



**EL MATRIMONIO Y LA
AUTOCONSTRUCCION DE ALIANZAS EN
SARHUA (AYACUCHO, PERU)**

En: Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, Lima, 1977,
Tomo VI, N° 1-2.

John Earls e Irene Silverblatt



Obra suministrada por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)

EL MATRIMONIO Y LA AUTOCONSTRUCCION DE ALIANZAS EN SARHUA (Ayacucho, Perú)

JOHN EARLS E IRENE SILVERBLATT*

Resume: Cet article analyse le mariage rituel dans la communauté de Sarhua, dans la région du Rio Pampas (Ayacucho). Mettant l'accent sur les catégories sociales et rituelles impliquées dans la cérémonie, les auteurs constatent que le choix de ces catégories explique la structure fondamentale à travers laquelle les alliances sont créées. Cette structure sous-entend que les unités de base de l'échange matrimoniale, sont composées de deux groupes de sœurs. Ce cas va l'encontre du paradigme anthropologique qui prévaut, selon lequel les groupes impliqués dans ces échanges sont universellement composés de mâles unis par des liens de parenté.

Abstract: This article analyzes the marriage ritual in the community of Sarhua in the Rio Pampas area of Ayacucho. Focussing on the social and ritual categories involved in the ceremony, it is argued that the election of these categories, elucidates the fundamental structure through which alliances are created. This structure implies that the basic units of marriage exchange are composed of two groups of sisters. This case presents a counter-example to the prevailing anthropological paradigm that holds that these interchanging groups (wife-givers and wife-takers) are universally composed of genealogically related males.

Mientras abundan los estudios de diferentes aspectos de la cultura andina, por desgracia pocos tratan de la ceremonia matrimonial misma. En este trabajo nuestro fin es señalar algunos aspectos del rito conyugal tal como se practica en la comunidad de Sarhua¹, comparándolos con datos parecidos de otras comunidades de la misma región. El pueblo de Sarhua es la capital del Distrito de Sarhua, Provincia de Víctor Fajardo, Departamento de Ayacucho, Perú, y está ubicado en la confluencia de los ríos Pampas y Caracha (Earls 1971, 1973, 1975; Palomino, 1970, 1971).

No tenemos la intención de describir minuciosamente el desarrollo de la ceremonia, sino de enfocar aquellas dimensiones que más sirven para elucidar algunos principios generales de la organización sociorritual. Específicamente queremos enfocar la estructuración de los participantes en grupos compuestos en base a su relación con los novios. Como se notará, las categorías así compuestas no están conformes con el modelo analítico corriente en la antropología en el cual se generaliza la axiomática del intercambio de mujeres entre grupos de hombres.

En términos generales el matrimonio sarhuino no difiere tanto de lo que se practica en otros pueblos andinos en lo que toca a su modo de ejecución (Ambrosetti 1917; Catacora 1968; Isbell 1973; Núñez del Prado 1969; Stein 1961 entre otros autores). Después de asegurarse que no hay obstáculos del parentesco según las leyes que regulan el incesto y la exogamia, (véase Earls 1971; Isbell 1973; Webster 1972- Zuidema 1972) los padres del novio, llevando consigo trago, coca, y otros

* Department of Anthropology, University of Michigan Ann-Arbor, Michigan U.S.A. 48104.

* El orden de los nombres de los autores es alfabético. Los dos han contribuido igualmente al contenido de este estudio. Además queremos agradecer a la Dra. Antoinette Fioravanti por sus ayudas y críticas constructivas.

1 Esta investigación fue llevada a cabo y subvencionada por una beca del Colegio Rackham de la Universidad de Michigan, entre los meses de mayo y agosto de 1974. Estamos muy agradecidos por la oportunidad de emprender este estudio.

regalos, visitan a los de la novia para suplicarles que acuerden el matrimonio entre sus hijos. Logrando el acuerdo en principio, se van arreglando los asuntos referentes a la herencia de ambas partes y los detalles del matrimonio mismo. Igual que en tantos otros pueblos andinos, en este período preparativo es cuando se escogen a quienes van a suplicar para servir como padrinos de matrimonio. Aunque los jóvenes gocen de una amplia libertad sexual, en Sarhua no existe la difundida tradición andina llamada *sirvinakuy* o *watanakuy* (aproximadamente traducidos como "matrimonio de prueba"). Por lo contrario sucede que a veces el deseado matrimonio se lleva a cabo por los padres sin el prenocimiento de sus mismos hijos. Aún más, en ciertas condiciones especiales se le encierra al "novio" en un cuarto mientras se inventa un pretexto cualquiera para que la joven destinada venga al pueblo sin darse cuenta del truco hasta que se encuentre encerrada con su "novio"².

Ahora pasamos a la ceremonia matrimonial misma en Sarhua, haciendo hincapié en los grupos de participantes nombrados y en las obligaciones y el comportamiento de ellos hacia la pareja conyugal. Un tal grupo ya mencionado son los padrinos de matrimonio cuya responsabilidad es la de orientar a los novios en la ceremonia y asegurar que ellos se comporten de modo apropiado. De acuerdo con los principios andinos de paralelismo sexual (Isbell 1973; Silverblatt 1976; Webster 1972; Zuidema 1967; Zuidema and Quispe 1968), la línea de autoridad correspondiente aquí se manifiesta de modo que el padrino se responsabiliza por el novio y la madrina hace lo mismo con la novia. La estructura de estas relaciones paralelas entre los padrinos y ahijados de los dos sexos está expresada simbólicamente en el rito por medio de los arreglos especiales que realizan estos participantes. Este orden se expresa en la procesión desde la municipalidad o iglesia hasta la casa³ donde se va a celebrar la fiesta; el padrino camina a la derecha del nuevo marido y la madrina a la izquierda de la esposa. En el patio de la casa misma (generalmente la de los padres del novio) hay una mesa tendida debajo de un arco construido con ramas, donde se sientan los esposos con sus padrinos conservando dicho orden. Los demás concurrentes vienen en seguida a la casa y se acercan a la mesa.

En este momento varios otros grupos estructurales se revelan mediante distintos modos de comportamiento dirigidos a los esposos. Estos grupos consisten en las hermanas de la novia (*ÑAÑA*)⁴, las hermanas del novio (*PANI*), los hermanos del novio (*WAWQI*), y los parientes afines masculinos (*MASA*)⁵. Las categorías de participantes no se limitan a parientes verdaderos, sino que cualquier persona de "buena voluntad" puede ser elegida para uno u otro papel en la ceremonia. Mientras los novios y sus padrinos se sientan a la mesa, las cuatro categorías de parientes se diferencian por sus actividades en relación a los esposos. Las *ÑAÑA* presentan unas ollas en miniatura (*puyñu*) que contienen las semillas de diferentes variedades de maíz y habas para la primera siembra de la pareja. Las *PANI* traen unas ruelas de mano (*kallapa*) en miniatura armadas con lana en los colores brillantes de los ponchos típicos de Sarhua. Debemos fijarnos en que las dos clases de hermanas (*ÑAÑA* y *PANI*) presentan estos

2 Parece que una tradición de matrimonio por engaño sea antigua. Véase el mito de Collquiri y Capiyana en Huarochiri (Avila 1966:173-83). En la actualidad los sarhuinos practican esta costumbre menos que en años pasados, y ya no la consideran tan apropiada.

3 La ceremonia tradicional puede seguir tanto al matrimonio civil como al matrimonio católico. En Sarhua dicen que el matrimonio civil tiene más importancia.

4 Cuando los términos se refieren a las categorías representadas en la ceremonia están escritos en mayúsculas; al referirse al parentesco no más, están escritos en minúscula.

5 En el quechua del Cuzco, el término correspondiente es *qata*.

regalos tan simbólicos del trabajo a la novia; es pues a la mujer sarhuina a quien se le encarga las semillas para la siembra, y además quien hila la lana colorada para dichos ponchos. Los *WAWQI* revientan cohetes ruidosamente para animar así el festejo. Finalmente los *MASA* desempeñan el papel de payasos y sirven como ayudantes dispensando alcohol (*trago*) a los concurrentes. También todos traen alguna moneda que colocan en la mesa, mientras que muchos ayudan cocinando y sirviendo la comida.

Al acercarse a la mesa, la novia brinda dos veces una copita con cada persona. A su vez, la novia y el novio comparten una copita que los concurrentes le han ofrecido a ella; asimismo los novios comparten un solo plato de comida, cada uno con su propia cuchara. En lo que toca a estas costumbres, cabe señalar que mientras los novios beben y comen como una sola unidad, es la novia quien representa ésta en la ceremonia ya que ella recibe e invita a los demás.

Más tarde en el día, después de comer y beber, se empieza a bailar. Primero los novios bailan con sus padrinos solos, a lo que sigue un baile entre la novia y su "primera *PANI*" (la que le trajo su primera *kallapa* y quien es la parienta más cerca de ella). Al concluirse estos bailes iniciales, los novios se retiran de nuevo con sus padrinos a la mesa de donde no se les permite salir, mientras que se da comienzo a las danzas generales. La madre de la novia tiene un papel especial: tiene que asegurarse (o esforzarse) que todos los concurrentes bailen y disfruten mientras dure la fiesta. En caso que no haya una madre verdadera se escoge a una mujer para ese rol.

Al final del día los novios, sus padrinos, las *PANI* y otros festejantes se van a la habitación de los novios donde los encierran bajo candado. En el camino las *PANI* cantan unas canciones especiales de matrimonio. Luego, todos menos los novios encerrados siguen festejando durante la noche, primero en la casa de los padrinos y luego en la de la madre de la novia. Los padrinos y la madre reciben regalos de carne, de los padres del novio. El matrimonio puede seguir uno, dos, o tres días según los medios económicos de la gente.

Análisis

En la lengua quechua existen cuatro términos que se refieren a parientes consanguíneos de la misma generación:

1. ego con el "hermano" del mismo sexo
 - 1.1. hermanos (masculino) = *wawqi*
 - 1.2. hermanas (femeninas) = *ñaña*
2. ego con el "hermano" del sexo opuesto
 - 2.1. hermano habla = *pani*
 - 2.2. hermana habla = *turi*

De estos cuatro términos de parentesco, notamos que tres se emplean para referirse a las categorías de hermanos representados en el matrimonio; se nota que no hay una categoría de *turi* (hermano de un ego femenino). En lugar de *turi*, hemos hablado de una categoría *MASA*, término que suele referirse a parientes afines masculinos de la misma generación (marido de la hermana), lo cual se emplea también para designar a los afines correspondientes de la generación siguiente (marido de la hija). En el análisis que sigue se va a enfocar la aplicación de *MASA* a los parientes afines de la misma generación, y veremos que este término se sustituye por la categoría *turi* en el matrimonio descrito. Vamos a indagar lo que quiere decir esta terminología de categorías en lo que se refiere a la cuestión clásica de los grupos de "dadores de esposas" (*wife-givers*) y los grupos de "recibidores de esposas" (*wife-takers*).

Mientras hay un estrato subyacente de organización social andina que es común a todos los pueblos, hay características propias de cada uno de ellos, aún entre pueblos vecinos. En su tesis doctoral, Billie-Jean Isbell (1973) describe detalladamente las costumbres matrimoniales en la comunidad de Chuschi, ubicada al otro lado del río Pampas, a unos veintitún kilómetros de Sarhua. Su descripción del matrimonio forma solamente una parte de un cuadro más amplio de las estructuras sociales chuschinas. Una gran parte de estas estructuras son comunes a las dos comunidades. Vamos a señalar las diferencias y similitudes entre éstas en lo que respecta a la ceremonia del matrimonio con el fin de resaltar las relaciones operantes entre las categorías expresadas en el matrimonio.

En el matrimonio chuschino la palabra *pani* se refiere a una etapa del rito cuando las mujeres *PANI* (hermanas o primas hermanas del novio), los *WAWQI* (hermanos del ego masculino), los *MASA* y los padres del novio van a sacar a la novia de su casa. Son las *PANI* quienes la agarran con una sogá por la cintura mientras cantan en la calle llevándola a la casa del novio (Isbell 1973:118-119). La autora no menciona a ningún grupo de *NANA* en la ceremonia pero sí describe que la novia es vestida por varias personas con ropas especiales, y que la adornan con una corona de cintas y una moneda de oro en la frente (1973:118). Aunque no lo hemos descrito, son las *NANA* en Sarhua quienes adornan a la novia con la corona antes de la ceremonia. Puesto que en los dos pueblos esto pasa antes que lleguen las *PANI*, es razonable suponer que, en este aspecto por lo menos, quienes la visten en Chuschi corresponden funcionalmente a las *NANA* en Sarhua.

En Sarhua vimos que las *PANI* regalaron a la novia las ruelas (*kallapa*) y las *ÑANA* las ollitas con semillas (*puyñus*). En Chuschi estos objetos simbólicos también desempeñan un papel muy importante. Una *kallapa* con flores está puesta en una cesta en la mesa tendida, y dos *puyñus* están colocados en otras dos cestas. Los dos *puyñus* están llenos de pelos blancos de una anciana y de una cruz de *wailla ichu*, todo esto puesto por la madre de la novia con los *puyñus* (1973:123-5) se meten en las cestas unas semillas de maíz, traídas por las parientes femeninas de los dos lados uterinos de los novios. Vemos entonces que las mismas categorías de parientes femeninos se revelan ritualmente de modo semejante en los dos pueblos. Empero parece que el papel de las *PANI* está enfatizado en Chuschi a expensas del de las *NANA* cuya función sarhuina de traer los *puyñus* con las semillas está transferida a la madre y a las demás parientes femeninas uterinas.

La relación entre las categorías varoniles en los dos pueblos es más directa. En Chuschi los *WAWQI* traen flores en vez de cohetes, las cuales se colocan en las mismas cestas. En Chuschi tampoco hay una categoría expresada de *turi*, mientras que los *MASAS* son comunes a los dos. En el pueblo de Choque Huarcaya del distrito de Sarhua parece que las costumbres se asemejan más a aquellas de Chuschi que a las de Sarhua con respecto a los *WAWQI* (Catacora 1968: 71-72; Isbell 1973:119).

Casi todas las teorías antropológicas entienden el matrimonio como un rito de alianza entre dos grupos familiares. Queremos citar a Isbell aquí, pues, siguiendo la teoría de alianzas, ella hace resaltar unos aspectos interesantes de la estructura de alianza en Chuschi:

Los consanguíneos de la misma generación son los participantes activos en el pueblo, y no lo son los padres. No obstante, parece que la ceremonia de *Pani* subraya a un grupo de hermanas como las recibidoras de esposas por parte de sus hermanos más bien que un hermano de una mujer como el dador o receptor de la esposa tal como lo requiere el esquema de Levi-Strauss (1969), en el sentido de que ellos representan la unidad mínima de intercambio (1973:119) (traducción nuestra).

Los datos de Sarhua confirman aún más estas conclusiones. Además nosotros queremos proponer que las *ÑANA* son las dadoras de la esposa (y las *PANI* las receptoras). O sea que hay un intercambio entre dos grupos de hermanas. Diferiríamos entonces de Isbell quien dice que:

O, podríamos aseverar que las hermanas del novio, o sea su *panantin* son las que entregan el marido, y/o recibe la esposa; y que los hermanos de una mujer, o sea su *turintin* son los que dan la esposa y/o reciben el marido en esta sociedad andina tan preocupada por la simetría (1973:119) (Traducción nuestra).

En primer lugar debemos suponer que los grupos nombrados que participan en la ceremonia simbolizan las categorías parentales involucradas en las alianzas conformadas por el intercambio matrimonial. Ya hemos visto que son las *ÑANA* quienes preparan a la novia para su nuevo estatuto, a la vez que son las *PANI* quienes la reciben en Chuschi literalmente atada por una sogá, mientras que en Sarhua la llevan a su nueva casa cantando. Estas evidencias, juntas con el hecho de que el *turintin* (grupo de hermanos) no tiene expresión en las ceremonias, sugieren que el *ÑANANTIN* (grupo de hermanas) sería el candidato más lógico para identificar como el grupo de dadores de la mujer. En otros términos, estamos proponiendo que son dos grupos de mujeres los que están intercambiando la novia⁶.

A la luz de la discusión anterior, podemos explorar más profundamente la cuestión de la ausencia de una representación de la categoría de *turi* (*turintin*)⁷. Veremos que ésta se relaciona con el hecho correspondiente que mientras los *MASA* están representadas las *llumchuy*, quienes son las mujeres afines equivalentes a los *masa* (son las esposas de los hermanos), no están representadas.

Uno de los fundamentos del parentesco andino es el matrimonio simétrico (Earls 1971; Webster 1972; Zuidema 1969, 1972); o sea que rige el ideal de que dos familias intercambien hermanos y hermanas en matrimonio para cimentar alianzas duraderas e igualitarias entre ellas. Brevemente se puede señalar cómo tales cambios se desarrollan a través de las generaciones en la manera siguiente. En una forma simplificada, la estructura de alianza consiste en un mínimo absoluto de cuatro "linajes"; digamos A, B, C, D, de los cuales cada grupo de dos debe intercambiar esposos entre ellos a través del matrimonio cada segunda generación, mientras tendrán que casarse con una persona de una y otra de los dos linajes apropiados en las generaciones intermedias. O sea, si A y B intercambian esposos en una generación 1, A tendrá que casarse con C (o D) y B con D (o C) en la segunda generación antes que A y B puedan renovar su alianza en la tercera generación (cuando C y D se intercambiarán a la vez). Este sistema queda a la base de un sistema de parentesco que define al tataranieta y a la tataranieta de un antepasado común como la separación mínima para un matrimonio legítimo (un hombre se casa con la hija de la hija de la hija de la hija de los padres del padre del padre de su padre -véase Earls y Zuidema supra). A la vez, si existen suficientes hermanos y hermanas de la misma generación en dos de las familias intercambiantes, puede ocasionar una serie de matrimonios simétricos entre ellas. En el rito de *Perdonakuy*, que es la última etapa de la ceremonia conyugal en

6 Hay evidencias en las crónicas de que mujeres desempeñaban el papel de dadoras de otras mujeres en el matrimonio. Según Mortú (1946:181) era la *Coya* (reina) quien tenía la autoridad y responsabilidad para depositar a las mujeres del reino con los hombres apropiados en el estado del *tawantinsuyu*.

7 Aquí se debe señalar que Zuidema (1972) ha notado que en el parentesco incaico mientras se habla de *panantin* y *turintin*, solamente se ha institucionalizado *panantin* en *panaca*. No hay una institucionalización equivalente de *turintin* en *turaca*.

Chuschi, este ideal se hace explícito (Isbell 1973:128). En Sarhua esta simetría se reconoce como un ideal, y como se notará más adelante se la expresa también en la ceremonia.

De las cuatro categorías de la misma generación representadas en la ceremonia matrimonial en Sarhua, hemos visto que tres de ellas se designan con los nombres del parentesco para hermanos consanguíneos; mientras que la cuarta lleva el término *MASA* que se refiere estrictamente a los hombres afines. Sin embargo, conforme al espíritu del ideal de la simetría matrimonial, a menudo la gente dice que un tal *masa* es su "hermano por matrimonio". Ahora queremos mostrar un ejemplo de alianza simétrica entre dos *ayllus* (en su aceptación de familia consanguínea) para ver cómo interfunciona este conjunto de categorías.

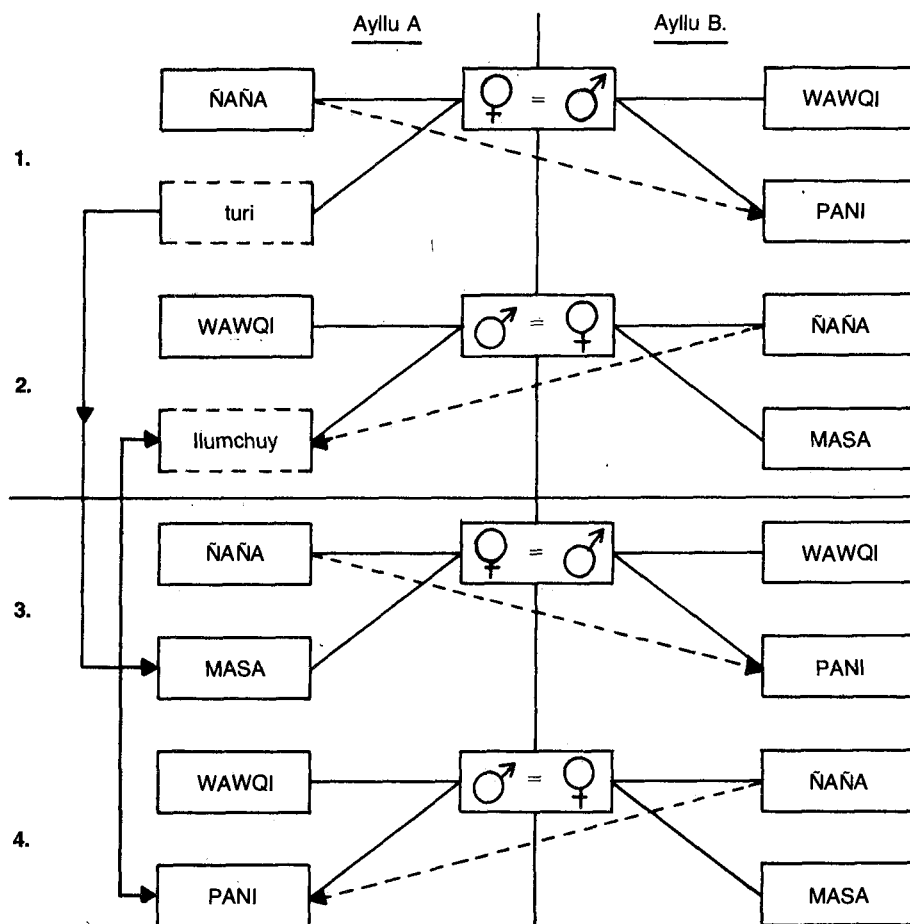
Tomemos el ejemplo del matrimonio restringido entre una mujer del *ayllu* A con un hombre del *ayllu* B; las hermanas A son las *ÑAÑA* mientras que las del hombre B son las *PANI*; los hermanos de él son los *WAWQI*. En un matrimonio subsecuente entre sus hermanos de la misma generación una mujer B se casa con un hombre A con el resultado de que las *ÑAÑA* del primer matrimonio llegan a ser las *PANI* en el segundo. Del mismo modo los *WAWQI* en el primero pasan a ser (del punto de vista del marido de la familia A) los *MASA*. Aunque en la vida ordinaria las esposas tienen hermanos *turi*, a la vez que la estructura de alianzas se reproduce, estos hermanos desempeñarán la categoría de los *WAWQI* del novio en el segundo. Ya hemos visto cómo los *WAWQI* en un matrimonio vienen a ser los *MASA*, en el siguiente. Si hay un tercer matrimonio entre una mujer A y un hombre B la categoría de los *MASA* representaría el mismo grupo de hermanos A, o sea los *turi* (si existiera tal categoría; véase el diagrama).

Dado el análisis arriba indicado de la simetría matrimonial, es claro que el empleo del término *MASA* implica una alianza preexistente entre las familias contrayentes, aún en el caso en que el matrimonio celebrado sea el primero. Es decir, los términos mismos para las categorías coñotan un dinamismo continuo y una autoconstrucción del sistema de alianzas subsecuentes. Así pues, cada matrimonio involucra las semillas de los matrimonios posteriores, a la vez que el mismo está constreñido por un sentido de preestructuración. De modo semejante las demás designaciones de los grupos de participantes facilitan el establecimiento de tales relaciones posteriores entre los miembros apropiados de los dos *ayllus* a través de la ceremonia. Hemos visto a un *WAWQI* de una familia contrayente tratando de interesar a una *ÑAÑA* soltera en un matrimonio futuro.

En un sentido paralelo, estas transformaciones *turi*-*WAWQI*-*MASA*, a través de los matrimonios muestran unas transformaciones correspondientes en las categorías femeninas. Las *PANI* en un primer matrimonio vendrán a ser las *llumchuy* si el hermano de la esposa se casara con la hermana de su marido. Pero en este caso es importante notar que las categorías representadas en el matrimonio son inversas a aquellas categorías del parentesco masculino; como señalamos antes, no se expresa una categoría de afines femeninos (*llumchuy*). Entonces sugerimos que tal como los *MASA* eclipsan a la categoría de *turi*, las *PANI* eclipsan a las *llumchuy*.

Pues bien, aunque en la vida cotidiana operan todas las categorías de parentesco que designan las diferentes formas de "hermandad", tanto los cuatro términos consanguíneos -*wawqi*, *ñaña*, *turi*, y *pani*- como los términos afines -*masa* y *llumchuy*-, solamente se escogen para expresar ritualmente cuatro de ellos para los papeles en el matrimonio. La selección particular de estos roles, en el contexto de la reproducción de la estructura de alianzas que hemos descrito, conlleva la implicación lógica de un sistema de intercambio matrimonial entre mujeres. Si hubiera solamente un intercambio de esposos entre grupos de hombres, se hallarían ritualizadas las categorías: *wawqi*, *ñaña*, y *llumchuy*. Asimismo, en Sarhua, un intercambio entre

un grupo de hombres con un grupo de mujeres, como Isbell interpreta el matrimonio Chuschino, institucionalizaría a los *wawqi*, *pani*, *turi*, y *masa*. (Además de estos casos, otras permutaciones combinatorias son posibles en la lógica del sistema pero no las vamos a mostrar acá).



El diagrama demuestra cómo un intercambio simétrico consecutivo (3. y 4.) entre dos ayllus (A y B) en una sola generación con la participación de las cuatro categorías de "hermandad" representadas de las seis clases de parentesco existentes, puede entenderse mediante la suposición de un intercambio semejante anterior (1. y 2.). Desde el punto de vista de ayllu A, el matrimonio 3. expresa el eclipse de los *turi* en 1 por los *MASA*; mientras que 4. expresa el eclipse de las *llumchuy* por las *PANI*. Las flechas punteadas indican las direcciones del intercambio en cada caso.

No es nuestra intención proponer que las conclusiones de este trabajo sobre el matrimonio en Sarhua puedan generalizarse a todos los pueblos andinos, ni siquiera a todos los pueblos ayacuchanos. Sin embargo, la mera identificación de un solo contraejemplo de una regla general de la teoría antropológica—esto es, que son grupos de hombres los que universalmente efectúan intercambios de mujeres mediante el matrimonio—pone en duda todo el armazón teórico derivado de ésta. Con este ejemplo andino esperamos haber demostrado que pueden existir otros principios estructurales en el parentesco, totalmente distintos a los que se han aceptado como primordiales en las sociedades humanas.

BIBLIOGRAFIA

- AMBROSETTI (J.), 1917. *Supersticiones y Leyendas*, Buenos aires.
- AVILA (F.), 1966. *Dioses y Hombres de Huarechiri*, Arguedas (J.M.), Trad., Lima.
- CATECERA (S.), 1968. *Organización Social de la Comunidad de San Ildefonso de Choque Huarcaya*, Tesis de Bachiller, Universidad de Huamanga, Ayacucho.
- EARLS (J.), 1971. The Structure of Modern Andean Social Categories, *Journal of the Steward Anthropological Society*, Vol. 3, Nº. 1, Champaign.
- EARLS (J.), 1973. La Organización del Poder en la Mitología Quechua, en *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, Ossio (J.), comp. Lima.
- EARLS (J.), 1975. Ecoregulation and World Order in Two Andean Cultures, Mimeo.
- ISELL (B.J.), 1973. *Andean Structures and Activities: Towards a Study of Transformations of Traditional Concepts in a Central Highland Peasant Community*. Ph. D. Thesis, University of Illinois.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1969. *The Elementary Structures of Kinship*, Boston.
- MERÑA (M.), 1946. *Historia del Origen y Geneología Real de los Incas*, Constantino Bayle, ed., Madrid.
- NUÑEZ DEL PRADO (O.), 1969. El Hombre y la Familia, su Matrimonio y Organización Político-social en Q'ere, *Allpanchis Phuturinga*, Vol. 1:5-27.
- PALOMINO (S.), 1970. *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua*, Tesis de Bachiller, Universidad de Huamanga, Ayacucho.
- PALOMINO (S.), 1971. Duality in the Socio-cultural Organization of Several Andean Populations, *Folk*, Vol. 13:65-88, Copenhagen.
- SILVERBLATT (I.), 1976. La Organización Femenina en el Tawantinsuyu, *Revista del Museo Nacional*, Vol XLII (en prensa), Lima.
- STEIN (W.), 1961. *Hualcán: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca.
- WEBSTER (S.), 1972. *The Social Organization of a Native Andean Community*, Ph. D. Thesis, University of Washington.
- ZUIDEMA (R.), 1967. *Descendencia Paralela en una Familia Indígena Noble del Cuzco*, *Fénix* Vol. 17:39-62, Lima.
- ZUIDEMA (R.), 1969. Hierarchy in Symmetric Alliance Systems, *Bijdragen*, Vol. 125:134-9, The Hague.
- ZUIDEMA (R.), 1972. The Inca Kinship System, Trabajo presentado al Simposio sobre Andean Kinship and Marriage, 71 American Anthropological Association Meetings, Toronto.
- ZUIDEMA (R.) y QUISPE (U.), 1968. A visit to God, *Bijdragen*, Vol. 124:22-39, The Hague.