moral. La mujer, a diferencia del hombre, no puede recuperar el honor perdido; el matrimonio forzado es la única respuesta para una sociedad en la que tiene especial importancia la legitimidad de los hijos. El código del honor está afirmado en el orden de la superestructura, en la división del trabajo y en la estratificación social. Es algo así como un bien que se hereda, que puede perderse pero también restituirse. El honor significó también una suerte de garantía en el cumplimiento de la palabra.

Éstos son sólo unos cuantos de los incontables rasgos que caracterizan la idiosincrasia de Occidente, pero que pueden servirnos

como referentes para establecer algunas diferencias en el aparato conceptual con los pueblos que conformaron la civilización peruana, llamada también civilización andina. Como dice Toynbee, el concepto de civilización “engloba varias culturas sin ser englobado por otras”. Y si bien es cierto que entre las culturas que integraron la civilización peruana hay diferencias notables en los estilos de su cerámica, en las particularidades de la arquitectura y, como es obvio, en sus manifestaciones regionales se puede observar que tienen mucho más en común si por encima de estas particularidades nos fijamos en la manera como la gente de todas estas sociedades actúa frente a la satisfacción de sus necesidades en el aprovechamiento de sus recursos, en su concepción del mundo o en sus formas de interacción social.

El mundo andino

Al otro lado del planeta, mientras Europa se hallaba aún sumida en la penumbra de la barbarie, florecían en América, casi paralelamente pero sin relación significativa alguna, dos civilizaciones originales, una en Mesoamérica y la otra en los Andes centrales. Siguiendo prácticamente las mismas etapas en su desarrollo socioeconómico, los imperios americanos que encontraron los europeos, Azteca en México e Inca en el Perú, eran el resultado de un proceso análogo al proceso que experimentaron las otras grandes civilizaciones universales y que, en términos más o menos similares, algunos historiadores y filósofos de la historia (Montesquieu, Turgot, Ferguson y Morgan) habían señalado como salvajismo, barbarie y civilización, y que después —comparando y yuxtaponiendo las secuencias del desarrollo cultural establecidas por entonces para Mesoamérica y para el Perú con las que se habían estudiado en Mesopotamia, Egipto y el norte de China— Julian Steward demostró un grado tal de paralelismo en el desarrollo secuencial de estas áreas que dejaba atrás todas las referencias que antes se habían propuesto sobre paralelismo cultural. En estas cinco áreas de eclosión cultural encontró Steward un proceso que pa-

saba por ciertas secuencias que denominó: a) Caza y recolección, b) Agricultura incipiente, c) Período formativo, d) Florecimiento regional y e) Conquistas cíclicas.

Sobre la base de estos esquemas, con los testimonios arqueológicos exhumados en las últimas décadas y analizando las proposiciones de Morton Fried, Elman Service, Paul Kirchhof, Marvin Harris, entre los especialistas más conocidos por sus aportaciones al conocimiento de la evolución de las formas sociopolíticas, podemos dividir el desarrollo político de las sociedades que constituyeron la civilización andina en seis fases o tipos de organización política en la siguiente secuencia:

1. Sociedades igualitarias o segmentarias.
2. Sociedades de jefatura.
3. Estados prístinos.
4. Estados expansivos.
5. Imperios regionales.
6. Imperio universal andino.

Este orden no significa, por cierto, que todas las sociedades del Perú Antiguo pasaron por las mismas etapas ni al mismo tiempo, ni que esta secuencia se produjo en forma continuada en las mismas regiones. Desde tempranas épocas los grupos humanos fueron capaces de vivir y desarrollarse fuera de los límites de sus ecosistemas e, incluso, usufructuaron para su desarrollo los recursos de otros ecosistemas. De esta manera, por la misma diversidad geográfica, mientras unos grupos se desarrollaron en determinadas regiones y a un ritmo más rápido, otros permanecieron aislados o fueron tardíamente incorporados a otros sistemas políticos.

Así como las otras civilizaciones universales del mundo antiguo, la civilización andina se formó a través de un largo proceso cuyas etapas responden a un desarrollo coherente que muestra con claridad sus espacios de asentamiento, así como sus épocas, estilos e influencias. Aunque en algunos casos como respuesta a la

diversidad ambiental, es decir, a la utilización de recursos ecológicos diferentes, se advierten variaciones en los diferentes órdenes de la cultura, en los aspectos esenciales de la cultura no sólo rigen los mismos conceptos, instituciones y valores sino que se advierte una continuidad evidente desde las épocas más tempranas hasta el Imperio de los Incas.

Al igual que en el Viejo Mundo, fue la Revolución Neolítica, es decir, el desarrollo de la agricultura, la domesticación de animales y las tecnologías agrarias las que sentaron las bases para la aparición de las especialidades y con ellas la conformación de los estratos sociales, el surgimiento de los centros urbanos, de los Estados e imperios, también con diversos grados y límites de desarrollo, como en todas las civilizaciones.

Etnocentrismo y civilización

Entre las razones con las que suele sustentarse la “superioridad” de la cultura occidental frente a otras culturas, y en particular a la cultura andina, se aduce con frecuencia el hecho de que aquí se desconocieron, entre otros descubrimientos o invenciones fundamentales, la escritura así como la moneda y la economía de mercado ya que, según se quiere entender, en ellos se sustentó el nacimiento de la civilización. Son muchos los autores —Kant, Mirabeau, Renán, Carlyle, entre otros— quienes creían que la invención de estos recursos, especialmente la escritura, significó el auténtico comienzo de la civilización. Por su parte sentencia Gelb: “La escritura existe solamente en una civilización y una civilización no puede existir sin la escritura”. La verdad es que se trata de afirmaciones etnocentristas y equivocadas: ni la escritura, ni la moneda, ni la economía de mercado, ni la rueda son mecanismos indispensables para el surgimiento de la civilización, prueba de ello es la propia civilización andina. Aquí, como veremos después, estos mecanismos fueron substituidos por otros diferentes pero suficientemente funcionales para la estructuración y desarrollo de las sociedades andinas las cuales, por cierto, no tenían por qué

tener las mismas necesidades ni exigencias que las sociedades de otras culturas. Lo significativo de la cultura consiste en la eficacia de sus funciones para la adaptación al medio, así como en el equilibrio y la estabilidad sociales que provee.

Cosmovisión

Los españoles creyeron que los indígenas rendían culto a los cerros, al rayo, a las piedras, a las lagunas y a muchas otras cosas, accidentes y fenómenos de la naturaleza. Pero el “culto” en estos casos no estuvo dirigido a las cosas ni lugares en cuanto tales, sino a los espíritus que los producían, habitaban o encarnaban. No se trata, pues, de un culto tal y como lo entendemos en el sentido occidental sino de una actitud de veneración a lo que ellos representaban en la cosmovisión regional, actitud dirigida prácticamente como reciprocidad por los beneficios que estas entidades concedían a los humanos.

El universo estuvo referido tanto a la parte de la naturaleza vivida, observada y controlada cuanto a su proyección en la esfera de lo imaginario, sin que pueda advertirse la separación entre las esferas que nosotros denominamos natural y sobrenatural. Para el hombre andino, el universo era natural y sobrenatural a la vez y estaba animado por una suerte de latencia numinosa —la vida— que se condensaba en una serie de entidades supranaturales, cada una con un papel y ubicación específicos y cuya relación con el hombre afirmaba y definía su condición existencial. El mundo, como un todo, pertenecía a un orden más bien moral y estaba gobernado por principios de carácter moral y sagrado.

El conocimiento empírico del mundo no se separaba de su contenido mítico, sino que formaba parte de ese todo configurado a la vez por la experiencia y por la imaginación; es más, como se refieren van Kessel y Condori Cruz (1992), a lo que significa el mundo para el campesino aymara: “El mundo es un todo vivo, un mundo-animal, que le exige respeto y cariño. Su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, en el ganado, en la casa”.

En el orden metaperceptible están las *wakas*, seres ocultos que protegen al hombre y a los productos que lo sustentan y que podríamos llamar deidades proveedoras de beneficios y protectoras del hombre, de los animales y de las plantas. Están también los fundadores míticos de los ayllus (*pakariskas*) y los “espíritus” de los muertos. Como hasta ahora, todos los seres, animales, plantas y objetos tenían sentimientos y pasiones escondidos. La otra vida no estaba en otro lugar ni en otro tiempo, sino en otra dimensión de la realidad y del presente.

Todo parece indicar que en la región de los Andes centrales, antes de la dominación incaica, fue el Rayo la *waka* o divinidad principal. Conocido con diferentes nombres, según las lenguas regionales —*Catequil* en lengua culle, *Illapa* en quechua y *Libiac* entre los llacuaces— el Rayo fue la divinidad panandina más importante de la sierra desde los tiempos del Formativo. Probablemente es la misma cuya representación se observa en el *Personaje de los cetros* de la Piedra de Chavín, identificado también con la figura central de la Portada de Tiahuanaco; el Rayo, entonces, estaba directamente relacionado con el poder vivificante del cosmos, mandaba la lluvia, hacía el trueno y el relámpago; pero no era propiamente una kratofanía, es decir, el fenómeno mismo, sino el poder que producía y controlaba los rayos. La trascendencia del culto a la fuerza o espíritu productor de los rayos fue producto de las relaciones del hombre con su ambiente y las características de la ecología las que determinaron sus atributos. La agricultura con riego permanente se efectuaba en proporciones limitadas; en su mayoría los cultivos estuvieron sujetos a la lluvia, es decir, a las contingencias de las estaciones y del clima.

Como en todas las culturas agrarias, la Gran Madre se identifica con la Tierra y representa el fundamento de la vida. En el Antiguo Perú, la *Pacha Mama* no fue propiamente una diosa con características personales definidas; fue más bien un espíritu ubicuo dotado de femineidad y de atributos genésicos y regenerativos, encarnación misma de la fecundidad. El culto a la *Pacha Mama* sigue siendo la experiencia más profunda de religiosidad en toda la región andina; hacia ella se proyecta el alma andina

llena de respeto, de veneración y gratitud, pero también de temor. Se le tributa aún una amplia gama de ritos que varían de región en región, desde los más simples e individuales, como cuando se vierte en el suelo un poco de chicha antes de las libaciones, o simples formas de “pago”, hasta complejos y elaborados ritos y sacrificios de llamas para implorar su protección y revitalizar los mitos que con ella se relacionan.

Las montañas son seres vivientes personificados en los *apus*, dioses tutelares de la comunidad, cuya jerarquía está en relación directa con su altura y majestuosidad. *Apu* en lengua quechua es un vocativo honroso que puede traducirse por “Gran Señor”. Cada parcialidad tiene su *apu*, pero los hay también mayores, que son las grandes montañas que dominan la región. A los *apus* se les ofrecía sacrificios de niños y ahora de llamas y todo género de “pagos”, porque ellos protegen las sementeras, pero sobre todo cuidan del ganado, de la salud de las personas y de sus bienes. Los *auquis* son también espíritus de las montañas, pero en los lugares en que ambos coexisten tienen menos poder que los *apus* ya que se trata de espíritus que habitan en cerros de menor altura y su influencia se circunscribe prácticamente a su contorno.

En determinadas regiones de la sierra central, al parecer donde tuvo mayor influencia la cultura wari, son los *wamani* los espíritus tutelares y protectores tanto de la comunidad cuanto del ganado. Su naturaleza mítica parece ser, en lo fundamental, la misma que la de los *apus* y *auquis* sólo que más definida y personalizada. La misma veneración, los mismos sacrificios y tipo de ofrendas se revelan en el culto al *wamani*, el cual tiene mayor participación en la vida de los hombres y de la comunidad. En los retablos ayacuchanos, el *wamani* está representado en forma de ave (halcón) y estas piezas están estrechamente vinculadas a los ritos de marcación del ganado. En las comunidades actuales de Ayacucho y Huancavelica, el *wamani* se halla identificado con Santiago, con San Marcos y a veces con San Miguel.

Sólo nos hemos referido a las *wakas* más sobresalientes, pero el panteón andino estuvo muy poblado de espíritus protectores del hombre, de los animales y las plantas. El Sol, la Luna, el Mar, las

Estrellas encarnaban espíritus protectores del hombre, de las plantas y los animales; así como infinidad de otros seres metaperceptibles. Algunos, los más intensamente percibidos, controlaban el devenir, así como los fenómenos de la naturaleza y actuaban también en reciprocidad según el comportamiento de los humanos, de manera que a través de sus propias acciones los hombres podían participar de ese control motivando sus respuestas.

En un nivel político determinado, el culto al Sol se vuelve dominante si no exclusivo. En América alcanzó desarrollo en la época de los imperios azteca e inca que fueron precisamente los dos centros políticamente más avanzados. Eliade deduce de ello que siendo éstos los únicos imperios de América que lograron una auténtica organización política, puede establecerse concordancia entre la supremacía de los cultos solares y las formas históricas de desarrollo social humano.

Bajo premisas eurocentristas se ha hablado mucho de Wira-cocha como del Dios Creador andino. En realidad, se trata de una invención de los catequizadores españoles para sustentar los conceptos básicos de la evangelización. En el Perú antiguo no existió el concepto de creación ni el verbo crear —en el sentido de sacar de la nada— ni la idea de un dios demiurgo simplemente porque la nada, como falta absoluta de ser o de realidad, es una abstracción occidental. Por lo demás, la nada no existe precisamente porque es nada. En las mitologías andinas las cosas significativas surgen o aparecen por metamorfosis. En ninguna lengua del Perú antiguo existe la palabra *nada*, tampoco la noción de *creación* ni el verbo *crear*. La voz quechua *kamay* quiere decir “hacer algo nuevo”. Tampoco existen las palabras ni los conceptos de *Dios*, *sagrado*, *cielo*, *divino*, *infierno*. Estas voces, como otras del vocabulario evangelizador, fueron introducidas por los catequizadores.

Tiempo y espacio

En la mentalidad andina, los conceptos del tiempo y del espacio no existen como abstracciones separadas, son nociones que surgen subordinadas a los seres y a los acontecimientos reales o idea-

les. Por las mismas razones que el conocimiento empírico de la realidad no se separa del pensamiento mítico, los andinos —por lo demás, como todas las personas profundamente religiosas— viven a la vez dos clases de tiempo: un tiempo real, de duración de los fenómenos naturales, y otro tiempo ideal y sagrado dentro del cual fluyen las imágenes míticas y tienen cabida los hechos mágico-religiosos sin ligazón con las secuencias lógicas del acontecer; es, por consiguiente, un tiempo circular y reversible en el que determinadas situaciones pueden ser reactualizadas por acción de los ritos. Sin embargo, en este tiempo paradójicamente intemporal el pasado es una categoría fundamental: antigüedad equivale a esencia, es por ello que al proyectarse los ideales en el pasado la mentalidad religiosa hace de él algo esencial, necesario, natural e incluso lo entiende como realizado, lo cual refuerza su razón de ser y su posibilidad de restitución.

De esta manera la historia, mejor dicho lo que puede entenderse como historia, es un pasado esencialmente mítico, concebido como la sucesión de “mundos” cada uno de los cuales es reemplazado por otro nuevo cuando entran en crisis las fuerzas regenerativas de la naturaleza o el orden moral de los hombres. Pero cada mundo “viejo” no desaparece totalmente sino que se incorpora a la tierra como una fuerza (ctónica) de las profundidades que sigue influyendo de alguna manera en el curso de los acontecimientos.

El espacio es eminentemente simbólico y las distancias se miden por el tiempo que uno se demora en recorrerlas de un lugar a otro. El tiempo no tiene cronología, es referencial y está referido a la regularidad de ciertos acontecimientos: salida y puesta del Sol, fases de la Luna, tiempo de siembra, de cosecha, de desyerbe, de cosecha a cosecha, de fiesta a fiesta. La edad de las personas no se mide por años sino por estados: niñez, adolescencia, madurez, vejez y, naturalmente, por su relación con hechos señalados que conmovieron a la gente hasta donde se los recuerda. El resto es leyenda. En un mundo donde el espacio no tiene distancias, ni el tiempo cronología todo es posible; tal es el caso del milagro, sólo que no depende de los humanos.

Adaptación al medio

Otra diferencia significativa entre las racionalidades andina y occidental es la posición del hombre en la naturaleza y su actitud ante el aprovechamiento de los recursos que le ofrece el medio ambiente. Aquí, la posición del hombre andino es incuestionablemente más racional. Como ya lo dijimos, el hombre andino se considera habitante de un mundo en común con los demás seres de la naturaleza y participa juntamente con ellos de su entorno de la vida y de los dones que les da la *Mama Pacha*. También junto con todos los demás está animado de un profundo sentimiento de reciprocidad: siente que si algo recibe tiene que retribuirlo, sobre todo a quienes le dan la vida, lo protegen y le sirven de alimento. Mientras que en el hombre occidental esta relación con el medio es fría y desigual, en el hombre andino es cálida, recíproca y afectiva. A los seres inmateriales se les reciproca con veneración a través de “pagos” (pago a la *Mama Pacha*, a los *Apus*, a los ríos y a los manantiales, en fin, a todas las *wakas*). El hombre andino les canta a los animales y hace música y poesía para las plantas y los alimentos.

Pero hay otra diferencia que se da en escala mayor. Mientras el hombre occidental aprovecha del medio ambiente como sea y a como dé lugar, el hombre andino toma lo que necesita y tiene en cuenta cómo se restablece o cómo él puede restablecer la vida natural. Mientras el hombre occidental depreda, el andino restituye; el occidental busca el confort que ablanda su constitución natural y para lo cual transforma al medio sin importarle cómo queda; el hombre andino se adapta al medio endureciendo su propia naturaleza biológica.

Reciprocidad y redistribución

¿Cómo entonces es que se desarrolló la civilización andina, con Estados e imperios que alcanzaron tan notables niveles de organización política y económica sin conocer la escritura, la mo-

neda ni la economía de mercado? Sencillamente, empleando otros sistemas.

La sociedad es la forma de supervivencia de los individuos de las especies gregarias, incluyendo al hombre; la pregunta es entonces ¿qué hace que se junten los individuos en sociedad? En esta respuesta es donde cobra pleno sentido la idea de Marcel Mauss de que en la estructura social existe un principio subyacente y fundamental impreso en la condición humana misma el cual consiste en dar, recibir y devolver y es la clave para comprender los fenómenos de interacción social en todas las sociedades y en todos los tiempos: la *reciprocidad*. El principio de reciprocidad es el resorte que vincula a los individuos entre sí y a los individuos con los grupos y a los grupos con otros grupos. Y no es otra cosa que la proyección al orden humano del principio físico de acción y reacción, del estímulo-respuesta en el orden biológico, del instinto de cooperación en el psiquismo de los mamíferos superiores y del derecho y la ética en el hombre evolucionado.

La reciprocidad es, pues, un principio universal de conducta derivado del hecho primario de que al actuar de acuerdo con sus propios instintos los individuos están determinando una autorregulación que armoniza las relaciones dentro del grupo, principios en los que se sustentan no sólo las maneras de intercambios y servicios entre las comunidades preindustriales, como lo consideran algunos etnólogos y economistas, sino todas las formas del comportamiento social humano. Como dice Lévi-Strauss, explicando la propuesta de Mauss: “Para entender los fenómenos sociales se tiene que apelar a las estructuras fundamentales del espíritu humano [...] esas estructuras se sustentan en la dialéctica entre el ‘yo y los otros’. En esta oposición es donde se resuelve la idea de reciprocidad”. Así, entonces, la reciprocidad resulta ser también la base de lo que se establece como *personas, derechos reales y obligaciones* en el Derecho moderno. Sin embargo, como la variada naturaleza de las cosas y las acciones humanas no pueden reciprocarse de la misma manera, se han hallado modos, mecanismos y sistemas de representarla o sustituirla, uno de ellos es el dinero me-

dian­te el cual se establecen sistemas que permiten su fluidez a través del comercio y del mercado.

En el mundo andino, la reciprocidad se estableció a través de otros sistemas más complejos, pero sin moneda ni economía de mercado. Podemos referirnos a la *reciprocidad* como a un sistema de intercambio de bienes, dones y servicios en una sociedad con formas de posición social jerarquizadas, sistema que constituyó uno de los ejes de la coordenada sobre la que se estructuró y funcionó la arquitectura social en el Perú Antiguo. El otro eje fue la *redistribución*, como función de las jefaturas y los Estados. En realidad, es el mismo principio, pues se trata de una reciprocidad jerarquizada, porque en este caso el aparato de gobierno redistribuye bienes, servicios o dones a los gobernados quienes le ofrecen a cambio, esto es, le reciprocán, sus productos o sus servicios para el mantenimiento de la sociedad.

Trabajo y tecnología

Como bien sabemos, la actividad que determina el desarrollo de la cultura y consecuentemente los cambios de la historia es el trabajo. La habilidad y pericia con las que se realiza el trabajo —que significan ahorro de tiempo y energía, así como eficacia en la labor que se percibe— es lo que llamamos técnica que, ya abstraída como un concepto general aplicado a las diferentes ocupaciones y especialidades, se denomina tecnología. Como escriben Juan van Kessel y Dionisio Condori (1992), el trabajo es para el hombre andino una actividad productiva y un culto sagrado a través del cual el hombre se relaciona con el mundo. “De este modo —señalan estos autores— la tecnología es inevitablemente bidimensional. Considera siempre una dimensión simbólico-religiosa, como complemento de la dimensión empírica”.

Habría mucho que decir sobre las tecnologías andinas de cuyo potencial económico y político el primero en darse cuenta fue Humboldt al ver las impresionantes obras de ingeniería hidráulica en la Costa norte del Perú. Después, Paul Kosok escribió varios tra-

bajos sobre los viejos sistemas de canales, tanto de la Costa cuanto de la Sierra, llegando a la conclusión, entre otras, de que los pobladores prehispánicos de la Costa norte tuvieron un sistema de contención y manejo de aguas adecuado a las necesidades de cada estación, el mismo que se perdió con la conquista española. La preocupación por el rescate de las tecnologías andinas ha llevado a distintos investigadores a trabajar en todo el territorio peruano con alentadores resultados para el futuro en la producción de alimentos; son conocidos los trabajos de Eling, Pozorski, Ortloff, Felman, Flores Ochoa, Moseley, Farrington, Kus, Wolam y muchos otros. Dice David Guillet, investigador de la Universidad de Missouri, que el potencial económico de la tecnología andina adquiere mayor importancia en vista de que han fracasado los intentos de introducir tecnología occidental en el sector agrario de los países andinos, que en muchos casos lo único que se ha logrado es crearles una dependencia tecnológica respecto de los países desarrollados. Hace mil años, como dice Ortloff, los especialistas autóctonos utilizaban conocimientos de dinámica hidráulica que no fueron utilizados por la ciencia occidental sino hasta el siglo xx y que Chan Chan, la capital del reino de Chimú, tenía un sistema de agua potable proveniente de 25 norias, alimentadas por la napa freática y mantenidas por un sistema de filtraciones a niveles diferentes y por un manejo hidráulico mucho más ingenioso y eficaz que el que sirve actualmente a la ciudad de Trujillo.

Lamentablemente no podemos extendernos en las referencias a las tecnologías andinas en los demás aspectos de la producción, como son la metalurgia, el tejido, el cultivo de las plantas y manejo genético de las diferentes especies, los abonos, el cuidado de los animales, la observación de los fenómenos naturales, los andenes, la conservación de alimentos, en fin, no podemos aquí ni siquiera aproximarnos a la enorme riqueza de una tecnología insospechada que el etnocentrismo occidental ni siquiera la pudo entrever por lo que muchas de sus aplicaciones se han perdido; pero que ahora, gracias a la preocupación y al trabajo de algunos especialistas, estamos tratando de rescatar como verdadera esperanza para el futuro.

Finalmente, hay otra gran diferencia que marca la mayor distancia con el mundo de Occidente y es que en el mundo andino nada funcionó en torno al individuo, toda institución como toda actividad importante en la vida social, como la posesión misma de la tierra, la religión, el trabajo, tenían sentido grupal, clánico y ritual.

Referencias bibliográficas fundamentales

- ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la filosofía*. Barcelona, Montaner y Simón, 1964.
- BAGBY, Phillip. *Culture and History*. Londres, Logmans, Green and Co., 1958.
- BONAVIA, Duccio. *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo xv*. Lima, Edubanco, 1991.
- BRAUDEL, Ferdinand. *Civilización material y Capitalismo*. Barcelona, Labor, 1974.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1969.
- DUBY, Georges. *Desarrollo inicial de la economía europea. (500-1200)*. México, Siglo Veintiuno, 1976.
- ELLIOT, H. J. *La España imperial*. Barcelona, Ed. Vicent Vives, 1961.
- ESTEVE BARBA, FRANCISCO. *Historia de la cultura*. Barcelona-Madrid, Salvat, 1965.
- GERNET, Louis. *El genio griego en la religión*. Tomo XII, México, Editorial Hispano Americana, Colección Historia de la Humanidad, 1958.
- HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- JAEGER, Werner. *Early Christianity and Grek Paideia*. The Belknop Press of Harvard University Press, 1961.
- LECHTMAN, Health y Ana María SOLDI. *Runakunap, Kausayninkupac, Rurasqankunaqa. La tecnología en el Mundo Andino*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- LE GOFF, Jaques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- MARIAS, Julián. *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

- NEBRJA, Antonio de. *Gramática*. Salamanca, 1492.
- PARRY, J. H. *Europa y la expansión del Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- PIT-RIVERS. *The Fate of Sheehem, or the Politics of Sex*. Londres, Cambridge University Press, 1976.
- RAVINES, Roger (comp.). *Tecnología andina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando. *La idiosincrasia de Occidente*. Lima, Universidad de Lima, Facultad de Humanidades, ensayos, N.º 2, 1991.
- SIMONS, Gerald. *Orígenes de Europa*. México, Lito Offset Latina S.A., 1980.
- VAN KESSEL, Juan y Dionisio CONDORY CRUZ. *Criar la vida: trabajo y tecnología en el Mundo Andino*. Santiago de Chile, Vivarium, 1992.
- VILAR, Pierre. *Historia de España*. Barcelona, Grijalbo, 1980.
- WEBER, Max. "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo 1, Madrid, Taurus, 1992.