

Capítulo J-1

Andes Centrais

<u>Página inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
-----------------------	------------------------

Ao contrário das outras, em que um pequeno número de sociedades indígenas pode ser cartografado como pontos, a área a ser tratada aqui apresenta um aspecto mais denso. Sua população indígena alcança milhões, vive na área rural e na urbana, lado a lado com os não-índios.

Esta área corresponde aproximadamente àquela que constituiu o domínio do império incaico, o último e o maior dos estados indígenas da América do Sul até a chegada dos europeus. Apesar de a população indígena ter sofrido um sensível decréscimo devido aos maltratos, ao deslocamento forçado para os trabalhos nas minas, às moléstias até então desconhecidas, chegando a seu nível mais baixo no século XVII, tornou a se recobrar pouco a pouco e hoje constitui parcela importante das populações totais do Equador, Peru e Bolívia, e presente também no norte do Chile e noroeste da Argentina.

Pré-história

As datas mais antigas dos Andes centrais estão por volta de 12.000 a.C. Os vestígios dos primeiros povoadores não ficam abaixo dos 2.500 metros de altitude (Ossio 1992: 31). Há uma tendência dos estudiosos atuais em admitir uma complexificação das sociedades andinas antes mesmo de disporem de agricultura. As primeiras plantas cultivadas a chegarem ao Peru foram as cabaças, entre 3.600 e 2.500 a.C. O algodão se cultivava por volta de 3.600 a.C. (: 38). A domesticação de lhamas e apacas se dá entre 4.000 e 3.500 a.C. (: 38).

Depois desses inícios, vêm os períodos mais “clássicos”, propostos a partir dos trabalhos de Julio de Tello. Aproveitando o resumo de Ossio (: 23-73), esbocei o quadro abaixo.

PERÍODOS	DATAS	CULTURAS
Horizonte Antigo	1.400 até 400 a.C.	Chavin
Intermediário Antigo	300/400 a.C. até 500/600 d.C.	Mochica Pachacamac Nazca
Horizonte Médio	500/600 d.C. até 1.000 d.C.	Uári, influência de Tiahuanaco
Intermediário Recente	1.000 d.C. até expansão inca	Chimu Chanca Lupaca
Horizonte Recente	Da expansão inca até 1532	Inca

Línguas

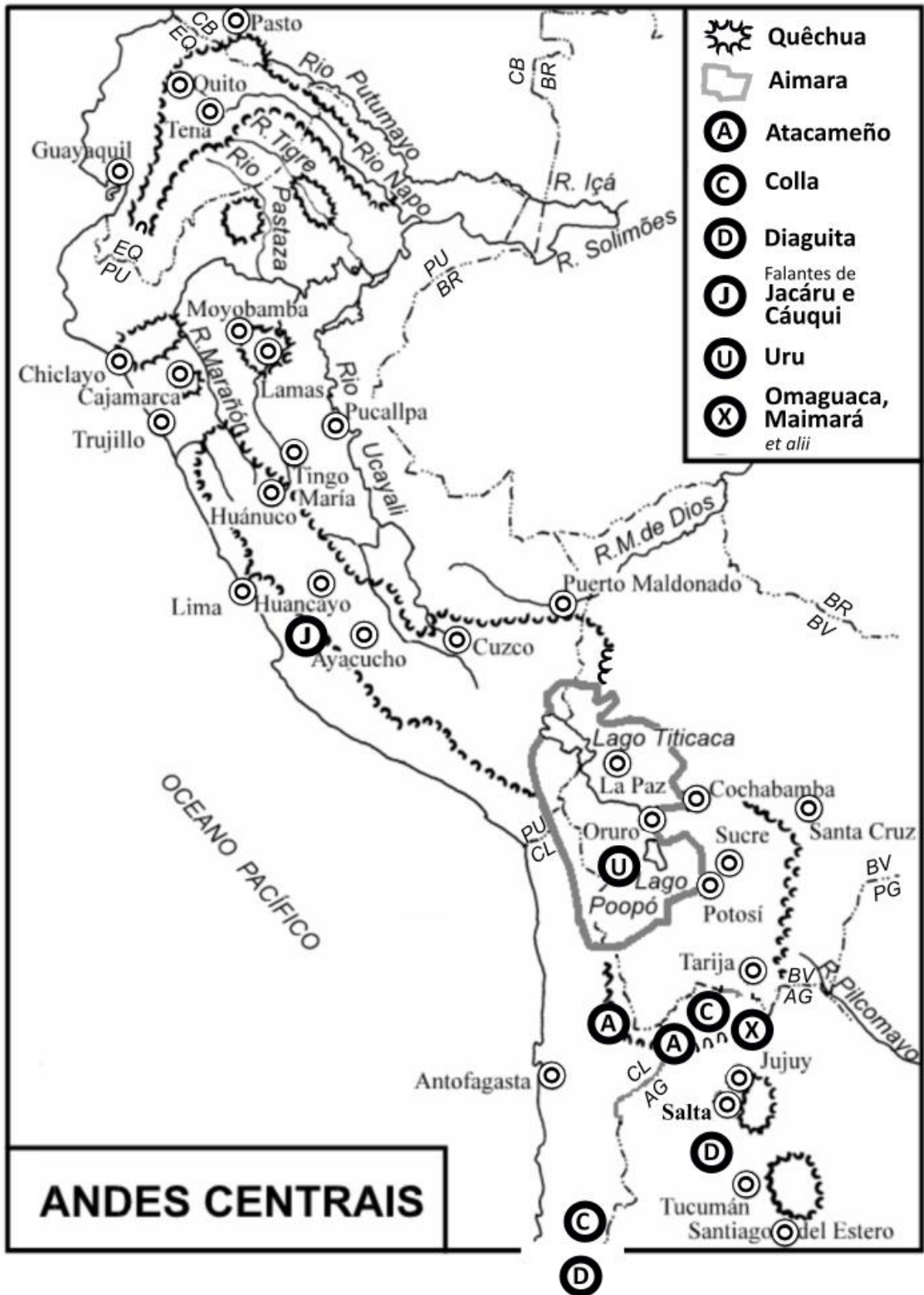
As línguas indígenas mais importantes nesta vasta área são o quêchua e o aimara. Há, porém, falantes de línguas mais localizadas, como o jacáru e o cáuqui, ouvidas nas serranias próximas de Lima e pertencentes à mesma família do aimara. As três parecem ter tido uma extensão geográfica muito maior antes da expansão do império incaico, sendo que o aimara chegou até a ser língua comercial no período Uári. Posteriormente perdeu terreno para o quêchua, que continuou a se expandir mesmo depois da queda do império inca. E ainda existe a língua puquina, falada pelos urus, que cedeu espaço à expansão pré-colombiana do aimara para o sul.

O site *Welcome to Quechua*, de Paul Heggarty, contém dois mapas dos dialetos quêchuas. Um é mais detalhado (http://www.quechua.org.uk/Eng/Main/i_DIALS.HTM), mas o outro estende a distribuição ao norte da Argentina e do Chile e faz um pequenino avanço no sul da Colômbia (<http://runasimi.de/dial-en.htm>). No mapa incluso no presente capítulo, procuro traçar aproximadamente essa distribuição geográfica do quêchua, mas sem fazer a distinção entre quêchua I e quêchua II e nem dos seus dialetos. Os dialetos do quêchua I estão na região de Huancayo e Huánuco, da latitude de Lima para o norte, sem chegar a alcançar Cajamarca. Os outros, a grande maioria, são do quêchua II.

No norte do Chile e da Argentina, a língua dos atacameños (o cunsa), a dos diaguitas (o cacán), a dos collas (que suponho ignorar-se) foram suplantadas pelo espanhol. Mas nesses países, sobretudo na Argentina, o apoio legal concedido aos esforços dos indígenas no sentido de terem reconhecidas suas comunidades territoriais ou urbanas e de tornarem visível seu patrimônio cultural considera, nos programas de ensino bilíngue intercultural, a inclusão do estudo de suas línguas naquilo que ainda pode ser recuperado: das gramáticas e vocabulários de antigos missionários e outros estudiosos, da memória dos mais velhos, da toponímia (Dirección General de Obras Públicas 2012: 25 e 36; Karasik e Machaca, 2016: 37-38).

Os pisos ecológicos

A cordilheira dos Andes propicia a existência de diferentes climas, possibilitando a exploração de distintos ambientes, conforme a altitude. Por exemplo, na fronteira Peru-Bolívia, o limite inferior do gelo fica a 5.200 metros e o limite superior da possibilidade de agricultura está a 4.000 metros (Palacios Ríos, org., 1988: 134-135). Como os Andes têm uma orientação geral norte-sul, tais limites baixam em altitude conforme cresce a latitude. Por exemplo, no noroeste da Argentina, a altitude de 3.200 metros já marca a zona acima da qual escasseiam as possibilidades agrícolas (Madrazo 1991: 193). Distinguem-se assim certas faixas de altitude (ou pisos) com denominações especiais. Por exemplo, a área de pastoreio e de caça, imprópria à agricultura, se chama “puna”. Salvo engano, a puna, além da acentuada altitude, também é um platô.



John Murra, pelo exame de documentos históricos, foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que, desde a época pré-incaica, as comunidades dos Andes centrais aproveitavam as possibilidades dos vários pisos ecológicos criando colônias em cada um deles. As plantações de coca ficavam nos níveis mais baixos; o milho, um pouco mais acima; a batata(-"inglesa"), junto aos limites superiores das possibilidades agrícolas; acima deste, o pastoreio de lhamas e alpacas. Teriam sido as disposições do primeiro vice-rei espanhol, Toledo, que haveriam de impedir essa maneira de explorar os vários pisos, sobretudo com as reduções, isto é, a concentração da população indígena em comunidades maiores, de modo a facilitar a catequese, a administração e o recrutamento dos índios para o trabalho. Mas, a julgar por outros autores, os indígenas teriam encontrado formas, baseados nas relações pessoais e de parentesco, de continuarem a se valer dos vários pisos, pelo menos em alguns lugares.

Castas?

Por um lado, o governo colonial imobilizou os índios nas comunidades sujeitas ou não a encomiendas, incluídas ou não em *haciendas*, que deviam trabalho gratuito para o encomendero, o hacendado ou a administração pública. Por outro, favoreceu sua dispersão com a obrigação da mita, isto é, o trabalho temporário nas minas de prata de Potosi ou nas jazidas de mercúrio de Huancavelica. O descontrole provocado pela queda do império inca também levou ao crescimento do número de yanacomas ou yanacomas, índios rurais e urbanos desvinculados das comunidades e das encomiendas e não obrigados à mita.

É curioso notar como certas instituições pré-incaicas são reformuladas pelos incas, e as incaicas, por sua vez, pelos espanhóis. Assim, as populações ditas mitimas, transferidas pelos incas, lembram as colônias das antigas comunidades; o trabalho temporário feito fora das terras agrícolas familiares para o governo inca, chamado mita (serviço militar, abertura de estradas, construção de edifícios públicos), se transforma no trabalho nas minas do período espanhol; os yanacomas, dedicados a trabalhos para a administração incaica e desvinculados permanentemente das fainas agrícolas familiares, transformam-se na população indígena colonial desligada das comunidades de origem.

E assim foi-se formando uma sociedade algo semelhante às de castas, com a) uma camada superior constituída de espanhóis, "criollos" (descendentes de espanhóis nascidos na América) e, até as rebeliões indígenas do final do século XVIII, pela nobreza indígena, e que, após a independência dos novos estados americanos, se reduziu aos "criollos", conhecidos como mistis pelos índios; b) uma camada de "mestizos" ou "chollos"; e c) uma camada, a mais inferior, de índios, que a si mesmos preferem chamar de "naturales". Tais camadas não se distinguiriam tanto pela composição racial, mas principalmente por suas atividades: os mistis como proprietários e grandes funcionários; os índios como camponeses; os mestiços como comerciantes entre as outras duas camadas. Cada camada estaria muito atenta contra a subida de indivíduos da imediatamente inferior. O próprio vestuário era usado como um indicador de pertencimento a uma delas. Quando os índios da comunidade de Sicaya abandonaram seu vestuário tradicional, corriam o risco de serem desnudados nas ruas, principalmente as mulheres, pelos mestiços (Arguedas 1977: 122).

A independência dos países americanos pouco ou nada representou para os índios andinos. O trabalho gratuito e o imposto indígena continuou e foi a principal fonte de receita dos governos até meados do século XIX, quando a exportação de minerais ou de guano passou

a contribuição indígena para segundo plano. Mas aí surge um novo problema para os índios, que é a expansão das *haciendas* sobre as terras das suas comunidades, favorecida por uma ideologia racista e uma legislação voltada a esse propósito. Na Bolívia os índios só tiveram o reconhecimento de seu direito à terra a partir da revolução de 9 de abril de 1952, que foi seguida da reforma agrária de 1953. Os índios peruanos tiveram de esperar mais tempo, pelo movimento militar de 1968, que levou à reforma agrária de 1970.

O *ayllu*

Uma unidade social importante nos Andes é o *ayllu*, termo quêchua que corresponde ao *jatha* aimara (Carter & Albó 1988: 451). De maneira aproximada talvez se possa considerá-lo um grupo de vizinhos, um bairro rural com tendências endogâmicas e com direitos relacionados a um lote de terra. Após a queda do império incaico, o *ayllu* continuou a existir mesmo quando seus membros estavam sujeitos a uma encomienda, uma vez que o encomendero, pelo menos segundo a lei, não tinha direito à terra, mas apenas aos serviços dos encomendados; quando muito podia pôr seus animais a pastar nas terras deles. O *ayllu* continuou a existir também dentro das *haciendas* que lhe usurparam as terras. Os índios aí trabalhavam para que o hacendado continuasse a permitir que cultivassem para si uma parte das terras que outrora haviam sido deles. Houve casos em que as terras continuaram nas mãos do *ayllu*, sob a forma de resguardos, que eram administrados por cabildos indígenas.

Referindo-se aos aimaras, Carter & Albó (1988) dizem que *ayllu* pode ter quatro significados, que correspondem a quatro níveis de inclusão. O que restou depois de tantas mudanças ocorridas ao longo do contato com os europeus e seus descendentes foi o nível menos inclusivo: uma comunidade com direito a um pedaço de terra, cujos membros mantêm relações preferencialmente endogâmicas, o que lhes permite manter a terra em comum mesmo depois de seu parcelamento em lotes individuais por efeito da reforma agrária. No caso aimara, os *ayllu* mais meridionais se mantiveram autônomos, enquanto os mais setentrionais tiveram suas terras encampadas pelas *haciendas*. Mas continuaram a atuar dentro delas, cultivando as terras que o proprietário lhes concedia e devendo serviço (à força até de chibatadas) nas terras que o proprietário reservava para si (quase sempre uma superfície menor, mas constituída das melhores terras). O proprietário interferia também na indicação daqueles que deveriam desempenhar os próprios cargos do *ayllu*.

Se a reforma agrária boliviana devolveu as terras do *ayllu* açambarcadas pelas *haciendas*, mas em forma de lotes individuais, a reforma agrária peruana transformou as *haciendas* em unidades de produção coletiva, às vezes administradas pelos próprios gerentes das ex-*haciendas* (Carter & Albó 1988: 460). Menos sorte, porém, tiveram os índios do noroeste da Argentina, que, na repressão de sua revolta, viram, na segunda metade do século XVII, suas comunidades extintas e sua população distribuída pelas *haciendas* (Madrado 1991: 201). As disposições legais depois da independência da Argentina trouxeram a eliminação dos cacicados, a transformação das terras das comunidades em minifúndios, e o surgimento de novas *haciendas* a partir da especulação de terras (Madrado 1991: 206). De modo que hoje autores como Madrado (1991) parecem pôr em dúvida que ainda exista realmente alguma etnia indígena no noroeste argentino, a não ser se representada por aqueles índios que migram da Bolívia em busca de trabalho, ou venha a ser reativada pelos movimentos indígenas recentes.

A religião nas relações com o mundo externo

A imposição do catolicismo pelas autoridades coloniais após a queda do império inca enfrentou a resistência da população indígena em geral e particularmente dos seus líderes religiosos. Essa resistência foi quebrada pelos "extirpadores de idolatrias", sobre os quais Pierre Duviols (1977) escreveu extenso livro. As crenças cristãs assim impostas vieram se sobrepor às antigas e a se combinar com elas.

Tunapa = Illapa = São Tiago. Um bom exemplo nos é dado por Roberto Lehnert Santander, que publicou três artigos (1988, 1993, 1995) na revista *América Indígena* relativos à presença de crenças de origem pré-colombiana na população atacamenha, em região que fez parte do império incaico. Malgrado as considerações extemporâneas sobre a origem das religiões ameríndias no medo causado pelos fenômenos naturais e a admissão não fundamentada de um totemismo, esse autor é convincente quando, em um dos seus artigos (1993), relaciona a antiga e principal divindade aimara, Tunapa, agregada pelos conquistadores incas como deidade ancilar a seu panteão com o nome de Illapa, ao atualmente cultuado São Tiago Maior. A correspondência se evidencia por intermédio de quatro detalhes míticos ou rituais: a) as explosões de dinamite que se fazem na véspera do dia de São Tiago, que é 25 de julho; b) as pedrinhas atiradas sobre aqueles que levantam os dois vasos com vinho e coca que serão despejados no fundo de uma gruta, no rito de limpeza dos canais; c) a crença no personagem "Rei Trovão", que, por ocasião das tempestades com relâmpagos, raios e trovoadas, fazia cair pedras do céu; e d) a invocação que se faz a São Tiago, durante a procissão da Virgem da Candelária, em 1º de fevereiro, aos campos de cultivo nas imediações da aldeia, para que ele dispare com sua funda pedras nas nuvens, fazendo cair a chuva. Ora, conforme as crenças incaicas, o trovão era o estalo da funda de Illapa, o relâmpago era o cintilar de suas roupas ao girar, e o raio era a pedra que projetava. A Via Láctea era um rio do qual tirava a água para a chuva. A chuva, guardada em um vaso que pertencia a sua irmã, era desencadeada por ele, quando o quebrava com um tiro de funda. As armas de fogo dos conquistadores espanhóis receberam o nome de Illapa, assim como o santo que invocavam no seu grito de guerra antes dos combates, ou seja, seu patrono, Santiago de Compostela. Por conseguinte, São Tiago, nos dias de hoje, faz as vezes do antigo Tunupa ou Illapa.

Taki Ongoy. Outro aspecto importante a considerar é o milenarismo. Há determinadas manifestações religiosas que estão intimamente vinculadas com reivindicações políticas e sociais, como é o caso dos movimentos messiânicos. A região andina, desde a conquista espanhola, foi cenário de vários deles. O primeiro, ou um dos primeiros, é conhecido como *Taki Ongoy*, que chegou a seu ápice em 1565, ou seja, trinta e três anos depois da queda do império incaico. Esse movimento se desenvolveu a partir das vizinhanças da atual Ayacucho, outrora chamada Huamanga, extendendo-se nas direções de Cusco, Arequipa, Chuquisaca, La Paz e Lima. Millones, autor de que estou tirando essas informações (1973a e 1973b), diz que esse movimento, que rechaçava tudo o que era típico dos espanhóis — roupas, cavalos, nomes, religião — pregava a unificação das "guacas" em torno de dois centros religiosos indígenas conhecidos e respeitados: Titicaca, no altiplano, e Pachacamac, na costa. Ao que parece, não rechaçava tudo, pois as duas mulheres que assessoravam seu líder, Juan Chocne, tinham-se atribuído os nomes de Santa Maria e Maria Madalena. A prédica de Chocne entremesclava elementos religiosos dos conquistadores e dos conquistados. Uma divindade que somente Chocne podia ver falava por sua boca e tinha o poder de deslocar-se pelos ares dentro de uma canastra. Com o fim de preparar-se para a volta das divindades antigas, os crentes dançavam

sem descanso até caírem em transe, renegando, entre tremores e espasmos, o catolicismo. Ao voltarem a si, declaravam estar possuídos por alguma de suas "guacas", a quais deixavam seus santuários habituais, ou seja, montanhas, nuvens ou fontes, usando daí em diante os corpos dos homens para se manifestarem. Cada novo profeta era transferido para um lugar sagrado, para cima de uma colina, por exemplo, onde, com o corpo pintado de vermelho, recebia as oferendas dos crentes. Aos novos adeptos, colocados ante a alternativa da volta aos tempos do Inca ou a transformação em animais, impunha fazer os jejuns tradicionais indígenas, iniciar uma resistência passiva ao clero católico, procurar os santuários destruídos pelos missionários e lhes oferecer os sacrifícios que lhes correspondiam.

A repressão ao movimento incluiu a retratação pública de Chocne e de suas duas assessoras, que foram confinadas em um convento. De Chocne se ignora o destino. Os curacas que apoiaram ou consentiram o movimento foram multados, tiveram de prestar serviços extraordinários às suas paróquias e receberam cinquenta chibatadas. Os índios comuns foram açoitados e tiveram suas cabeças raspadas, o que lhes causava muito pesar, por desfazer o corte e penteado distintivo de suas etnias.

O pregador do cerro de Mara-y-Piti. Outro movimento ocorreu cerca de trinta anos depois, em 1596, na então província de Yanahuara, área hoje incluída no departamento peruano de Apurímac. Aliás, Espinoza Soriano, no pequeno texto de onde estou tirando estas informações (1973), repara que, até meados do século XVII, ocorreu um movimento nativista a cada trinta anos. O líder do movimento, cujo nome não se guardou, tinha o corpo deformado, com pés e mãos tolhidos, mas em compensação com admirável domínio da palavra. Dizia-se lugar-tenente de uma divindade, afirmava que a epidemia de varíola e sarampo de 1539[sic]-1591 tinha sido castigo por terem os índios aceitado os missionários e a religião católica. Sua pregação, feita no cerro de Mara-y-Piti à noite, para burlar a vigilância dos espanhóis, por mais de uma vez chegou a reunir mais de dois mil adeptos. Alguns milagres lhe foram atribuídos, como produzir chuva ou fazer cessá-la e provocar tremor em um grande penhasco. O líder destruiu uma cruz no alto do cerro onde pregava e a substituiu pela imagem de pedra de uma divindade que havia escapado dos extirpadores de idolatrias.

A repressão ao movimento incluiu torturas dos adeptos para obter declarações sobre suas crenças. O líder, entretanto, conseguiu fugir antes de ouvir a sentença final.

Inkarri. Mais modernamente vigoram várias versões da crença em Inkarrí, presentes em diferentes pontos dos Andes, como a hacienda de Vicos, no Callejón de Huaylas, isto é, o vale do rio Santa, os lugares Quinoa e Puquio, no departamento de Ayacucho, o lugarejo de Q'ero, nos arredores de Cusco, abordadas por distintos autores reunidos na antologia organizada por Juan Ossio (1973). Essas versões variam desde aquelas em que os elementos das crenças autóctones andinas estão mais explícitos até as que combinam em um novo enredo crenças e santos cristãos, deixando aflorar de andino apenas a sucessão de idades cósmicas. De modo geral admitem que Inkarrí (contração de Inka Rey), poderoso personagem fundador de Cusco, que podia parar o curso do Sol, amarrando-o a uma grande montanha, foi aprisionado pelos espanhóis (pelo rei de Espanha, por um subalterno do rei, ou até por Jesus Cristo) e decapitado. Sua cabeça está em Cusco, ou em Lima ou na Espanha, e a partir dela seu corpo se recompõe, de modo que, quando Inkarrí ressurgir, em algo semelhante ao Juízo Final, estabelecerá uma nova ordem, ou inverterá a ordem hierárquica existente.

O Inkarrí também pode se opor a um outro herói denominado Qollarrí, reproduzindo o antigo antagonismo político entre os quêchuas de Cusco e os aimaras do lago Titicaca, ou ainda a polaridade entre a fertilidade agrícola dos vales cusquenhos e a aridez das terras mais altas do altiplano boliviano. O limite entre os departamentos peruanos de Cusco e Puno está no divisor que separa as águas que correm para Cusco daquelas que correm para o Titicaca. Nesse divisor existe um desfiladeiro, chamado La Raya, que foi o ponto de partida ou chegada de uma ou mais corridas entre os dois heróis, complicada por outros elementos, como a disputa para saber quem comia mais rapidamente uma quantidade de farinha, contra uma quantidade de favas, e ainda a sedução da filha um do outro. Qollarrí, tendo perdido, ficou com a parte mais árida, a do lado Titicaca. Em um lugarejo chamado San Pablo, na beira da estrada de ferro que liga o lago Titicaca a Cusco, realiza-se no dia 6 de janeiro uma corrida disputada a cavalo pelos três Reis Magos, que de certa maneira transfigura a competição entre Inkarrí e Qollarrí. A vitória de um dos Reis constitui prenúncio de boas colheitas ou um bom ano para a região de Cusco; a do outro Rei prediz bons ganhos monetários ou é favorável à bacia do Titicaca; mas a vitória do Rei Negro, que todos procuram impedir, pondo-lhe obstáculos no caminho ou atirando-lhe projetis, denuncia um mau ano para todos.

Adventistas. Outro aspecto a considerar é o crescimento das igrejas evangélicas e pentecostais. Um interessante trabalho de Juliana Ströbele-Gregor (1992) sobre a atuação dos adventistas do sétimo dia entre os indígenas da Bolívia, principalmente junto aos aimaras, começa, talvez como recurso retórico, como se fosse tomar um viés alarmista, do ponto de vista católico, diante da concorrência bem sucedida dos evangélicos, ou de esquerda, frente ao maciço apoio monetário norte-americano, o desinteresse dos missionários pelos problemas sociais, e até o suporte contra a insurgência política dos oprimidos (: 119-121). Mas logo muda de tom e passa a uma apreciação isenta da atuação dos missionários, desde tempos anteriores à revolução de 1952, tomando como referência sua pesquisa ao longo de um ano numa comunidade de adventistas em um bairro popular de La Paz, em que vivem quase exclusivamente imigrantes aimaras da mais baixa renda (: 122).

Os adventistas começaram seu trabalho na Bolívia em 1910, quando os camponeses indígenas viviam esmagados sob o peso da oligarquia rural, sujeitos ao trabalho servil; em um tempo em que os índios estavam proibidos de se deter nas principais ruas e praças de La Paz, não tinham direito de votar e os direitos de inviolabilidade da pessoa e da propriedade eram como que não se aplicassem a eles; pagavam elevados tributos e tinham de prestar serviços gratuitos (: 123 e 127). Diante da opressão e desprezo sob os quais viviam os índios, a doutrina e as atitudes dos missionários, apesar de conservadoras, não deixavam de operar como se fossem revolucionárias: tratamento respeitoso e igualitário, escolas de boa qualidade, que alcançavam o número de 300 no tempo da revolução de 1952, que instituiu o sistema escolar universal. Ainda hoje os adventistas ainda mantêm 80 escolas primárias e 11 secundárias (: 124). Os missionários também davam assistência de saúde, apoiavam o desenvolvimento de habilidades práticas e chegaram mesmo em certos casos a dar apoio contra ataques violentos dos latifundiários (: 126). Não é, pois, de admirar que os missionários tenham conseguido muitas conversões.

Apesar de a revolução de 1952 ter trazido a reforma agrária e a plenitude da cidadania para os grupos étnicos indígenas, mesmo assim a contribuição adventista continuou a ser atrativa, principalmente para aqueles camponeses que migram para cidade por serem seus lotes demasiado pequenos para sustentarem suas famílias. Na cidade, além de trabalho, têm de

encontrar contatos sociais sólidos e perspectiva para o futuro. Os padrões rurais tradicionais operam apenas de modo parcial na cidade. Aqueles que sentem a nova situação da cidade de maneira anômica podem encontrar nas comunidades evangélicas e fundamentalistas normas e valores que lhes permitem ordenar de novo suas vidas. Entre elas se incluem as adventistas, que dão à formação, que não inclui apenas a instrução escolar, um papel de destaque (: 127-128). Além disso, as formas de sociabilidade adventistas oferecem uma alternativa àqueles que, desejando aplicar sua poupança em instrumentos e material de trabalho para ascender socialmente, procuram escapar das festas relacionadas ao ciclo de vida, que reforçam o compadrio e que conduzem ao prestigioso mas oneroso cargo de organizador das mesmas (: 132-133).

Enfim, a pesquisadora examina uma série de preceitos, evitações, modos de agir do cotidiano adventista que atendem ao modo de vida urbano, moderno, ocidental.

Kharisiri = nakaq = pishtako. Nas etapas de pesquisa que Nathan Wachtel realizou na comunidade uru de Chipaya, a oeste do lago Poopó, na Bolívia, nas décadas de 1970 e 1980, teve a oportunidade de observar as mudanças por que passava sua vida religiosa.

Ao começar sua pesquisa, em 1973, a maior parte da comunidade mantinha sua religião indígena combinada com um catolicismo que lhes fora imposto nos tempos coloniais e até então se mantivera com parca atenção das autoridades eclesiásticas. Mas já atuavam entre eles três missões religiosas. Uma era a dos catequistas, que agiam no sentido de libertar seu catolicismo das crenças e práticas pagãs e idólatras. As outras duas eram a evangélica e a pentecostal. Cabia aos *alcaldes*, de uma e da outra metade, providenciar a lista dos *pasantes*, isto é, aqueles que patrocinariam as festas do ano seguinte, segundo os dias previstos no calendário, cada qual de um santo ou de um *mallku*. Era um encargo que exigia trabalho e muita despesa, entre outras oferecer os animais a serem sacrificados. Os adeptos das novas religiões, inclusive a dos catequistas, recusavam-se a participar. Talvez essa tenha sido uma das razões de Wachtel ser convidado a ser o *pasante* encarregado da festa do *mallku Kiliminti*. Ele aceitou e voltou à comunidade no ano seguinte, 1974, quando se desencumbiu do compromisso, deixando muito satisfeitos os pagano-católicos (Wachtel 1996: 43-66). Estes, porém, em 1982 estavam reduzidos a muito poucos: os catequistas passavam dos 50%; os evangélicos eram quase 25%; e os pentecostais cerca de 20%. Os tradicionalistas, portanto estavam por volta de 5%. Formavam um grupo de resistentes obstinados e como que refugiados em um certo espaço da comunidade, com seus costumes e ritos repudiados pelos demais (: 31-32). Em 1989 Wachtel encontra as relações entre as quatro religiões numa nova situação. Os catequistas haviam crescido para mais de 65%; os evangélicos tinham diminuído; os pentecostais não tinham crescido. No templo católico, as imagens tinham desaparecido, a da Virgem de Guadalupe, a de São Tiago e até a de Santa Ana, a padroeira de Chipaya (quem sabe se para evitar qualquer qualquer manifestação interpretável como idolatria). Havia apenas um simples crucifixo na parede do fundo, acima do altar. Para o avanço de um catolicismo mais de acordo com a doutrina eclesiástica certamente fora importante a presença de um sacerdote, um vigário, como morador permanente em Chipaya. Aliás, os pentecostais também passaram a contar com a dedicação integral de um pastor. A mudança principal, entretanto, fora o melhoramento das relações entre as pessoas dos diferentes credos, inclusive aquelas que prosseguiram com a antiga religião dos urus. Mesmo assim, os monumentos que lembravam os *mallkus* tinham sido demolidos. Com exceção das manifestações mais evidentes de idolatria, ficara estabelecido que membros de qualquer das quatro religiões podiam exercer os cargos de governo e

administrativos de Chipaya, no exercício dos quais ficavam liberados para rezar pela chegada da chuva, uma boa colheita, a saúde dos rebanhos. Os que continuavam a acreditar no poder dos *mallkus* podiam dirigir-se a eles com atos de foro íntimo e orações (: 131-145).

Esse período de boas relações fora precedido por outro mais agitado por causa de uma acusação grave contra um dos membros da comunidade, um acontecimento sobre o qual eles se mostravam extremamente reservados. Somente em 1989 Wachtel conseguiu que o acusado, Gregório, lhe contasse o que ocorreu. Tudo começou em 1978, na festa de Todos os Santos, que se realiza nos dias 1º e 2 de novembro, ou seja, Finados, cuja comemoração tradicional o pesquisador descreve em outra parte do livro (: 35-42). Um rapaz, por brincadeira ou má intenção, vangloriava-se de saber extrair sangue, tal como o *kharisiri*. Por isso foi preso e obrigado a falar sobre quem mais estava envolvido nisso. A pesar de dizer que era uma brincadeira, as ameaças o levaram a dizer o nome de outros dois rapazes que, talvez para fugir às ameaças, contaram que para isso havia uma maquininha, que tinham entregado ao patrão, Gregório. A partir daí este último foi preso, esmurrado, levou ponta-pés, foi pendurado de cabeça para baixo, continuando a apanhar para dizer onde estava a tal maquininha. E daí Gregório vai contando o seu sofrimento, a corrida de seu irmão e seu sogro ao quartel de Huachacalla para pedir socorro. Conta seu recolhimento a Oruro, onde ficou preso, enquanto sua família continuava a sofrer perseguição em Chipaya, cujos habitantes se apoderaram de todos os seus bens. Autoridades de Chipaya foram a Oruro prosseguir nas acusações. Médicos, advogados, universitários, irmãos catequistas, o bispo de Oruro, o defenderam, dizendo que não era possível tal acusação, pois *kharisiri* não existia. E o tribunal acabou por libertá-lo. Mas ele não conseguiu reaver seus bens e nem indenização pelos ferimentos. Seus dois filhos menorzinhos ficaram meio abobados com os maltratos sofridos, uma filha que acabara de nascer foi entregue a uma mulher que se ofereceu para criá-la (: 73-83).

A propósito desse acontecimento, Wachtel comenta a crença no *kharisiri*, *nakaq* ou *pishtako*, nos Andes (: 89-110). Diz que na literatura etnográfica o *kharisiri* tem o aspecto de um homem branco ou mestiço com tez rubicunda, olhar penetrante, cabelos desgrenhados, barba eriçada, com roupas comuns ou burel, um cinturão do qual pende um facão afiado e um laço de couro humano a tiracolo. Atira sobre sua vítima um pó de ossos humanos triturados, provocando-lhe um sono profundo. Então lhe extrai a gordura, usada na fabricação de sinos e de remédios. Mas em cada lugar e em cada época o *kharisiri* muda de figura e muda o destino da gordura extraída. O cronista Cristóbal de Molina relata o medo que se espalhou entre os índios dos Andes centrais em 1571 devido ao boato de que os espanhóis tinham vindo ao Peru em busca de gordura humana para fazer remédio contra certas doenças. Os frades belemitas, que fundaram um hospital em Cuzco em 1700, eram temidos pelos índios por acreditarem que tinham sido enviados pelo rei para extrair-lhes a gordura e enviá-la como remédio à Espanha. Tomados como *nakaq*, os frades eram recebidos a pedradas, tendo sido um deles assassinado. Nos anos 1980, o objetivo da gordura extraída se torna a fabricação de lubrificantes nos Estados Unidos para máquinas, carros, aviões e até computadores. Também se acredita que o *pishtako*, além da gordura, vende a carne para luxuosos restaurantes de Lima. Segundo uma versão, a carne é de criança de Ayacucho. Ainda aí, em 1987 espalhou-se notícia de que cinco mil estripadores agiam com licença especial do presidente da república em busca de gordura para pagar a dívida externa do Peru. Em 1988, nos bairros populares de Lima, espalha-se o boato de que gringos com metralhadoras invadiram uma escola para raptar crianças e arrancar seus olhos para vender no exterior. Na Bolívia, em 1982-83, o jipe vermelho do Instituto de Desenvolvimento Agrícola e Sanitário, instalado entre Sucre e Oruro, com participação de

técnicos europeus, causava terror entre os camponeses e as crianças não iam à escola com medo de serem raptadas. Enfim, o *kharisiri* se apresenta de diversas maneiras, de burel e facão, de jaleco e instrumentos cirúrgicos, farda e metralhadora. E sempre pertence ao mundo externo à comunidade: conquistadores e colonos espanhóis e seu rei, norte-americanos, técnicos europeus, governo do próprio país.

Mas em 1983, sob acusação de ser um *kharisiri*, um indígena foi executado e queimado em Orinoca, uma comunidade a oeste do lago Poopó, logo próxima de Chipaya, porém não indicada no mapa incluso no livro (: 26). Por ser convertido a uma seita evangélica, recusava-se a participar do sistema de cargos políticos e religiosos. Tinha comprado uma camionete para usar em seus negócios, um indício de enriquecimento que o tornava supeito de pacto com o diabo. Além disso, em sua casa descobriram-se dólares. Ou seja, apesar de índio, era um prolongamento do mundo exterior dentro da comunidade (: 108). Era uma situação semelhante à de Gregório, que cinco anos antes fora acusado em Chipaya e quase tivera o mesmo fim. Filho natural, foi deixado pela mãe quando ela se casou e criado pelo avô. Jovem, não tinha parentes a que recorrer. Casou-se, mas não suportando a exploração do sogro, ia trabalhar longe, fazendo migrações temporárias para o Chile, onde dedicou-se a atividades comerciais, o que lhe permitiu manter uma loja em casa e efetuar negócios percorrendo estradas. Exerceu cargos em Chipaya, mas não os tradicionais, e sim outros na administração da escola e do sindicato dos camponeses. Seria pois um representante da acelerada integração da comunidade à vida nacional. Sua estância era motivo de desavenças com seu meio-irmão e com seu cunhado. As dificuldades por que passavam suas filhas também o atingiam. Porém, mais sérias no que tange à acusação de que foi vítima, eram as relações comerciais que mantinha com um membro da comunidade de Challacota que caiu na suspeita de ser *kharisiri* no mesmo ano de 1978 e que teve seu avô massacrado nos anos 1950 sob a mesma acusação (: 115-127).

Migrações para as cidades

A revista *América Indígena*, do Instituto Indigenista Interamericano, dedicou os números 2/3 e 4, do volume 51, do ano de 1991, a artigos que examinam a migrações das populações indígenas andinas para as grandes cidades e a maneira como a elas se acomodam. Nessa coletânea, a cidade que recebe mais atenção é Lima (Matos Mar 1991a), da qual se examina uma nova área de expansão para o norte, Comas, promovida por imigrantes andinos (Matos Mar & Cheng Hurtado 1991, Matos Mar 1991b); também se abordam migrantes a ela chegados a partir de um setor andino específico, como o lago Titicaca (Matos Mar 1991c); toma-se uma comunidade de emigração, Huaylas, como ilustração de tendências mais gerais (Doughty 1991); ou então se comparam imigrantes provenientes de duas comunidades distintas com respeito à sua adaptação à metrópole (Mossbrucker 1991). Outra cidade com imigração expressiva é La Paz (Rivero Pinto & Encinas Cueto 1991), à qual os aimaras a ela chegados, ou nela incluídos por sua expansão espacial, dão uma nova face (Albó 1991) e tornam uma festa religiosa a marca da cidade (Albó & Preiswerk 1991). Também Quito é objeto de atenção (Villavicencio de Mencías 1991, Naranjo 1991) e comparada a Guayaquil (Carrasco 1991).

Há alguns tópicos recorrentes nestes trabalhos, como os preconceitos com que são recebidos os imigrantes, a sua procura por trabalho e a ocupação de um nicho econômico, o apoio que continuam recebendo de suas comunidades de origem e os recursos que para elas remetem, sua gradual conquista de reconhecimento, sem dizer da alteração da composição étnica da cidade a seu favor, uma vez que se tornam ou tendem a se tornar a maioria numérica.

Em Lima, um grande número de associações por comunidades de origem velam pelos interesses dos imigrantes indígenas na capital, assim como também servem de apoio a reivindicações daquelas comunidades. Em La Paz, rádios exclusivamente em língua aimara ou que operam nesta língua pela madrugada, bem como a festa anual do Senhor del Gran Poder, tiram da invisibilidade social os imigrantes indígenas. Talvez em Quito é que os imigrantes ainda se sintam pouco à vontade e nem considerem a migração como definitiva, alugando alojamentos, em vez de comprarem ou construírem casas na capital.

Pastores quêchuas na América do Norte

A partir de 1971 iniciou-se uma migração dirigida de pastores quêchuas dos Andes peruanos para os ranchos de ovelhas de propriedade de descendentes de irlandeses e escoceses de Utah e estados vizinhos. Eles iam substituir os pastores vascos que, devido às condições mais favoráveis da economia espanhola, já não sentiam estímulo para migrarem para os Estados Unidos.

A maneira de os pastores andinos tratarem os animais agradou tanto aos empresários que a Western Ranch Association chegou a criar um escritório em Lima para fazer a seleção de candidatos, não raro parentes indicados pelos pastores que já estavam na América do Norte. Somente se aceitavam pastores ou filhos de pastores do sexo masculino. Em 1990 o número desses pastores nos Estados Unidos chegava a cerca de três mil.

Cada pastor vivia sozinho com as ovelhas que lhe tinham sido confiadas, morando em um trailler, acompanhado de cães e um cavalo. No verão ficava nas partes mais altas do planalto, no inverno descia para os vales e na primavera, época em que as ovelhas parem, reunia-se com os demais no rancho da empresa. Era o tempo em que podia conviver com seus semelhantes. Dado o seu isolamento, não chegava a aprender inglês.

Recebia 600 dólares por mês. Como a alimentação e as roupas de trabalho eram fornecidas pela empresa e como estava à disposição do rebanho durante as 24 horas do dia, não tinha em que gastar, e o dinheiro era enviado quase que integralmente para a sua família no Peru.

A migração, entretanto, passou a decrescer, porque os ranchos começaram a decair devido à concorrência de produtores de lã de outros países. Os pastores que abandonavam os ranchos, e não dispunham de visto permanente, ou retornavam ao Peru, ou regularizavam sua situação de modo definitivo como imigrantes, ou passavam a viver como clandestinos nos Estados Unidos.

Mais detalhes no interessante artigo de Altamirano (1991).

Voltando a ser visíveis

O noroeste da Argentina e o norte do Chile contam com uma população indígena andina que não decorre apenas de migração recente a partir da Bolívia. Há também aqueles andinos que aí vivem desde tempos anteriores à conquista espanhola, não somente os deslocados com a expansão do império incaico, mas outros cuja presença remonta a tempos ainda mais remotos. Esse deve ser o caso dos atacameños, diaguitas, maimaras, omaguacas. Entretanto, as campanhas militares realizadas contra os índios dos Pampas para o sul e os do Chaco, com muitas mortes, prisioneiros, distribuição de mulheres e crianças pelas famílias “criollas”,

encaminhamento dos homens para trabalho em empresas agro-pecuárias, perdas ou drásticas reduções territoriais, foram seguidas de um grande silêncio sobre os habitantes originários dessas terras. Para esse silêncio contribuíram os próprios indígenas reprimidos, que procuravam esconder sua origem de modo a serem aceitos e encontrar trabalho, deixando de ensinar sua língua aos filhos para poupá-los. Embora os índios andinos da Argentina não tenham sido alvo direto dessas campanhas militares, foram afetados pelo mesmo espírito repressivo e motivo político-econômico que as animaram: a disponibilização de terras para imigrantes europeus.

Na última década do século XX se criaram na Argentina as condições legais para apoiar as aspirações dos distintos povos indígenas de tornar visível sua identidade étnica, organizar-se em comunidades rurais ou urbanas reconhecidas, fazer uso de seu patrimônio cultural e ostentá-lo, dignificar a memória de seus heróis, ter sua presença nos livros didáticos, frequentar escolas em pé de igualdade com os demais cidadãos. Fundamentam esse apoio a nova constituição argentina de 1994 e o Convênio 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), referente a “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, ratificado pela Argentina no ano 2000, conforme nos informam Silvia Hirsch e Axel Lazzari (2016: 18-19), no livro inicial da coleção que dirige, *Pueblos Indígenas en la Argentina*. Essa coleção apresenta, de modo acessível e com muitas ilustrações, as reivindicações e conquistas de diferentes grupos étnicos na Argentina no sentido de se tornarem visíveis e respeitados nos seus direitos, inclusive no que se refere à educação intercultural e bilíngue. De seus 18 volumes, quatro se referem a indígenas dos Andes Centrais: o volume 3 (Weinberg e González Romano, 2016), sobre os collas de Salta; o volume 6 (Karasik e Machaca, 2016), sobre os collas de Jujuy; o volume 15 (Albarracín *et alii*, 2016), no que tange à língua quêchua; e o volume 17, referente aos diaguitas, infelizmente não publicado. O Chile também ratificou o mesmo Convênio 169 em 2008 (Dirección General de Obras Públicas 2012: 9).

A leitura de um artigo de José Luis Grosso (1997) nos adverte que a invisibilidade sofrida pelos indígenas não é algo absoluto. “Los indios están todos muertos”, expressão que compõe o título do artigo, é muito ouvida na província argentina de Santiago del Estero. Por outro lado, o quêchua é um dos idiomas da área rural, que é bilíngue. Dois programas radiofônicos semanais de audiência rural e suburbana são dedicados a informações e temas de interesse para os que usam o quêchua, sendo que um deles chegou a ser falado nessa língua. Professores rurais aprendem o quêchua para se comunicarem de modo mais eficiente com os alunos. Mesmo no espanhol das cidades se ouvem expressões em quêchua. O uso do quêchua não decorre de um contato com migrantes recentes oriundos da Bolívia. Tem origem mais antiga, talvez seu uso tenha sido introduzido pela catequese missionária colonial. Ou remonte ao antigo império incaico, cujos fortes arruinados não estão muito longe. É um quêchua diferente do falado nas áreas mais próximas e mais parecido com o dialeto do sul do Peru, provavelmente trazido por por mitimaes chancas. Contém termos de raízes não-quêchuas que, junto com a toponímia, apontariam para uma língua anteriormente falada na região. Além disso, a tradicional festa de Santo Estêvão, realizada pelos santiagueños, mostra muitos elementos reconhecidamente indígenas. Em tempos passados, talvez no século XVIII, um raio destruiu e incendiou a capela em que estava a imagem de Santo Estêvão em Sumanao. A família que resgatou sua imagem levou-a para Maco. As imagens dos outros santos foram recolhidas nas casas daqueles que continuaram a viver no mesmo local. A festa é uma peregrinação que se faz de Maco a Sumanao em 26 de dezembro, dia de Santo Estêvão, com retorno no dia seguinte. Durante o percurso, 30 ou 40 *erkes*, instrumentos andinos de sopro compostos de uma cana de quatro metros com um chifre de boi numa das extremidades, produzem um fundo surdo e monocorde para a música de

guitarras, bumbos e violinos, “como lo hacian los indios”. As cores das túnicas fradescas dos pagadores de promessa e das fitas atadas nos pescoços e nos punhos dos demais são ditas “colores de los índios”. O percurso dos penitentes, que partem correndo de suas casas, ajoelhando-se diante das imagens expostas às portas das casas que as resgataram do incêndio, beijando-as e sendo aspergidos com água benta, é chamada “carrera de los indios”. O artigo de José Luis Grosso não tem como propósito de comentar o recente movimento para tornar os indígenas visíveis, mas sim buscar compreender a identidade santiagueña. Como explicar a expressão “los índios están todos muertos” ao lado do uso do quêchua e do reconhecimento de contribuições indígenas na festa de Santo Estêvão? O autor vai procurar na história argentina os elementos para dar conta dessa contradição. Na guerra da independência e nos conflitos internos que a seguiram por quase todo o século XIX tendo por meta a organização política argentina, ganhou proeminência o ideal de um estado etnicamente homogêneo. A ele está relacionada a frase “los indios están todos muertos”. Porém simultaneamente as províncias forjavam cada qual sua própria identidade. E no caso de Santiago del Estero, entre outros sinais diacríticos que o autor aponta, está o reconhecimento das contribuições indígenas.

Bibliografia

- ABERCROMBIE, Thomas. 1991. "To Be Indian., to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity". Em *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban e Joel Sherzer, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 95-130.
- ALBARRACÍN, Lelia Inés (“La lengua quíchua”), GANDULFO, Carolina; MIRANDA, Mabel; RODRÍGUES, Marta e SOTO, Olga (“El guaraní correntino”). 2016. *La Lengua Quíchua y el Guaraní Correntino*. 2016. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 15). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005246.pdf>
- ALBERTI, Giorgio & Enrique MAYER. 1974. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 13-33.
- ALBERTI, Giorgio & Enrique MAYER (orgs.). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ALBÓ, Javier. 1982. "Khitipxtansa? Qui sommes-nous? Identité locale, identité ethnique et identité de classe chez les aymaras d'aujourd'hui". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitaire d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 159-209.
- ALBÓ, Xavier. 1988. "Introducción". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 21-44.
- ALBÓ, Xavier. 1991. "Bolivia: La Paz/Chukiyawu: las dos caras de una ciudad". *América Indígena* 51 (4): 107-158.
- ALBÓ, Xavier (org.). 1988. *Raíces de América: el mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- ALBÓ, Xavier & Matías PREISWERK. 1991. "El Gran Poder: fiesta del aimara urbano". *América Indígena* 51 (2-3): 293-352.
- ALTAMIRANO, Teófilo. 1991. "Pastores quechuas en el oeste norteamericano". *América Indígena* 51 (2-3): 203-222.
- ALTAMIRANO, Teófilo & Lane HIRABAYASHI. 1991. "Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual". *América Indígena* 51 (4): 17-48.
- ANÔNIMO(S). 1975. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Tradução do quêchua e prólogo de José María Arguedas. 2ª edição, simplificada. México: Siglo Veintiuno.

- ARELLANO HOFFMANN, Carmen. 1994. "Los títulos de comunidades como fuentes para una reconstrucción histórica de límites de las antiguas etnias andinas: el ejemplo de Tarma en la sierra Central del Perú". *América Indígena* 54 (4): 99-132.
- ARGUEDAS, José María. 1976. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires: Arca/Calicanto.
- ARGUEDAS, José María. 1973. "Mitos quechuas post-hispánicos". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 377-391.
- ARGUEDAS, José María. 1977. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. 2ª edição. México: Siglo Veintiuno.
- ASTORF, Christine A. & Sissel JOHANNESSEN. 1993. "Pre-hispanic political change and the role of maize in the Central Andes of Peru". *American Anthropologist* 95 (1): 115-138.
- AUROI, Claude. 1982. "Les frustrations de la participation agraire au Pérou". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 91-134.
- BAER, Gerhard. 1994. "Cambio social y continuidad en la sierra del Perú". *América Indígena* 54 (4): 133-140.
- BAUER, Brian S. 1996. "Legitimization of the State in Inca myth and ritual". *American Anthropologist* 98 (2): 327-337.
- BOLTON, Ralph. 1974. Tawanku: vínculos intermaritales". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 153-170.
- BRIGGS, Lucy T. & Domingo LLANQUE CHANA. 1982. "L'humour dans le conte aymara". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 17-29.
- BURCHARD, Roderick E. 1974. "Coca y trueque de alimentos. Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 209-251.
- BUREN, Mary van. 1996. "Rethinking the vertical archipelago: Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes". *American Anthropologist* 98 (2): 338-351.
- BURGOS GUEVARA, Hugo. 1977. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. 2ª impressão. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BUSHNELL, G.H.S. 1969. *Peru*. Lisboa: Verbo.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo. 1988. "La lucha de un pueblo". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 495-534.
- CARRASCO, Hernán. 1991. "Indígenas serranos en Quito y Guayaquil: relaciones interétnicas y urbanización de migrantes". *América Indígena* 51 (4): 159-183.
- CARTER, William & Xavier ALBÓ. 1988. "La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 451-492.
- CASAVARDE, Juvenal. 1977. "El trueque en la economía pastoril". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 171-191.
- CASTRO LUĆIĆ, Milka & Miguel BAHAMONDES PARRAO. 1988. "Cambios en la tenencia de la tierra en Socoroma". *América Indígena* 48 (4): 669-694.
- CASTRO POZO, Hildebrando. 1963. "Social and economico-political evolution of the communities of central Perú". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 483-499.
- CERECEDA, Verónica. 1988. "Aproximaciones a una estética Aymara-andina: de la belleza al Tinku". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 283-361.

- CERVONE, Emma. 1998. "Festival time, long live the festival. Ethnic conflict and ritual in the Andes". *Anthropos* 93 (1/3): 101-113.
- CUSTRED, Glynn. 1974. "Llamereros y comercio interregional". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 252-289.
- CUSTRED, Glynn. 1977. "Las punas de los Andes Centrales". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 55-85.
- DANDLER, Jorge. 1969. *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine. 1994. "Texto y contexto: reluyendo las fuentes andinas a la luz de la pragmática y del discurso". *América Indígena* 54 (4): 155-188.
- DIRECCIÓN GENERAL DE OBRAS PÚBLICAS. 2012. *Guía de Antecedentes Territoriales y Culturales de los Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago.
http://transparencia.dgop.cl/OtrosAntecedentes/docs/Guia_asuntos_indigenas.pdf
- DOUGHTY, Paul. 1991. "Perú: ... y la vida continúa". *América Indígena* 51 (4): 49-79.
- DUVIOLS, Pierre. 1977. *La Destrucción de las Religiones Andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma – Instituto de Investigaciones Históricas
- EARLS, John. 1973. "La organización del poder en la mitología quechua". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 393-414.
- ESCOBAR, Gabriel (com a colaboração de Richard Schaedel e Oscar Núñez del Prado). 1967. *Organización social y cultural del sur del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. 1973. "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara — 1596". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 143-152.
- FERRERO, Onorio. 1973. "Significado e implicaciones universales de un mito peruano". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 415-438.
- FLORES OCHOA, Jorge A. & Yemira D. NÁJAR VIZCARRA. 1977. "Bibliografía sobre pastores, pastoreo, llamas y alpacas". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 273-285.
- FLORES OCHOA, Jorge A. 1977. "Pastoreo, tejido e intercambio". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 133-154.
- FLORES OCHOA, Jorge A. 1977. "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 211-237.
- FLORES OCHOA, Jorge A. (org.). 1977. *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FLORES OCHOA, Jorge A. 1977. "Pastores de alpacas de los Andes". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 15-52.
- FONSECA MARTEL, César. 1974. "Modalidades de la minka". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 86-109.
- GADE, Daniel W. 1977. "Llama, alpaca y vicuña: ficción y realidad". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 113-120.
- GALLEGOS, Luis. 1982. "Le Christ de Pacaipampa appartient-il aux indiens ou aux métis?" Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 211-218.

- GAREIS, I. "Religious specialists of the Central Andes at the time of the Incas and during Spanish colonial rule" [em alemão]. Resenha de K.F. Schobert em *Anthropos* 85 (1-3): 220- , 1990.
- GODENZZI, Juan Carlos. 1994. "Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso". *América Indígena* 54 (4): 189-208.
- GODOY, Ricardo A. 1986. "Sistemas agrícolas sectoriales en los Andes. Una visión general". *América Indígena* 46 (2): 363-377.
- GOINS, John Francis. 1967. *Huayculi: los indios quichua del valle de Cochabamba, Bolivia*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, Juan de la Cruz. 1977. Comunidades de pastoreo y reforma agraria en la sierra sur peruana". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 241-255.
- GRAFFAM, Gray. 1992. "Beyond State collapse: Rural History, raised fields, and pastoralism in the South Andes". *American Anthropologist* 94 (4): 882-904.
- GROSSO, José Luis. 1997. "Los indios están todos muertos: Negación, ocultamiento y representación de identidades étnicas en Santiago del Estero, noroeste argentino". *Anuário Antropológico/96*: 145-155. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- GROSSO, José Luis. 1999. *Indios Muertos, Negros Invisibles: La identidad "Santiagueña" en Argentina*. Tese de Doutorado em Antropologia. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- GUILLET, David. 1986. "Paleotecnologías hidráulicas en el altiplano peruano y su potencial económico". *América Indígena* 46 (2): 331-348.
- HARDMAN, Martha James. 1988. "JAQI ARU: la lengua humana". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 155-205.
- HARRIS, Olivia & Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE. 1988. "Pacha: en torno al pensamiento Aymara". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 217-281.
- HARTMANN, Roswith. 1994. "El papel de los mitimaes en el proceso de quechuización. El caso del Ecuador y la problemática de las fuentes". *América Indígena* 54 (4): 61-98.
- HEGGARTY, Paul . *Welcome to Quechua*.
<http://www.quechua.org.uk/>
- HEYDT-COCA, Magda von der. 1999. "When worlds collide: The incorporation of the Andean world into the emerging world-economy in the colonial period". *Dialectical Anthropology* 24: 1-43.
- HILDEBRANDT, Martha. 1992. "Mestizaje lingüístico en un vocabulario del siglo XVII". *América Indígena* 52 (1/2): 203-221.
- HIRSCH, Silvia e LAZZARI, Axel. 2016. *Pueblos Indígenas en la Argentina: Interculturalidad, Educación y Diferencias*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 1).
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005249.pdf>
- ISBELL, Billie Jean. 1974. "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyak: los que nos aman". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 110-152.
- ISBELL, Billie Jean. 1998. "Violence in Peru: Performances and dialogues". *American Anthropologist* 100 (2): 282-292.
- JACOB, Jean-Pierre. 1982. "Production de l'identité et pouvoir au Pérou". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 219-231.
- KARASIK, Gabriela A. e MACHACA, René. 2016. *Kollas de Jujuy. Un Pueblo, Muchos Pueblos*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 6).
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005428.pdf>

- KNAPP, Gregory. 1986. "Una perspectiva de la irrigación en los Andes del norte". *América Indígena* 46 (2): 347-355.
- KUBLER, George. 1952. *The indian caste of Peru, 1795-1940: a population study based upon tax records and census reports*. Washington, DC: Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology (Publication 14).
- KUBLER, George. 1963. "The Quechua in the colonial world". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 331-410.
- LA BARRE, Weston. 1963. "The Uru-Chipaya". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 575-585.
- LEHNERT SANTANDER, Roberto. 1988. "Vigencia del mito andino del zorro en las comunidades atacameñas". *América Indígena* 48 (4): 753-772.
- LEHNERT SANTANDER, Roberto. 1993. "El mito de Tunupa-Illapa en tierras atacameñas". *América Indígena* 53 (3): 153-163.
- LEHNERT SANTANDER, Roberto. 1995. "Agua y religiosidad en el sector atacameño". *América Indígena* 55 (3): 161-178.
- LEONARD, Olen E. 1966. *E, cambio económico y social en cuatro comunidades del altiplano de Bolivia*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- MACÊDO CARDOSO, Maria Lucia de. 1993. *Do Taypi ao Awqa: Dualismo, gênero e desenvolvimento nos Andes bolivianos*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia.
- MADRAZO, Guillermo B. 1991. "Tiempo y etnicidad en el noroeste argentino". *América Indígena* 51 (1): 193-216.
- MALENGREAU, Jacques. 1974. "Comuneros y 'empresarios' en el intercambio". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 171-205.
- MAMANI, Mauricio. 1988. "Agricultura a los 4.000 metros". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 75-129.
- MANNHEIM, Bruce & Krista van VLEET. 1998. "The dialogics of Southern Quechua narrative." *American Anthropologist*: 100 (2): 326-346.
- MASON, J. Alden. 1964. *As antigas civilizações do Peru*. Lisboa: Ulisseia.
- MATOS MAR, José. 1991a. "El nuevo rostro de la cultura urbana del Perú". *América Indígena* 51 (2-3): 11-34.
- MATOS MAR, José. 1991b. "La experiencia popular en Comas: 10 casos". *América Indígena* 51 (2-3): 75-105.
- MATOS MAR, José. 1991c. "Taquileños, quechuas del lago Titicaca, en Lima". *América Indígena* 51 (2-3): 107-166.
- MATOS MAR, José & Alberto CHENG HURTADO. 1991. "Comas: lo andino en la modernidad urbana". *América Indígena* (51 (2-3): 35-74.
- MAYER, Enrique & César Zamalloa. 1974. "Reciprocidad en las relaciones de producción". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 66-85.
- MAYER, Enrique. 1974. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 37-65.
- MEJÍA, José Manuel. 1977. "Pastoreo, reforma agraria y desarrollo rural". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 257-269.

- MÉTRAUX, Alfred. 1935. "Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas". *Journal de la Société des Américanistes* 27 (1): 111-128.
https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1936_num_28_1_1937
- MILLER, George R. 1977. "Sacrificio y beneficio de camálidos en el sur del Perú". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 193-210.
- MILLONES, Luis. 1973a. "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 83-94.
- MILLONES, Luis. 1973b. "Nuevos aspectos del Taki Ongoy". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 95-101.
- MISHKIN, Bernard. 1963. "The contemporary Quechua". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 411-470.
- MITCHELL, William. 1991. "Producción campesina y cultura regional". *América Indígena* 51 (4): 81-106.
- MOLINIÉ, Antoinette. 1997. "Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)". *L'Homme* 142: 7-32.
- MONTOYA, Rodrigo. "Identités ethniques et luttes agraires dans les Andes Péruviennes". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 267-300.
- MONTOYA, Rodrigo. 1995. "Los niños indígenas en el Perú: entre la exclusión histórica y la promesa de una ciudadanía étnica" *América Indígena* 55 (3): 67-103.
- MORE, Ernesto. 1982. "Indiens ou paysans?" Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitaire d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 235-239.
- MOSSBRUCKER, Harald. 1991. "El proceso de migración en el Perú: la revolución clandestina". *América Indígena* 51 (2-3): 167-201.
- MURRA, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURRA, John. "El Aymara libre de ayer". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 51-72.
- NARANJO, Marcelo F. 1991. "Convidados de Piedra: los indios en el proceso urbano de Quito". *América Indígena* 51 (2-3): 251-272.
- NECKER, Louis. 1982. "A propos de quelques thèses récentes sur l'indianité". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 241-266.
- NÚÑEZ DEL PRADO CASTRO, Oscar. 1993. "La escritura del quechua". *América Indígena* 53 (3): 97-116.
- OCHOA, Víctor. 1988. [Autor de vários boxes em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial].
- ORLOVE, Benjamín S. 1974. "Reciprocidad, desigualdad y dominación". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 290-321.
- ORLOVE, Benjamin S. 1982. "Tomar la bandera: punch et politique au sud du Pérou". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 135-155.

- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*. Lima: Retablo de Papel/Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- OSSIO, Juan M. 1973. "Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 153-213.
- OSSIO, Juan M. 1973. "Introducción: Ideología Mesiánica del Mundo Andino". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. xi-xlv.
- OSSIO, Juan M. 1992. *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE.
- OSSIO, Juan M. (org.). 1973. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- ŒOLC, Václav. 1969. *Los Aymaras de las islas del Titicaca*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- PALACIOS RÍOS, Félix. 1988. "Pastores de llamas y alpacas". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 133-150.
- PALACIOS RÍOS, Félix. 1977. "Pastizales de regadío para alpacas". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 155-170.
- PEASE, Franklin. 1973. "El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 439-458.
- PLATT, Tristan. 1982. "Le rôle de l'ayllu dans la reproduction du système marchand simple dans le nord de Potosí". Em *De l'empreinte à l'emprise: identités andines et logiques paysannes* (Gilbert Rist e outros, orgs.). Paris: Presses Universitaires de France, Genebra: Institut Universitarie d'Études du Développement (Cahiers de l'I.U.E.D.). pp. 31-89.
- PLATT, Tristan. 1988. "Pensamiento político Aymara". Em *Raíces de América: el mundo Aymara* (Xavier Albó, org.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 365-445.
- RIVERO PINTO, Wigberto & Ives ENCINAS CUETO. 1991. "La presencia aimara en la ciudad de La Paz, Chuquiawu Marka: entre la participación y la sobrevivencia". *América Indígena* 51 (2-3): 273-292.
- RÖSING, Ina. 1990. "El Ankari. Figura central y enigmática de los Callawayas (Andes bolivianos)". *Anthropos* 85 (1/3): 73-89.
- RÖSING, Ina. 1995. "Paraman Purina — Going for Rain. 'Mute Anthropology' versus 'Speaking Anthropology': Lessons from an Andean collective scarcity ritual in the Quechua-speaking Kallawayas and Aymara-speaking Altiplano region (Andes, Bolivia)". *Anthropos* 90 (1/3): 69-88.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. 1977. *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John Howland. 1963. "Inca culture at the time of the Spanish conquest". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 183-330.
- SALOMON, Frank. 1994. "La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada". *América Indígena* 54 (4): 229-261.
- SANTAMARÍA, Daniel J. 1992. "El campesinado indígena de Jujuy en el siglo XVII: Un estudio sobre las formas de integración étnica en situación colonial". *América Indígena* 52 (1/2): 223-250.
- SCHAEDEL, Richard P. 1986. "Paleohidrologías y política agraria en el Perú". *América Indígena* 46 (2): 319-329.
- SCOTT, Christopher d> 1974. "Asignación de recursos y formas de intercambio". Em *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti & Enrique Mayer, orgs.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 322-345.
- SIVIRICHI TAPIA, Atilio. 1979. *La revolución social de los Tupac Amaru*. Lima: Universo.

- SPALDING, Karen. 1974. *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- STERN, Steve J. 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.
- STRÖBELE-GREGOR, Juliana. 1992. "¿Un estrecho sendero para una vida mejor?: sobre las causas y consecuencias del éxito misionero que tienen las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas en Bolivia". *América Indígena* 52 (1/2): 119-151.
- STRÖBELE-GREGOR, Juliana. 1993. "Búsqueda de seguridad y de formas propias de afirmación de la identidad social aimara urbana". *América Indígena* 53 (3): 165-177.
- THOMAS, R. Brooke. 1977. "Adaptación humana y ecología de la puna". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 87-111.
- TSCHOPIK JR., Harry. 1968. *Magía en Chucuito: los Aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- TSCHOPIK JR., Harry. 1963. "The Aymara". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 501-573.
- TURINO, Thomas. 1991. "The State and Andean Musical Production in Peru". In *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban e Joel Sherzer, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 259-306.
- URTON, Gary. 1978. "Orientation in Quechua and Incaic astronomy". *Ethnology* 17 (2): 157-167.
- VALCÁRCEL, Luis E. 1963. "Indian markets and fairs in Perú". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 477-482.
- VALCÁRCEL, Luis E. 1963. "The Andean calendar". Em *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, org.). Vol. 2. 2ª impressão. Nova Iorque: Cooper Square Publishers. pp. 471-476.
- VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo & Carmen ESCALANTE GUTIERREZ. 1977. *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- VILLAVICENCIO DE MENCÍAS, Gladys. 1991. "Indígenas en Quito". *América Indígena* 51 (2-3): 223-250.
- VREELAND Jr., James M. 1986. "Una perspectiva antropológica de la paleotecnología en el desarrollo agrario del norte de Perú". *América Indígena* 46 (2): 275-318.
- WACHTEL, Nathan. 1973. "Rebeliones y milenarismo". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 103-142.
- WACHTEL, Nathan. 1973. "La visión de los vencidos: la conquista espanhola en el folklore indígena". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor. pp. 37-81.
- WACHTEL, Nathan. 1992. "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales". *L'Homme*, n° 122/124, pp. 39-52.
- WACHTEL, Nathan, 1996. *Deuses e Vampiros: De Volta a Chipaya*. São Paulo: Edusp.
- WEINBERG, Marina e GONZÁLES ROMANO, José. 2016. El Pueblo Kolla de Salta. Entre las Nubes y las Yungas. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 03). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005418.pdf>
- WING, Elizabeth S. 1977. "Caza y pastoreo tradicionales en los Andes peruanos". Em *Pastores de puna: uywamichiq punarunakuna* (Jorge A. Flores Ochoa, org.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 121-130.
- WOORTMANN, Klaas. 1973. *Comunidade e haciendas no Peru andino: contribuição a uma sociologia do campesinato latino-americano*. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia (Série Antropologia 5).
- ZUIDEMA, R. Tom. 1964. *The Ceque System o Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*. Ej Brill, Leiden: International Archives o Ethnography (Suplemento ao tomo I). Extratos dos capítulos V e VIII

publicados como: "Una interpretación alterna de la Historia Incaica". Em *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (Juan M. Ossio, org.). 2ª edição. [Lima]: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973. pp. 3-33.

ANDES CENTRAIS					
Nome tribal e sinônimos		Classif. lingüística	População	Data	Fonte
Quíchua Quêchua			408.395 EQ [a]	2001	INEC
			5.176.809 PU [b]	2017	INEI
			1.281.116 BV	2012	INE(bv)
			55.493 AG	2010	INDEC
			6.175 CL	2002	INE(cl)
Aimara		jáqui	548.292 PU [b]	2017	INEI
			1.191.352 BV	2012	INE(bv)
			48.501 CL	2002	INE(cl)
			20.822 AG	2010	INDEC
Jacáru			3.000 PU	1993	Mar: 228
Cáuqui					
Uru	Murato [c] Chipaya	puquina	143 BV	2012	INE(bv)
			786 BV	2012	
Maimará			1.899 AG	2010	INDEC
Omaguaca			6.873 AG	2010	INDEC
Colla			65.066 AG	2010	INDEC
			3.198 CL	2002	INE(cl)
Atacameño		cunsa	21.015 CL	2002	INE(cl)
			13.936 AG	2010	INDEC
Diaguita		cacan	67.410 AG	2010	INDEC
			3.000 CL [d]	2002	INE (cl)

Notas e abreviaturas do quadro

- [a]→ Não consegui localizar no site do INEC as populações de povos indígenas do Equador segundo o censo de 2010.
- [b]→ Os totais das populações quêchua e aimara no censo peruano de 2017 se baseiam na auto-identificação étnica e incluem apenas os indivíduos de 12 anos de idade para cima.
- [c]→ Murato parece o mesmo que morato, urus do lago Poopó. Do grupo iru-ito do rio Desaguadero nada é informado no censo boliviano de 2012.
- [d]→ O número de diaguitas conforme o censo de 2002 é apenas uma estimativa, pois o Chile os reconheceu somente em 2006 (Dirección General de Obras Públicas 2012: 36-37).
- AG→ Argentina.
- BV→ Bolívia.
- CL→ Chile.
- EQ→ Equador.
- INDEC→ Instituto Nacional de Estadística y Censos (Argentina). Os números referentes à Argentina foram tomados por intermédio de Silvia Hirsch e Axel Lazzari (2016: 27) e são do censo de 2010.
- INE(bv) → Instituto Nacional de Estadística. 2013. *Principales Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV 2012) – Estado Plurinacional de Bolívia*. p. 50.
<https://ibce.org.bo/images/publicaciones/Resultados-Censo-2012.pdf>
- INE(cl) → Instituto Nacional de Estadísticas. 2005. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile – Censo 2002*. Santiago. p. 12. Em
https://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf?sfvrsn=859843d2_4
- INEC→ Instituto Nacional de Estadística y Censos (Equador)
<https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- INEI → Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Perú: Resultados Definitivos de los Censos Nacionales 2017*. Lima, 2018. Tomo I, p. 51.
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/
- Mar→ MATOS MAR, José. 1993. "Población y grupos étnicos de América. 1994". *América Indígena* 53 (4): 155-234.
- PU→ Peru.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)