YUYAY TAQE

LOS INCAS EN SU TIEMPO Y EN EL NUESTRO

Ponencias del Simposio Yuyay Taqe (Cusco, julio de 2017)

Roberto Ojeda Escalante
Alejandro Herrera Villagra
(Compiladores)

Universidad Andina del Cusco
Universidad Paradigmática
Acreditada Internacionalmente
Licenciada por SUNEDU

Vicerrectorado de Investigación

YUYAY TAQE

Los incas en su tiempo y en el nuestro

YUYAY TAQE
Los incas en su tiempo y en el nuestro
Ponencias del Simposio Yuyay Taqe (Cusco, julio de 2017)

© Roberto Ojeda Escalante y Alejandro Herrera Villagra (Compiladores)

© Editado por:
Universidad Andina del Cusco
Urbanización Larapa Grande A-5, San Jerónimo, Cusco-Perú
Central telefónica: +51 (084) 605000
www.uandina.edu.pe

© Director de Biblioteca y Editorial Universitaria de la UAC
Dr. Guido Américo Torres Castillo

© Coordinadora de Editorial Universitaria de la UAC
Mgt. María Liliana Peña Farfán

Arte de carátula y separadores: Edwin Chávez Farfán
Diseño y diagramación: Roberto Ojeda Escalante
Corrección de estilo: Rubén Pilares Villa
Cuidado de edición: Alejandro Herrera Villagra

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº2019-11503
ISBN 978-612-4392-21-4
Primera edición: agosto de 2019
Se terminó de imprimir en setiembre de 2019 en:
Universidad Andina del Cusco
Urbanización Larapa Grande A-5, San Jerónimo, Cusco-Perú
Central telefónica: +51 (084) 605000
www.uandina.edu.pe
Tiraje: 500 ejemplares

Las opiniones vertidas en los presentes trabajos son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación por cualquier medio o procedimiento sin para ello contar con la autorización previa, expresa y por escrito del editor.

YUYAY TAQE

LOS INCAS EN SU TIEMPO Y EN EL NUESTRO

Ponencias del Simposio Yuyay Taqe (Cusco, julio de 2017)

Roberto Ojeda Escalante
Alejandro Herrera Villagra
(Compiladores)

Universidad Andina del Cusco
Universidad Paradigmática
Acreditada Internacionalmente
Licenciada por SUNEDU

Vicerrectorado de Investigación

Contenido

Presentación
Dr. Emeterio Mendoza Bolívar
Rector de la Universidad Andina del Cusco 9

Introducción 11

Qollana (Primera Parte): El Inca **23**

La tradición imperial incaica en el siglo XVI
Jan Szemiński 25

La divinidad del Inca según Guaman Poma de Ayala
Juan Ossio Acuña 55

Titu Cusi Yupanqui: Diálogo, comunicación y traducción en la redacción de epístolas entre la Mascapaicha quechua y la Corona española. Vilcabamba, 1560-1570. Revisitado
Alejandro Herrera Villagra 69

La construcción de lo inca en el Diccionario Quechua de Jorge A. Lira
Carlos Zegarra Moretti 119

Payan (Segunda Parte): La Civilización Inca **153**

Desarrollo del Estado Inka a través de la iconografía de su cerámica
Iván Ccallo Mamani 155

El viaje de las piedras cansadas. Una interpretación acerca del por qué lloraron sangre
Jesús Washington Rozas Álvarez 177

Qolqa, qachay y qoqaw: Conservación de productos vegetales como aporte a la soberanía alimentaria
Roberto Ojeda Escalante, Claudia Palomino Valdivia 201

Saphi, raíces del olvido: Destrucción de la memoria e historia cusqueña
Anael Pilares Valdivia 227

Kayau (tercera Parte): Los Súbditos del Inca **249**

La guerra andina y sus rituales. La red sacrificial inca como catastro del imperio
Antoinette Molinié 251

Las poblaciones étnicas de Cocharcas: Chancas, incas y mitimaes en el temprano establecimiento del sistema colonial, 1570-1614
Ángela María Concha, Edgar Villafuerte Acuña 283

El ñak'aq: Memoria e identidad en torno a un mito asociado a los incas de Vilcabamba y a la presencia bethlemita en la región
Juan Cincunegui de la Vega 321

Nos quieren sacar la grasa: Análisis de la reaparición del nak'aq y las Empresas Transnacionales
Hanny G. Fernández Coronel 369

Addenda
Wanakawri. Educación patrimonial del buen vivir. Experiencia educativa
Jaime Aráoz Chacón 393

Datos de los autores 399

Presentación

En la ciudad del Cusco la historia está presente en cada calle, en cada paisaje, incluso en cada pensamiento de los que saben admirar y entender nuestro espacio físico; se trata de una historia con muchísimas narraciones qué contar. No por nada es denominada Capital Histórica del Perú, además de ostentar otros varios títulos ofrecidos por la UNESCO. Hoy en día miles de visitantes recorren la ciudad y la región para encontrarse con los testimonios visibles de un pasado que despierta una genuina admiración mundial: el tiempo de los incas (siglos XII-XVI), unos 400 años de historia, al decir del Inca Garcilaso de la Vega.

Aunque existen muchas investigaciones sobre la historia inca, pocas veces se han reunido esos conocimientos en un volumen como el que presentamos a continuación. El libro "Yuyay Taqe, los incas en su tiempo y en el nuestro", es producto de un trabajo paciente y cuidadoso, encabezado por un notable grupo de investigadores cusqueños que logra reunir a especialistas nacionales y extranjeros de reconocido prestigio, procedentes de distintas disciplinas de las Ciencias Sociales; entre ellos, junto a los más experimentados, encontramos a jóvenes investigadores locales, con prometedores trabajos bien sustentados y elaborados. No cabe duda de que existe una generación de recambio, de investigadores serios y dedicados en nuestra tierra. El mérito mayor de este libro es su contribución al conocimiento de nuestra historia, acercándonos a los aportes más recientes de investigadores de nuestro pasado incaico.

El libro no se queda sólo en el estudio del pasado remoto, además nos ayuda a conocer la herencia cultural del legado incaico que hasta hoy se siente en el aire, por ello el título de esta obra hace referencia a ese diálogo entre pasado y presente. En este sentido, el libro memoria que el lector tiene en sus

manos, también encara el período colonial español y el periodo republicano peruano moderno, logrando un gran paneo que encaja bien en el enfoque de la gran historia o de la historia de larga duración. Hay muchos aprendizajes que aguardan al lector, sólo basta una mente abierta para captar en su enorme envergadura la armónica interconexión entre cada uno de los 13 artículos que constituyen el corpus del trabajo.

La Universidad Andina del Cusco se complace en editar este libro que, más allá de dirigirse a un público especializado, servirá a todos los interesados que deseen conocer más sobre nuestro pasado inca y su influencia hasta el presente. Siendo la historia tan importante en el Cusco, y particularmente el Periodo Inca, nuestra Universidad no podía dejar pasar la oportunidad de publicar este trabajo apenas llegó a nuestras manos. Nos satisface realmente contribuir con la difusión de este conjunto de investigaciones científicas.

El Cusco desde hoy tiene a su disposición un libro de referencia histórica y cultural inmediata para observar el pasado nuestro desde una privilegiada ventana interdisciplinaria, moderna, actualizada y escrita en un lenguaje asequible a todos cuantos quieran asomarse a los siglos épicos y fecundos del pasado cusqueño, un pasado remoto que en cada aspecto de nuestras vidas sigue vivo y del cual tenemos, indudablemente, tanto que aprender.

Dr. Emeterio Mendoza Bolívar
Rector de la Universidad Andina del Cusco

Introducción

La expresión quechua Yuyay Taqe significa "almacén de la memoria", usamos esa denominación porque los saberes y conocimientos aquí transcritos son ofrecidos como un verdadero *Taqe*, granero o almacén en el que colectamos todos los recuerdos, evocaciones y memorias de nuestro pasado, lo que en quechua puede decirse: *Yuyay*. Pues así como los productos almacenados en un granero sirven para *alimentarnos*, usamos esta analogía para expresar que comprender nuestra historia y cultura nos nutre y fortalece. El Patrimonio Histórico y Cultural del Cusco es un rico tesoro que debemos de proteger con amor y esmero. Es un capital cultural, dicho de acuerdo al concepto moderno. Este es un aspecto de una filosofía de la historia que nos inspiró para desarrollar el Proyecto Yuyay Taqe.

Este libro es el producto concreto del Simposio Regional e Internacional "Yuyay Taqe. Los incas en su tiempo y en el nuestro", realizado los días 10, 11, 12 y 13 de julio de 2017, co-organizado por la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco (DDC-Cusco), el Centro Bartolomé de Las Casas (CBC), la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y el Colectivo de Estudios Andinos Yuyay Taqe (CEAYT). En esta compilación de trabajos científicos hemos querido expresar como principal valor epistemológico que el aporte de cada uno de los autores es original y que cada uno de ellos tuvo la total libertad de comunicarnos sus avances en las materias de sus respectivas especialidades, por lo que este libro en primer término es un producto de la diversidad de opiniones, perspectivas y enfoques. No creemos en la hegemonía, ni en el autoritarismo académico, y menos en la soberbia del saber del *Homo academicus* (Bordieu, 2012). El libro apuesta por la heterodoxia, la educación de calidad y el libre pensamiento.

El proyecto Yuyay Taqe

Desde un inicio, el Proyecto Yuyay Taqe se propuso realizar un trabajo colectivo interdisciplinario, de reflexión sobre nuestro pasado; nació en la ciudad del Cusco y propuso congregar a distintos investigadores de varios países que por años estudian nuestra historia y cultura. En el Simposio, primera fase del proyecto, nos concentramos específicamente en la temática inca, por ser el elemento más importante de la historia humana en el área del Cusco. Ello no representa ni un sesgo regionalista o un gesto chauvinista, sino que se buscó abordar la temática con perspectivas horizontales e inclusivas, lo que significaba que todos los que se sintieran interesados podrían aportar desde sus respectivas disciplinas en igualdad de condiciones. Y así ocurrió en efecto.

El proyecto fue elaborado por un grupo de investigadores locales que participaron en el Colectivo por el Bicentenario de la Revolución de Cusco, editando el libro *El Cusco insurrecto. La revolución de 1814, doscientos años después* (noviembre, 2016), con el apoyo de la Dirección Desconcentrada de Cultura (DDC-Cusco). A raíz de aquella exitosa iniciativa, vimos la necesidad de ampliar las temáticas a trabajar avocándonos a un conjunto de temas de mayor y más amplio espectro: la historia y cultura inca en la perspectiva de la larga duración (Braudel, 1984), lo que suponía un examen más completo de la temática inca, ya que -creemos- urgía un esfuerzo editorial de nuestro tiempo que aprovechase la abundante acumulación de evidencias, estudios e hipótesis de trabajo, con una perspectiva definitivamente multidisciplinaria. El evento logró reunir a un destacado grupo de investigadores locales, nacionales y extranjeros, los que durante cada una de las cuatro jornadas abordaron diversos aspectos de la sociedad y cultura inca, y sus repercusiones en el presente, revisando viejas teorías y proponiendo nuevas, y empleando un nutrido y novedoso *pool* de técnicas y métodos de investigación. El Simposio fue concurrido por unas 800 visitas por día, lo que indica a las claras el nivel de impacto generado. El grupo coordinador del evento estuvo conformado por Roberto Ojeda Escalante (historiador), Alejandro Herrera Villagra (antropólogo e historiador) y Edwin Chávez Farfán (artista). Posteriormente, se unieron los historiadores Anael Pilares Valdivia (CBC) y Marco Curatola Petrocchi (PUCP), y de la DDC-Cusco Fernando Bolívar Mendoza (antropólogo). El proyecto se propuso dos bloques de acción: 1) la realización de un simposio de carácter regional e internacional y 2) la publicación de un libro de autoría colectiva. Hoy vemos los dos objetivos cumplidos con el favor de los tiempos, con el apoyo decidido de la Universidad Andina del Cusco (UAC) quien ha financiado la impresión de esta obra, y gracias esencialmente al tra-

bajo colectivo. El Simposio Regional e Internacional "Yuyay Taqe - Los incas en su tiempo y en el nuestro" será recordado por la democracia horizontal que inspiró cada uno de los actos del evento, por el prestigio y la distinción de sus participantes sobre todo, gracias a lo cual todos pudieron expresar sus teorías e hipótesis con total libertad académica, siempre en el marco de la investigación seria, objetiva y coherente.

Durante cuatro tardes inolvidables que duró el simposio compartimos los últimos avances en Arqueología, Historia, Antropología, Lingüística, Economía, y otras disciplinas asociadas, revisando el trabajo de nuestros antecesores y actualizando el estado del arte sobre el estudio de la sociedad y cultura incaica desde una perspectiva tanto regional, nacional e internacional. Todos los invitados que vinieron de diferentes partes del mundo fueron recibidos con aprecio y respeto, conversaron con los asistentes e intercambiaron preguntas y respuestas a veces no exentas de polémica, y dimos el ejemplo en relación al multiculturalismo en el Cusco. En este sentido, creemos haber aportado un poco más a la coexistencia pacífica, intercultural y constructiva entre personas de diferentes partes del mundo.

El certamen fue desarrollado para aportar a la educación de nuestra población. La juventud fue sobre todo quien más disfrutó y se benefició de este evento. Eso nos llena de alegría y satisfacción. La evaluación verdadera deberá llegar de los lectores de la presente obra. Tenemos optimismo en que nuestro esfuerzo será bien recibido. Desde luego la investigación científica continúa su desarrollo y estamos ciertos de que este conjunto de artículos serán un aliciente para las nuevas generaciones de investigadores que se están formando en nuestras universidades y también para los niños y jóvenes que podrán encontrar su vocación en las tareas científicas del futuro. Esperamos cumplir con las expectativas de todos cuantos acudieron a la cita.

El contexto de la investigación sobre lo inca en el Cusco

Hasta ahora los principales estudios vienen de investigadores foráneos (J. H. Rowe, R. T. Zuidema, B. S. Bauer, por ejemplo), mientras que en el Cusco hay pocos investigadores que se hayan especializado en estas épocas, por lo que se han generalizado versiones repetitivas de nuestra historia. Incluso en la arqueología pocos son los trabajos que han logrado innovar en el conocimiento material e inmaterial del pasado, salvo los avances en materias relacionadas a la presencia Wari en la región selvática del Cusco fruto del trabajo del arqueólogo Javier Fonseca Santa Cruz (2011). Muchas veces la arqueología ha preferido ponerse al servicio del influyente mercado turístico.

Es una crítica delicada pero necesaria de expresar. Este libro intenta abandonar esas prácticas acientíficas y explorar en cambio nuestra historia cultural desde adentro, con rigurosidad teórica y metodológica, recibiendo aporte de investigadores de otras partes del mundo, motivando a que los investigadores locales aborden el periodo incaico, y ampliando las dimensiones del bagaje cultural e histórico local, es decir, de nuestro capital intelectual. Debemos avanzar sobre el conocimiento de nosotros mismos. Deseamos ser catalizadores del futuro. No olvidamos que durante el siglo XX hubo varias generaciones de estudiosos que protagonizaron buenos tiempos para la educación, la ciencia y la historia, ejemplo de ello son Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), Efraín Morote Best (1921-1989), Manuel Chávez Ballón (1919-2000), Luis Barreda Murillo (1928-2009), Alfredo Valencia Zegarra (1940-2009), entre otros. Nuestra generación debe también hacer un esfuerzo para continuar esta tradición cusqueñista que haga su propio aporte al presente y el futuro de la ciudad y de sus hijos.

Por ello se ha querido avanzar hacia un concepto de cultura e historia específicamente andino, lo que debe implicar la estimulación del estudio de los sistemas de pensamiento tradicionales de los Andes, tanto en el pasado como en el presente. Asimismo, pretendemos utilizar los distintos avances en Ciencias Sociales orientándolos de acuerdo a la forma en que se relataba, se relata y se relatará la historia en los Andes, considerando la identidad, la memoria y la tradición andina. No eludimos en este empeño la discusión entre la modernidad y la tradición que Henrique Urbano (1993) dejó trazada, considerando la relevante discusión iniciada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983), que se incrementó con la conmemoración de los 500 años de la invasión colombina de nuestros pueblos (1992), y que actualmente sigue estando en la agenda de nuestros países en América Latina. Con todo, los avances del último tiempo nos parecen todavía insuficientes, pues como región aparecemos rezagados en la investigación científica. Por lo tanto, se propuso centrarnos fundamentalmente en el estudio del pensamiento mítico andino a través de la semiótica, lingüística, etnografía, filología, etc., incorporando elementos visuales y rituales como fuentes históricas válidas que exigen estudiarse con perspectiva étnica y local, con trabajo de campo sistemático, conocimiento de las lenguas indígenas y vínculo orgánico con la realidad social contemporánea.

Entre los muchos estudios sobre los incas existe una diversidad de enfoques que se discuten entre sí constantemente, difunden sus nuevos avances y dejan abiertas emergentes problemáticas que aparecen asociadas, sin solución aparente, con escasa evidencia y/o sin investigación. Esto sucede probablemente porque la mayoría de estos trabajos parten de intenciones in-

dividuales, sin mayores recursos institucionales, dando resultados muchas veces contradictorios, y por otra parte no se toman debidamente en serio las categorías del pensamiento y de los diversos lenguajes en el mundo andino, generando incomunicación al interior de la comunidad de estudiosos que se dedican a una misma área geográfica, cultural e histórica. En este libro queremos sumarnos al esfuerzo ya iniciado por otros autores para relacionar y vincular diversas generaciones de investigadores que provienen de distintas disciplinas, y que convergen sobre el inagotable tema del pasado. Pensamos que este esfuerzo intelectual debe marcar un antes y un después en el contexto de nuestro sistema de educación, cultura ciudadana y comunidad científica.

Para observar lo rezagados que estamos, nada más considérese que el primer esfuerzo hecho para abordar a gran escala nuestra área de estudios lo realizó el antropólogo norteamericano Julian Steward en 1946. Nos referimos al *Handbook of South American Indians* (7 vols.) editado por la Smithsonian Institution (hasta la fecha una obra no traducida). Posteriormente, casi 35 años después, el trabajo de George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth eds. (1982), *The inca and aztec states, 1400-1800*, reunió a importantes personalidades para poner al día los estudios mesoamericanos y andinos en perspectiva comparativa. Por su parte, John V. Murra, Nathan Wachtel y George Revel eds. (1986), en su *Anthropological history an andean polities*, también aportaron a los estudios especializados sobre el mundo andino. Otro trabajo poco conocido es el de Serge Gruzinski y Nathan Wachtel dir. (1996), *Le nouveau monde mondes nouveaux: l'expérience américaine*, fruto de encuentros académicos en París. Todos ellos nunca fueron traducidos, así es que no han llegado al gran público lector de habla castellana. Sólo los volúmenes de homenaje a María Rostworowski (Varón Gabai y Flores Espinoza eds., 1997) y Franklin Pease (Flores Espinoza y Varón Gabai eds., 2002) han estado a la altura del desafío de crear grandes miradas, visiones y perspectivas para la publicación de trabajos integradores de las diversas propuestas y enfoques de las Ciencias Sociales. El último tomo de la colección de la PUCP, bajo el título de *El estudio del mundo andino* (2019), también merece ser mencionado.

En el último tiempo, es necesario consignarlo, se han producido interesantes nuevos hallazgos. Una momia en Pachacámac (Lima), un templo en Huaca Limón de Úcupe, cultura Moche (Chiclayo), nuevos geoglifos en Nazca, varias piezas de bronce, conchas y cerámicas de Wari en Piquillacta (Cusco), restos óseos humanos en Marcavalle (Cusco), hallazgos de necrópolis Tiwanaku en el valle de Tambo (Arequipa), etc. Ello demuestra que el avance de las Ciencias Sociales está en constante crecimiento y que el saber y conocimiento obtenido con cada hallazgo exige de nuestra parte renova-

dos esfuerzos por mantenernos actualizados. Se precisa hoy, entonces, un esfuerzo de gran aliento que actualice los conocimientos y los ponga a disposición del público lector cusqueño y peruano. Este intento nuestro en el Cusco persigue continuar la saga de estudios sobre el mundo andino, como los mencionados, amparados en enfoques interdisciplinarios y multidisciplinarios, y un trabajo de envergadura que ofrezca una vanguardia real en el campo de las Ciencias Sociales.

Esta obra está dedicada en primer lugar a los niños y jóvenes que se educan en nuestras aulas. También, desde luego, se dedica al público general interesado sobre nuestra historia y cultura. Creemos que para los especialistas este conjunto de ensayos servirá para actualizar varias discusiones en torno a fuentes, metodologías, evidencias, hipótesis y hallazgos. No será el último esfuerzo que realizaremos para reunir expertos en los diversos temas de interés, por supuesto.

El libro memoria Yuyay Taqe

Una de las principales conclusiones del Simposio Regional e Internacional "Yuyay Taqe. Los incas en su tiempo y en el nuestro" (Julio, 2017), fue la necesidad de publicar las ponencias en formato libro, para que el público pudiese tener en sus manos los valiosos aportes expuestos en dicha ocasión.

El libro ha sido elaborado por un equipo formado a partir de los mismos organizadores del Simposio. Los ponentes tuvieron la libertad de participar o no en la presente compilación. Se tomó en cuenta que los textos fueran novedosos, basados en evidencia material y/o documental y que poseyesen un enfoque integral que permitiesen perspectivas holísticas. Las metodologías son originales de cada uno de los investigadores. Por lo tanto, el mérito es individual si bien el simposio otorgó a los estudiosos la posibilidad de escucharse mutuamente y tomar nota de cada uno de los aportes de sus ponencias.

Entre los aportes de este libro destaca la ubicación de lo inca en un proceso de larga duración, que se extiende varios siglos antes del XIV y se prolonga algunos más después de la conquista. También la exploración sobre su gran vinculación con la naturaleza, tanto en su ritualidad, alimentación y demás aspectos de su desarrollo cultural. Teniendo temas que vinculan varios tiempos, preferimos dividirlo en un sentido espacial, por eso está dividido en tres partes nombradas según la división espacial inca del Sistema de Ceques: *Qollana* (los principales), *Payan* (los parientes cercanos) y *Kayau* (los parientes lejanos). Se nos permitirá introducir lúdicamente esta idea para

organizar en tres bloques los temas fundamentales de la presenta obra; que, como se comprenderá, no necesariamente son temas de parentesco.

Qollana: El inca. Esta Primera Parte aborda diversos aspectos de la figura del Inca, el principal gobernante del Tawantinsuyu, visto desde distintas temáticas y a través de los siglos. **Jan Szemiński** indica que el *Tawantin Suyu* tuvo instituciones encargadas de guardar las informaciones sobre el pasado incaico empleando *khipus* y *qillqas*. En estos artefactos la tradición fue reproducida para difundir una religión universal a toda la humanidad. La misión dada a *Manqu Qhapaq* por el Hacedor consistía en civilizar estableciendo una política armónica en la relación naturaleza/cultura. Szemiński explica la función de la tradición andina a través de una perspectiva de larga duración, lo que ofrece una importante posibilidad para revalorar la historia. **Juan Ossio Acuña** nos presenta un interesante resumen de un libro que escribe en el cual sugiere que el Inca fue percibido como una figura divina que estuvo al mismo nivel de las deidades. Aquí, basado en las informaciones de Felipe Guaman Poma de Ayala [1615], aborda temas tales como noción de Inca como eje del mundo, su asociación con las divinidades, la naturaleza ahistórica de las Panacas, la posición del Inca en funciones respecto de las Panacas, los mitos legitimadores del Inca y sus emblemas reales, la sacralidad del Inca y el don de la ubiquidad. **Alejandro Herrera Villagra** revisita los textos dictados por Titu Cusi Yupanqui, especialmente de la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* [1570] que permitió establecer un interesante circuito comunicacional. Plantea que el jefe de los incas tuvo un notable nivel de habilidades ideológicas y lingüísticas, elementos que le permitieron poner en juego un dispositivo diplomático de negociación. Propone, finalmente, que el discurso del texto exhibe una memoria histórico-ritual sobre la sociedad y cultura de los últimos incas legítimos del Cusco. **Carlos Zegarra Moretti** explora la imagen del inca en tiempos republicanos a partir de uno de los diccionarios quechuas más importantes del siglo XX: el realizado por el padre Jorge A. Lira, *Diccionario Kkechuwa-Español* (1944). Según el autor, Lira fue un cusqueño defensor de la cultura andina, pero también un estudioso original que incorporó su propia interpretación de los significados de la lengua quechua que provenía de la tradición incanista. Lo inca sería en este sentido una serie de construcciones diacrónicas de lenguaje, cuyo estudio permitiría acercarnos a la cultura indígena.

Payan: La civilización inca. La Segunda Parte sitúa la mirada en la colectividad, presentando algunos aspectos del desarrollo cultural de la sociedad inca y sus repercusiones en el presente. **Iván Ccallo Mamani** inicia dando cuenta de que en la literatura arqueológica existe un hondo vacío en lo referente a la comprensión del proceso de transición del Estado Wari al

Estado Inka. En este trabajo se explica una propuesta de interpretación distinta que pone en tela de juicio la existencia de un Período Intermedio Tardío. Su propuesta consiste en que el Estado Wari no desapareció, sino que dio lugar a que en medio de una convulsión política, económica y social, se gestara el temprano Tawantinsuyo. Su análisis de la cerámica Qotakalli, Lucre, Killke, Wari e Inka, procedentes del sitio arqueológico de Choquepukio y Minaspata, da pie para que el autor sostenga esta interesante hipótesis. **Washington Rozas Álvarez** retorna al tema mítico de las "piedras cansadas" en fuentes antiguas y creencias contemporáneas. Estas piedras, o bloques megalíticos, pueden ser vistas en pampas, cerros, campos, y relacionadas con el transporte de estos elementos líticos a través de largas distancias. El artículo del autor trata de mostrar el simbolismo de las piedras cuando estas lloraron sangre. Esta perspectiva enriquece nuestra percepción de proyectos gigantescos como el Qoricancha, Saqsaywaman o Machu Picchu, así como también nos otorga una perspectiva etnográfica sobre labores constructivas entre los comuneros del Ande contemporáneo. **Roberto Ojeda Escalante** y **Claudia Palomino Valdivia** describen una de las tecnologías andinas prehispánicas más desarrolladas en el pasado: la conservación de alimentos, a partir del estudio de las fuentes históricas y su supervivencia en los pueblos andinos contemporáneos. Como sabemos, el Estado inca creó importantes obras para desarrollar un complejo sistema de producción agropecuario. Distintos métodos de deshidratación y conservación de alimentos cultivados y alimentos silvestres, lograban extender su duración por largos periodos, pero además podían concentrar y mejorar la calidad nutricional en algunos de sus componentes. **Anael Pilares Valdivia** explica que en la Ciudad Sagrada de los Incas los ríos tuvieron una gran importancia simbólica para los cusqueños; así pues, los ríos Saphi, Tullumayu y Huatanay, por ejemplo, fueron parte de una ecología hídrica sacra. Reconstruye aspectos del pasado utilizando fuentes de los siglos XVI y XVII lo que permite contextualizar históricamente al río Saphi, protagonista de un importante culto al agua. La autora nos recuerda finalmente que el Cusco es un Patrimonio Histórico de la Humanidad (UNESCO) que debe gestionarse adecuadamente a partir de políticas públicas sustentables, y así nos muestra la importancia sociológica de los estudios históricos.

Kayau: Los súbditos del inca. La Tercera Parte agrupa algunos estudios de caso sobre la relación entre el Estado inca y poblaciones sometidas, además de la reinvención de algunos mitos en tiempos post-incaicos y modernos. **Antoinette Molinié** nos sumerge en uno de los más complejos rituales políticos inca vinculados con la guerra étnica: los sacrificios humanos, comparándolos con rituales bélicos andinos contemporáneos (Tinku, Chiaraje

o Toqto). La autora indica que en los combates rituales andinos se pueden distinguir dos operaciones simultáneas: de depredación con disyunción de las mitades y de sacrificio con conjunción de las mitades. Y propone una reflexión metodológica: los datos etnográficos de un rito contemporáneo andino sirven para analizar datos históricos de rituales del pasado. **Edgar Villafuerte Acuña** y **Ángela María Concha** describen el complejo proceso de reordenamiento étnico bajo la administración colonial, en el caso específico de la Doctrina de Cocharcas. Allí hubo ocupaciones culturales de etnias chancas, incas y *mitimaes* precoloniales y coloniales. El análisis de estas realidades permite comprender la evolución histórica de la Provincia de Andahuaylas, a partir de su repartimiento principal: Andahuaylas, la Grande. Proponen que el estudio también permite la comprensión de las relaciones sociales de toda la región de Huamanga. Utilizan fuentes documentales de los archivos del Cusco, Apurímac, Lima (Perú) y Sevilla (España), y especialmente del Archivo Histórico del Santuario de Cocharcas. **Juan Cincunegui de la Vega** aborda el mito de un personaje espeluznante: el naq'ak. Este mito ha cruzado los siglos coloniales y ha llegado hasta nuestros dos siglos republicanos, influyendo poderosamente en el imaginario social de poblaciones andinas contemporáneas. Dos obras proporcionan amplia información histórica: la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina "el Cusqueño" [1574] y la *Historia Bethlemítica* de Fray Joseph García de la Concepción [1723]. El autor recoge, además, información etnográfica tomada de comunidades aledañas a la antigua casa-hacienda de Sillque (Ollantaytambo, Cusco). El enfoque mitográfico, como se verá, sigue resultando útil a los estudios andinos. **Hanny Fernández Coronel** también nos trae al personaje del ñak'aq, pero en el contexto actual de conflictos socioeconómicos vinculados a la minería en el área de Calca, Cusco. El estudio del mito muestra un fenómeno sociológico nuevo sobre políticas económicas que beneficiarían a Empresas Privadas y al Estado peruano. Por coincidencia aparece el mito del ñak'aq en esta coyuntura extractivista, en el cual este personaje continúa manejando poderes mágicos para atacar a su víctima y extraerle su grasa, metáfora de la explotación del hombre por el hombre. El mito podría representar la protesta de la gente contra la depredación del medio ambiente fomentada por el neoliberalismo.

Finalmente, en una necesaria ADDENDA, **Jaime Aráoz Chacón** describe una experiencia educativa que recrea un ritual histórico inca, el de los Hermanos Ayar en el cerro Huanacauri a partir de la cosmovisión andina aún vigente, que se celebra en la época del Inti Raymi.

Agradecimientos

Muchas personas hicieron posible este trabajo, a quienes agradecemos profundamente el apoyo que brindaron a esta iniciativa. Primeramente a los investigadores que acudieron al llamado del Yuyay Taqe, exponiendo sus trabajos en el simposio y entregándonos sus artículos para la presente publicación. Vaya nuestro saludo afectuoso a: Anael Pilares Valdivia (Cusco), Claudia Palomino Valdivia (Lima), Antoinette Molinié (Paris, Francia), Ángela María Concha (Cusco), Hanny Fernández Coronel (Cusco), Juan Ossio Acuña (Lima), Carlos Zegarra Moretti (Piura), Iván Ccallo Mamani (Cusco), Jan Szemiński (Kraków, Polska), Washington Rozas Álvarez (Vilcabamba), Edgar Villafuerte Acuña (Cusco), Juan Cincunegui de la Vega (Buenos Aires, Argentina), Jaime Aráoz Chacón (Cusco), quienes colaboraron con responsabilidad y excelente ánimo.

Todos los mencionados dieron honorable muestra de compromiso, seriedad y ganas de trabajar colectivamente. Saludamos su confianza en nosotros y les quedamos eternamente agradecidos por su apoyo. En testimonio de esta colaboración quedará este libro. De igual manera agradecemos a las instituciones que co-organizaron el simposio, proporcionando apoyo humano, logística y recursos económicos. Al Centro Bartolomé de Las Casas, la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Sub-Dirección de Interculturalidad, y la Pontificia Universidad Católica del Perú. También agradecemos a la Municipalidad Provincial del Cusco, Sub-Gerencia de Educación y Cultura, por cedernos el uso del salón Machu Picchu.

A los colegas que, aún sin exponer en el evento, colaboraron en la realización del mismo o brindaron sus valiosas opiniones que nos ayudaron a mejorar el desarrollo de la actividad, así como la preparación del presente libro. A Edwin Chávez Farfán, con quien iniciamos esta aventura, sin cuyo aliento ahora no tendríamos el material que presentamos. Finalmente, debemos agradecer a quienes han ayudado a realizar la publicación. Entre ellos, Valerio Paucarmayta Tacuri, Royer Capcha Quejias, Vera Tyuleneva, José Carlos de la Puente, Jan Szemiński, Nuria Urquiza Izquierdo, Fernando Bolívar Mendoza, Rodolfo Sánchez Garrafa, Miluska Mendoza Muñoz, por el aliento y ayuda en múltiples tareas propias de la edición.

Agradecemos especialmente al Dr. Guido Américo Torres Castillo y a la Mgt. María Liliana Peña Farfán, de la Editorial Universitaria de la UAC, y a toda esta prestigiosa institución cusqueña que ha apoyado la culminación de este proyecto. Quedamos en deuda con ella.

Los compiladores.

20 de agosto, 2019.

Referencias bibliográficas:

BOURDIEU, Pierre. [1984] 2012. *Homo academicus*. Buenos Aires. Siglo XXI.

BRAUDEL, Fernand. [1979] 1984. *Civilización material, economía y capitalismo*. 3 vols. Madrid. Alianza.

COLLIER, George A., Renato I. ROSALDO & John D. WIRTH. 1982. *The inca and aztec states, 1400-1800*. New York and London. Academic Press.

CURATOLA PETROCCHI, Marco ed. 2019. *El estudio del mundo andino*. Lima. Fondo Editorial PUCP.

FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael VARÓN GABAI eds.

2002. *El hombre y los Andes*. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Lima. Fondo Editorial PUCP.

FONSECA SANTA CRUZ, Javier.

2011. "El rostro oculto de Espíritu Pampa, Vilcabamba, Cusco", pp. 5-7. Avances de Investigación. En: *Arqueología Iberoamericana* 10. ISSN 1989-4104. http://laiesken.net/arqueologia/

GRUZINSKI, Serge et Nathan WACHTEL direction.

1996. *Le nouveau monde mondes nouveaux: l'expérience américaine*. Paris. Éditions Recherche Sur les Civilisations/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER.

[1983] 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona. Crítica.

MURRA, John Victor, Nathan WACHTEL & Jacques REVEL eds.

1986. *Anthropological history an andean polities*. Cambridge. Cambridge University Press.

STEWARD, Julian ed.

1946. *Handbook of south american indians*. 7 vols. Washington. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143.

VARÓN GABAI, Rafael y Javier FLORES ESPINOZA eds.

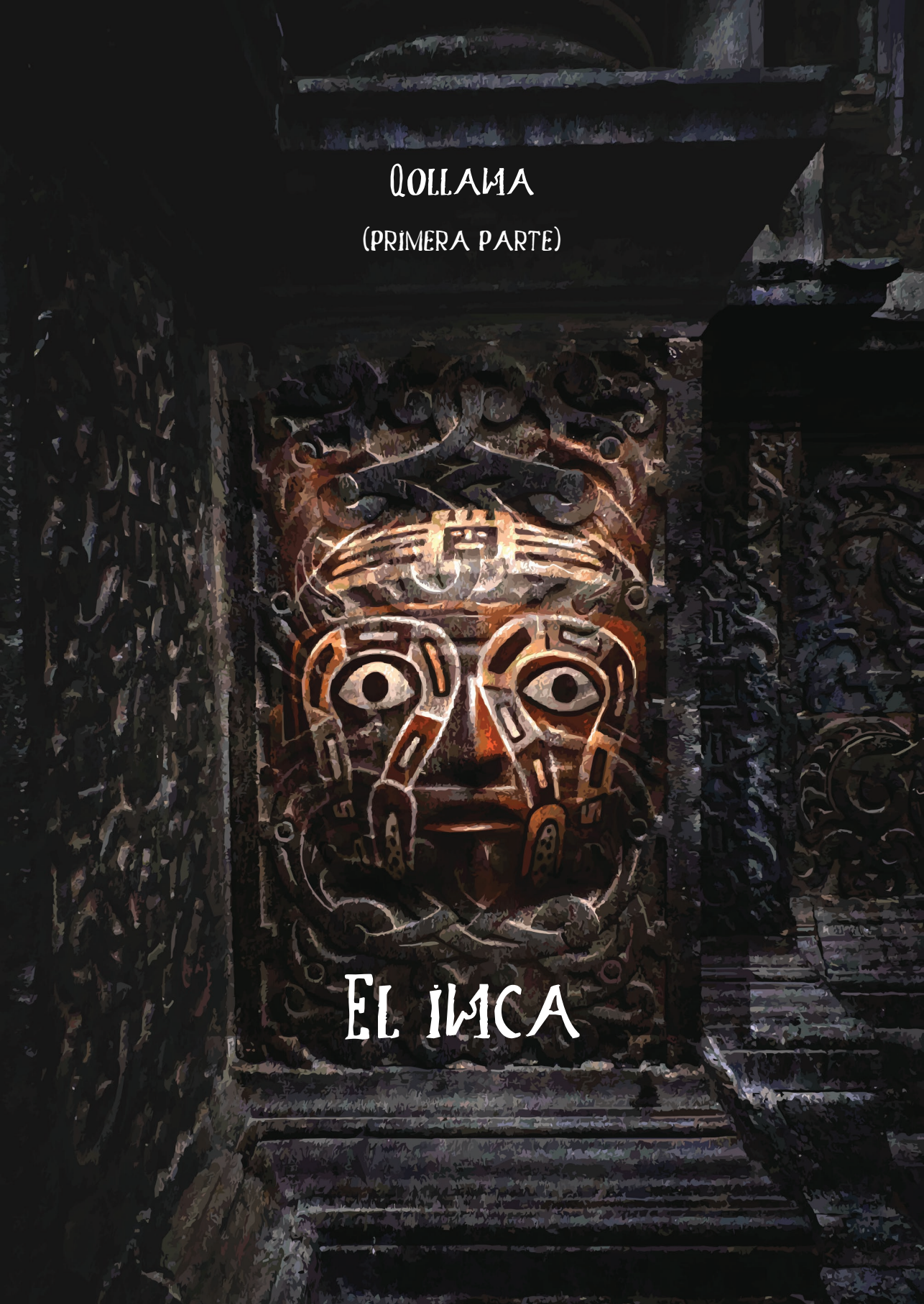
1997. *Arqueología, antropología e historia en los Andes*. Homenaje a María Rostworowski. Lima. IEP/ Banco Central del Perú.

URBANO, Henrique comp.

1993. *Tradición y modernidad*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

QOLLAMA

(PRIMERA PARTE)



EL INCA

Jan Szemiński
Universidad Hebrea de Jerusalén

La tradición imperial incaica en el siglo XVI

Resumen

Inqap Runan, hoy llamado *Tawantin Suyu*, tuvo instituciones encargadas de guardar las informaciones sobre el pasado necesarias para las autoridades y élites: herencia, culto de antepasados, y también medios: cantos y su repetición, *khipu*, *qillqa*. La tradición fue inseparable de la religión universal, predicada por el imperio y dirigida a toda la humanidad (*runa*) en *Kay Pacha*. La misión dada a *Manqu Qhapaq Inqa* por el Hacedor en la Isla de *Titi Qaqa*, consistía en *runachay* – civilizar. Civilizar incluía también enseñar la relación con la naturaleza, y no solamente con los humanos. La función de la tradición consistía en informar como la misión llegaba al gobernante actual desde *Manqu Qhapaq Inqa*, un rey en *Thiya Wanaku*, hasta la época de la conquista, y después hasta José Gabriel Thupa Amaro Ynga, por la gracia de Dios Inca Rey del Perú, el último ejemplo bien conocido de retomar la misión dada a *Manqu Qhapaq Inqa*.

Palabras clave: Tradición imperial; Religión universal; Inqa; Escritura.

0. Introducción

Hay tres ramas de investigación en humanidades que se ocupan en historia, y en el caso de los Incas, en historia de los Incas. Lo son arqueología, antropología e historia. Abreviando uno puede describir sus actitudes hacia la historia de los Incas de la manera siguiente.

Los arqueólogos saben que historia de los Incas no es posible, porque no hay testimonios escritos anteriores a la conquista española. Lo único que queda es *una arqueología sobre los incas*, entonces lo único que podemos saber son los resultados de estas investigaciones arqueológicas. Como se sabe, las excavaciones nos pueden decir qué cocinó el propietario de una olla excavada y cuándo, pero no nos pueden decir cómo se llamaba, qué lengua hablaba y a quién reconocía por su jefe o dios.

Los antropólogos nos dicen otra cosa. Afirman en su mayoría que los Incas no tuvieron historia, sino una mito-historia creada siempre según las necesidades del momento actual, del presente del contador de la historia. Entonces, la historia de los Incas es posible solamente a partir de la conquista española, y lo que podemos saber del periodo anterior a la conquista es su mito-historia que siempre corresponde al momento de contarla. Como los testimonios provienen todos de la época de la conquista, podemos reconstruir la imagen de mito-historia incaica en el siglo XVI, a partir de 1532. La mito-historia no nos dirá nada sobre el pasado, sino solamente sobre la imagen del pasado que existía por 1532 o 1572, siempre en función de necesidades actuales.

Según los historiadores, muy apegados al papel y a los testimonios escritos, los mejores testimonios deben ser los más cercanos a los acontecimientos que investiga el historiador. Nuestro ideal es una presencia de un testigo confiable, de preferencia con cámara y grabadora, quien filma, graba y describe lo que ve. Su testimonio de primera mano es siempre mejor que un testimonio de un testigo que recuerda lo visto. Pero un testigo que había visto algo es siempre mejor que un testigo que no lo vió pero sí oyó el cuento de un testigo. Y así cuanto mas alejados de un acontecimiento, más dudas. En consecuencia, los historiadores nos hemos rendido y levantado las manos. Ni recordamos que muchísimos textos tratados como fuentes históricas fueron escritos a veces después de cientos de años, y a pesar de todo sirven como fuentes históricas. La tradición oral como una fuente histórica no se ha considerado quizás simplemente porque los recolectores de la tradición en África en siglo XX hablaban con los portadores de la tradición, lo cual ya no podemos hacer, porque los *amawtas*, supuestos conocedores de la tradición inca, murieron en el siglo XVI.

Para ocuparnos de la historia incaica debemos considerar primero quién necesitaba guardar informaciones sobre el pasado en el Tawantin Suyu y qué clases de informaciones registró. Preguntaremos por los medios de guardar las informaciones del pasado, y por las instituciones encargadas de ello. Sólo después podremos dar ejemplos de una tradición histórica incaica.

1. Informaciones necesitadas sobre el pasado y medios de preservarlas

12/08/1551: el corregidor del Cuzco mandó "a los indios Incas antiguos" pintar un mapa del valle de Yucay "que en el suelo el campo y con tierra y piedra y otros aparejos pinten y señalen este dicho valle de Yucay y las

tierras y heredades que de la una parte del río y de la otra hay para que así pintado y señalado yéndoles preguntando puedan muchos señalar y nombrar las dichas tierras y *moyas* cuyas eran en tiempo antiguo y quien las tiene ahora". Los autores del mapa fueron: "Juan Caritopa, Toto Cogua, Quispe Gualpa sobrino del Inca, Bautista Ticsi" [de la Peña, 1970: 33]. En la descripción de la lectura del modelo del valle, se encuentran detalles como:

> "De la otra parte del río a mano derecha en este derecho hay unas casas que eran del Inca que se dice Guayocollo y en otra tierra que se llama Chalahuasi en lo cual hay diez casas la cual Chalahuasi era de Raba Ocllo mujer que fue de Huayna Capac la cual era madre de Huascar" [de la Peña, 1970: 36].
>
> "Yendo el río abajo por el mismo camino y tierra tienen un *topo* de tierra los hijos de Cayo Topa que en nombre de espanõles se llamó don García" [de la Peña, 1970: 36-37].
>
> "A la mano izquierda desto hacia el río pasando un camino hay un pedazo de tierra que era chacaras del sol que se dice Chuquibamba que dicen que serán más de doscientos *topos* de tierras. Cerca de esto dicen que hay una casa de doña Juana Marcachimbo con dos *topos* de tierras alrededor" [de la Peña, 1970: 39].

Me parece que los ejemplos bastan para poder decir que los Incas tuvieron que saber qué tierra poseían y cuánta. También sabían de dónde les venía el derecho de propiedad, tanto en el caso de grupos como en el caso de familias, instituciones o individuos. En momentos cuando una sociedad necesita saber de qué manera le viene a uno su derecho a la tierra, el historiador ya puede constatar que la sociedad estudiada conservaba informaciones sobre el pasado. No pretendo enumerar todas las categorías de informaciones sobre el pasado. Si se heredaban derechos a tierra, agua, *wak'as*, saber y poder, por ejemplo de la función del jefe, cualquiera de las herencias exigía saber cómo el derecho a algo llegó a su propietario actual.

En la sociedad del Tawantin Suyu, un papel especial tuvieron personas tituladas en quechua *apu*, o *qhapaq*, y en aymara *mallku*, o *qhapaqa* – Rey, señor. Su derecho de gobierno siempre fue justificado por descender de una pareja de antepasados quienes habían brotado de la tierra en un lugar convertido en *wak'a* – una *paqarina*, en referencia al lugar o una *paqarisqa* en referencia al lugar y pasado. Podemos sospechar que cuanto más poderoso fue el gobernante, tanto más larga fue la tradición que invocaba, ya que los estados o imperios no se construyen rápido. De cualquier modo siempre el comienzo tuvo que localizarse en una *paqarina*, la cual pudo construirse a posteriori, según las necesidades políticas y religiosas del Estado encabezado por un descendiente. El *apu* (y también cualquier gobernante de menor rango) representaba a los antepasados, de los cuales el grupo gobernado hereda-

ba el derecho a tierra, agua, otros recursos, *wak'as*, saber y poder. Entonces tuvo que defender el terreno y sus recursos y defender el acceso a recursos compartidos con otros grupos u otros estados. Por supuesto la tradición que legitimaba al gobernante tuvo que repetirse regularmente, si fue solamente oral. En tal caso la fijaba el culto a los antepasados, tan fuerte y tan general en el Tawantin Suyu.

Medios de preservar las informaciones sobre el pasado fueron varios. El más general fueron por supuesto los cantares sobre los antepasados. No tenemos ni un solo canto preservado en lengua original. Lo único que se conoce son suposiciones de los investigadores que unas secuencias de informaciones provienen de los cantos sobre los antepasados o sobre los reyes pasados. Un buen ejemplo puede ser la *Suma y narración de los Incas* de Juan de Betanzos [Betanzos, [1551] 1987], cuyo texto español conserva rasgos de la gramática y sintaxis quechuas.

Sin embargo, los *inqas* usaron no solamente tradiciones contadas y cantadas, sino también tradiciones mantenidas por diversos soportes. De hecho, hay solamente dos soportes sobre los cuales podemos opinar con cierta certeza que contuvieron textos legibles.

Por ejemplo, el texto de la "Relación" de los *khipu kamayuq*, a pesar de su complicada redacción permite ver un esquema de contar sobre cada *Inqa*, otra vez solamente en castellano. Tanto este caso, como otros casos de traducciones conservadas y traducidas de *khipus*, revelan que hubo *khipus* que conservaban un texto y que entre los textos conservados hubo también textos de la tradición. Los conquistadores conocían solo una forma de escritura, la bidimensional. El *khipu* les creó (y sigue creando) un problema mental, ya que es un modo de anotar información, pero a diferencia de todo Europa, es tridimensional.

Hay otro instrumento para anotar y preservar información usado en el Tawantin Suyu que también fue tridimensional, aunque no solamente tridimensional ya que tiene hoy (y quizás ya en siglo XVI) una variante bidimensional. En Qulla Suyu (Bolivia) se usa todavía una escritura cuya forma más antigua y más respetada son "pizzas" de arcilla redondas encima de las cuales diversos objetos, figuritas de arcilla, piedritas, pedazos de plantas, y muchas otras cosas forman una inscripción escrita desde el borde de las "pizzas" en forma de una espiral hasta el centro. Se conocen también casos donde todos los signos en la "pizza" son solamente piedritas, como, por ejemplo, en la descripción del jesuita Joseph de Acosta. Acosta en el libro sexto, capítulo octavo de su *Historia Natural*, dice:

Fuera destos *quipos* de hilo, tienen otros de pedrezuelas, por dôde puntalmête

> aprêdê las plabras q' quierê tomar de memoria. Y es cosa de ver a viejos ya caducos cô vna rueda hecha de pedrezuelas aprender el Padre nrô, y cô otra el Aue María, y cô otra el Credo, y saber qual piedra es, Que fue côcebido de Espíritu sctô, y qual, Que padecio debaxo del poder de Pôcio Pilato, y no ay mas q' verlos emêdar quâdo yerrâ, y toda la emiêda côsiste en mirar sus pedrezuelas, q' a mi para hazerme oluidar quâto se de coro, me bastara vna rueda de aquellas. Destas suele auer no pocas en los cimenterios de las Iglesias, para este efecto (Acosta, 1590: 411).

Las observaciones del jesuita sugieren que en la "rueda de pedrezuelas" hubo también signos fonéticos si se pudo anotar aproximaciones de Poncio Pilato o del Espíritu Santo, nombres jamás traducidos al quechua o aymara. Hoy predominan *qarachas* del siglo XIX y XX con inscripciones en espiral. Cuando el texto fue escrito en bustrofedon o en renglones, siempre la lectura comienza de un renglón más abajo en la página y del lado derecho (del escribano). Hay muchas variantes de escritura, diferentes en cada comunidad, lo cual sugiere la falta de una élite que impusiera un modo dominante, y una antigüedad de aquella escritura o escrituras. Para nosotros es muy importante el hecho que la escritura se usa solamente para oraciones católicas, a pesar de que unos aficionados escribieron en ella por ejemplo una variante quechua del himno nacional boliviano. No conozco ninguna investigación que intentara comparar las escrituras bolivianas con *chiwchi recados* cuzqueños.

Obviamente la escritura de Qulla Suyu, y quizás no solamente de Qulla Suyu en ejemplos conocidos de los siglos XIX y XX, según el testimonio citado de Acosta ésta también se usaba para registrar textos sagrados.

Del siglo XVI y del Cuzco se conoce un solo texto escrito en una escritura pero no tridimensional, sino en una tabla con signos. Lo que tenemos es solamente una traducción española de segunda mano. Lo explicaré más abajo. Antes necesito introducir un problema nuevo, para poder aprovechar aquellla traducción.

2. Tradición imperial

Una tradición imperial siempre es diferente de una tradición de un Estado local. Un Estado local puede pelearse por fronteras y tierras con sus vecinos, como lo hace también cada imperio, sin embargo el Estado local no pretende gobernar todo el mundo, mientras que un imperio siempre lo pretende. Las necesidades imperiales causan ciertos fenómenos en la imagen imperial de la historia desde su comienzo hasta su final futuro y del mundo, ya que

una tradición imperial tiene que explicar cómo el mundo había sido creado, y como la divinidad creadora impulsó la misión de gobernar el mundo y enseñar a la humanidad el modo debido, correcto, de vivir y ser humano. El que recibe la misión es siempre un fundador de una religión dirigida a toda la humanidad, y muy frecuentemente fundador del imperio. La misión y por tanto el poder pasa de un gobernante a otro. Un centro y los gobernantes encargados de la misión pueden perderla. La pérdida se reconoce siempre por la caída del centro y del gobierno que ejecutaba la misión, y la aparición de otro centro o centros y gobierno o gobiernos que pretenden reinstalar la religión verdadera y cumplir la misión. De este modo la misión de Roma pasó a Constantinopla y de allá a Moscú, o de La Meca y Medina a través de Damasco y Bagdad a Estambul. La religión predicada puede tener muchas variantes y muchos nombres, desde la cristiandad original hasta el *American way of life*, y siempre promete un suceso final en el futuro, juicio final o revolución mundial comunista.

Uno de problemas mas graves enfrentados por los investigadores consiste en la convicción que una religión universal dirigida a toda la humanidad y un imperio que debe enseñarla tiene que tener sus escrituras sagradas, que contienen la enseñaza del fundador y la transmisión de la misión. El hecho que normalmente la religión fue predicada y enseñada oralmente a la luz de la Biblia, Corán, Avesta y otros textos, se les escapa a los investigadores, ya que las enseñanzas acerca de cómo vivir dentro de una cultura pueden ser tan breves como las enseñanzas del Inca en la versión de Wikipedia en *runa simi*:

> *Ama llulla, ama suwa, ama qilla nisqaqa Tawantinsuyup, Inkakunap llaqta qayanqillqansi karqan. Kunankamapas Antikunapi kay hina rimaspa napaykuykunku* [Wikipedia 22-01-2018].

Mientras tanto la explicación acerca de como la misión llegó a su poseedor actual puede ser mucho más larga, tan larga como la lista de todos los califas desde Abu Bakr (quien tomó el poder en 632 en Medina) sucesor de Mahoma, hasta Abdulmejid II (quien perdió el poder en 1924 en Estambul), o tan corta como la lista de los dictadores comunistas de Moscú entre 1917 a 1991.

En el Cuzco, probablemente durante el año de 1575, el padre Christobal de Molina escribió *Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas hecha por Christoual de Molina cura de la perroquia de N[uestra] S[eñor]a de los Remedios del Hospital delos Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reuerendissimo Señor Obispo don Sebastian deel Artaum del consejo de su Mag[esta]d*. La relación en una copia quizás incompleta ocupa los folios 2-36 en el mansucrito 3169 en la Biblioteca Nacional, en Madrid (España). Es un texto de suma importancia por diversas razones y entre ellas porque no solo menciona las tablas de Puqin Kancha

(que fueron mencionadas también por otros investigadores en el siglo XVI), sino también contiene una traducción (quizás incompleta e inexacta) de la primera de las tablas, anotada por Molina mismo. He aquí el cuento, del cual eliminé las interpolaciones añadidas por Molina o por su copista:

> hize Juntar cantidad de algunos uiejos antiguos, q' uieron, y hizierô en tiempo de Huaynacapac, y de Huascar ynca, y Manco ynca hazer Las dichas ceremonias, y cultos. y algunos maestros, y sacerdotes, de los q' enaquel tiempo eran-
>
> Y para entender donde tuuieron origen sus ydolatrias porque es assi q' estos no usaron de escritura y tenian en vna casa de el Sol Llamada Poquen Cancha q' es Junto aL Cuzco la uida de cada vno de los yngas y de Las tierras q' conquisto pintado por sus figuras en vnas tablas, y q' origen tuuieron, y entre Las dichas pinturas tenian assimismo pintada La fabuLa sigte En Lauida de mango capac que ffue Elprimer ynca dedonde enpeçaron A jatarse y llamarse Hijos del sol y a tener prinçipio La ydolatria y adoracion Del sol […]
>
> y tuuieron gran noticia del deluuio y dizen que eneL paresçieron todas Las Jentes y todas Las cosas Criadas De tal manera que Las Aguas Suuieron Sobre Los mas altos çerros queenel mundo Auian de suerte que no quedo cossa biua Eçepto Vn Hombre y Vna muger que quedaron En Vna caja de Vn atambor y que aL tiempo que Se rrecojierô Las Aguas El uiento Hecho a estos en tia Huanaco que sera DeL cuzco mas de setenta Leguas Poco mas O menos y que el Haçedor de todas Las cossas Les mando que alli quedasen por *mitimas*
>
> y que alli en tia huanaco El haçedor enpeço hazer Las Jentes y naçiones que en esta tierra ay Y Haziendo de barro cada nacion pintandoles Los trajes y Vestidos que cada Vno Auia de traer y tener y Los que auian de traer cauellos concauello y los que cortado cortado El cauello
>
> y q' Concluydo A cada nacion dio La lengua que auia de hablar y Los cantos que auian de cantar y Las simientes y Comidas que auian de sembrar
>
> y acauado de pintar y Hazer Las d[ic]has nasçiones y bultos de barro dio ser y anima acada Vno por si asi alos hombres Como aLas mugeres y Lesmando se sumiesen Debajo de tierra cada naçion por si y que de alli cada naçion fuese a salir A las partes y lugares que eL Los mandase […]
>
> que altiempo que El haçedor estaua en tia Huanaco porque dizen que aquel Hera su prinçipal asiento y asi alli ay Vnos edefiçios Soberuios y de granDe admiracion En los quales estauan pintados muchos trajes destos yn[dio]s y muchos bultos de piedra de Hombres y mugeres que por no ouedeçer el mandado deL haçedor diçen que los convirtio en piedras
>
> diçen que era de noche y que alli hizo El sol y luna y estrellas y que mando al sol y luna y estrellas fuesen ala isla De titicaca que estalli çerca y que desde alli suuiesen al cielo
>
> y que al tiempo que se queria Suuir El sol en figura de vn Hombre muy Resplandeçiente llamo a los yngas y a mango capac como a mayor dellos y le dixo 'tu

y tus deçendientes aueis deser señores y aueis de sujetar muchas naçiones tenedme porpadre y por tales hijos mios os Jatad y asi me rreuerençiareis como apadre'

y que acauado de deçer esto a mango capac les dio por insinias y armas el *sumptur paucar* y el *champi* y otras insinias deque Ellos usauan quees a manera decetro que todos Ellos por insinias y armas tuuieron

y que en aquel punto mando al sol Luna y estrellas Se suuiesen al çielo A ponerse cada Vno en sus Lugares y asi suuieron y se pusieron

y que luego en aquel instante mango capac Y Sus hermanos y hermanas por mandado del haçedor se sumieron deuajo de tierra

y uenieron asalir ala queba de *paCacari Tambo* Donde se jatan proçeder aunque dela dicha cueba diçen salieron otras naçiones

y que salieron al punto que el sol El primero dia despues de auer diuidido la noche del dia el açedor y asi de aqui les quedo apellido de llamarse hijos del sol y como padre adorarle y reuerenciarle [Molina, 1575: fol. 1r-2v].

Los *Inqas* sabios reunidos, o uno de ellos, leyó la primera de las tablas e indudablemente la leyó en *runa simi*. Molina apuntó el texto en castellano, y al final lo redactó. Lo que tenemos es su redacción del cuento leído por los sabios. A pesar de todas las fallas uno descubre que las tablas pintadas contenían nombres propios de personas y lugares, adjetivos y verbos. Indudablemente fueron *qillqas*. Análisis detallado de datos de Molina sobre Manqu Qhapaq Inqa los publiqué antes (Szemiński, 2016: 475-488). Fuera de mostrar una escritura destinada a anotar un equivalente incaico del Génesis, el texto explica claramente que Manqu Qhapaq Inqa recibió la misión de gobernar del Hacedor mismo. Las palabras del Hacedor con las cuales entregó la misión a Manqu Qhapaq Inqa, después de todas las traiciones cometidas por el intérprete, redactor y copista: "tu y tus deçendientes aueis deser señores y aueis de sujetar muchas naçiones tenedme porpadre y por tales hijos mios os Jatad y asi me rreuerençiareis como apadre", no dejan duda de que el Inqa iba a reinar a nombre del Hacedor y sujetar a muchas naciones. La palabra 'hijos' en tales contextos significó 'fieles' o 'súbditos'. Junto con la misión, el Inqa recibió las insignias del poder.

Para entender si es necesario tomar en cuenta el contexto en el cual la misión fue dada a Manqu Qhapaq Inqa es preciso repasar el mito. Todo ocurre en la isla Titi Qaqa, hoy llamada Isla del Sol, inmediatamente antes del momento en el cual el Sol, Luna y estrellas subieron al cielo. Según el texto, recibida la misión, Manqu Qhapaq y los suyos otra vez entraron en la tierra y se fueron a su lugar destinado, llamado en el texto Paqariq Tampu. Todo cuzqueño sabe que se trata de Pacarectambo en Paruro, con sus ruinas de *Mawk'a Llaqta*. Es verdad pero solo parcial, ya que *Paqariq Tampu* no es un nombre propio, y

cualquier *paqarina* puede llevarlo. Por supuesto, si asumimos que los Inqas como reyes aparecieron en el Cuzco, tiene que ser Pacarectambo de Paruro. Sin embargo, si tomemos en cuenta otros datos, las cosas se complican.

El texto citado identifica a Tiahuanaco como la sede principal del Hacedor donde creó a la humanidad actual; es decir, también a los Inqas. Más aún, allí también castigó a los inobedientes petrificándolos. Los Incas entonces aparecieron en este mundo, según el texto de Molina, dos veces; una vez en la Isla Titi Qaqa y otra vez en su *paqarina*.

Un dato muy importante anotó el corregidor de la Provincia de Pacajes Don Estevan de Lartan, quien en Caquiauire [hoy Caquiaviri] el 22-10-1608, delante del escribano público, firmó su *Relación de la provincia de Pacaxes*, en respuesta a una encuesta enviada por el rey. Según el corregidor:

Pueblo de Tiaguanaco

> […] y asi como se entra enel dicho pueblo vn tiro de arcabuz del ay dose edifiçios de piedra labrada muchas deellas a manera de lossas de Castilla del tamaño de una bara y otras muy grandes de doçe baras de largo y de ancho y son muy lissas y gruessas
>
> Y dizen los naturales dela dha prouinçia que no se acuerdan de cossa ninguna mas deque en tiempo antiguo hubo alli unos jigantes que truxeron las dichas piedras al dicho edifiçio y esto se entiende que es verdad porque ay un jigante labrado que el tamaño que se hecha de ver que esta fuera dela tierra es de dos baras en alto por que lo demas esta metido debajo dela tierra y ay vna piedra enel suelo del aposento del dicho edifiçio de treinta pies de quadra y las demas que ay son en mucha cantidad
>
> Y diçen los yndios antiguos que el ynga hizo cortes enel dicho edifiçio y que hizo medir la tierra desde Quito a Chile y hallo ser la mitad del paraje - Los dichos edifiçios y que para señal deellos hizo poner vna piedra grandisima ala entrada del dicho edifiçio y que los españoles por notiçia que tenian de que auia mucho oro alli lo an desbaratado [de Lartan 1608 fol. 5v-6r].

Lo más importante es entender que según los habitantes de la reducción colonial de Tiahuanaco, en las ruinas vistas por el corregidor el Inqa "hizo cortes"; antes de la conquista "las cortes" se celebraban en el Cuzco. Una descripción maravillosa de las cortes en el Cuzco se conserva en el Manuscrito de Huarochiri:

> *Tupay Inqa Yupanki ñisqa apu kaspas ña tukuy hinantin llaqtakunakta conquistaspas achka wata samarqan ancha kusikuspa. Chaysi huk llaqtamanta awqa hatarirqan. Alanku Marka Kalanku Marka Chuqi Marka ñisqas kay kay runakunas mana inqap runan kayta munarqanchu. Chaysi chaykunawan achka waranqa runakunakta qiwikuspa awqanakurqan doze año chikakama.*

Chaysi tukuy katrasqankunaktapas qulluchimuptin ancha llakispa "imanam kasun" ñispas Inqaqa ancha putikurqan. Chaysi huk puntrawqa yuyakurqan: "imaraykutr kay wak'akunakta seruini quriwan qullqiwan pachaywan mikunaywan ima haykaywanpas; ma qayachisaq tukuyta kay awqakunata yanapawanqanpaq" ñispas qayachirqan. Chaysi "ari" ñispa rirqanku. Pacha Kamaqpas rirqantaq huk wantuwan, hinataq tukuy llaqtakunapas wantuwankama tukuy hinantin Tawantin Suyu ñisqamanta.

Chaysi ña Awqay Patapi tukuy llaqtakuna trayaptinsi Parya Qaqaqa manaraq trayarqanchu. "Manachus risaq; risaqchus" ñiqhina ayñikatrarqan. Chay pachas Parya Qaqaqa Maqa Wisa churinta katrarqan "riy, qam; uyarimuy" ñispa. Chaysi trayaspa manyallamanta tiyaykurqan Chiqsi Rampa sutiyuq andaswan.

Chay pachas Inqaqa rimarirqan ñispa "yayakuna wak'a willkakuna, ñam ari yatranki, imanam ñuqa qamkunata tukuy sunquywan quriwan qullqiwan seruiyki chayta; hinaspa qamkunaqa hina ñuqa seruiptiyqa manachu yanapallawankimantaq chika achka waranqa runayta perdiptiy; chayraykum qamkunakta qayachimuykichik" ñispa. Rimaptinsi manataq hukllapas ayñirqanchu. Yallinraq upayaspa tiyarqanku.

Chay pachas ñataq Inqaqa "yaw rimariychik; hinataqchum qampaq kamasqayki rurasqayki runakuna awqanakuspa qullunqa; mana yanapawayta munaptiykiqa kanallanmi tukuyniykichikta rupachichisqayki; chayqa imaraykum ñuqaqa quriwan qullqiwan watankunapi mikuykunawanpas upyaywanpas llamaywanpas ima haykaywanpas seruiyki allichayki; chayqa manachu kay chika llakikusqayta uyarispa yanapawankiman; 'manam' ñiptiykiqa kanallantaqmi rupanki" ñispas ñirqan.

Chay pachas Pacha Kamaqqa rimarimurqan: "Inqa Intiya, ñuqaqa tukuy qamtawanpas hinantin pachakta kuyuchiq kaspataqmi mana rimarinichu; manam ari chay awqallatachu ñuqaqa qulluchiyman; tukuy qamtawanpas hinantin pachaktawanpas puchukaymanmi; chayraykutaqmi upalla tiyakuni" ñispas rimarqan.

Chaymantas kanan wakinnin wak'akunaqa upalla tiyaptin Maqa Wisa ñisqanchikqa rimarirqan: "Inqa Intiya, ñuqa chayman risaq; ichaqa qampas qayllapi ari karpakuspa unanchakuspa tiyay; ñuqam chaytaqa tuylla chikallanpi atipamusqayki" ñispa ñirqan. Chaysi Maqa Wisa rimariptinqa siminmantapas llaksa-llaksa pukurimurqan qusñi lluqsiqhina. Chay pachallataqsi quri antaranta antarakurqan, quritaq pinkullunpas karqan. Umanpiri chump ruqukta pillurispa pusukanri quritaq kusmanri yana[1].

Se dice que, cuando el Inqa Tupay Yupanki señoreaba y ya había conquistado todas las comunidades, descansó varios años con gran contento. Entonces, en algunas comunidades, grupos rebeldes se alzaron. A saber: ni los Alanku Marka, ni los Kalanku Marka, ni los Chuqi Marka querían ser súbditos del Inqa. Lograron arrastrar a su causa a varias *waranqas* de hombres y juntos guerrearon durante unos doce años. Como aniquilaban todas las fuerzas que enviaba contra ellos, el Inqa estaba muy afligido, y laméntandose mucho, se preguntó: " ¿Qué va a ser de nosotros?".

1 La transcripción es de Andrés Chirinos Rivera, quién me la regaló hace años, menos los nombres propios y unas pocas palabras desconocidas, que he reinterpretado yo.

Entonces, un día pensó: "¿Para qué sirvo a estos *wak'as* con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamarlos a todos ellos para que me ayuden con los enemigos". Así, mandó convocar a los *wak'as* de todas las comunidades que recibían oro y plata para que viniesen al Cuzco. Los *wak'as* aceptaron y se pusieron en marcha. Pacha Kamaq vino transportado en una litera. De la misma manera todos los *wak'as* locales de todo el Tawantin Suyu vinieron transportadas en literas.

Todo los wak'as locales llegaron al Awqay Pata, pero Parya Qaqa no llegaba aún. Seguía resistiendo preguntándose si debía ir o no. Finalmente, Parya Qaqa envió a su hijo Maqa Wisa diciéndole: "Ve tú, y depués de haber escuchado lo que digan, vuelve". Cuando Maqa Wisa llegó, se sentó a un lado con sus andas que eran det tipo llamado Chiqsi Rampa.

El Inqa empezó a hablar. "Padres", les dijo. "*Wak'as* y *willkas*, ya saben cómo yo los sirvo de todo corazón con oro y con plata. ¿Es posible que ustedes no me ayuden a mí, que os sirvo con tanta generosidad, ahora que estoy perdiendo tantas waranqas de mis hombres? Por este motivo los he hecho convocar". Ninguno de ellos contestó. Más antes, permanecieron en silencio.

Entonces, de nuevo el Inqa les dijo: "¡Hablen! ¿Es posible que permitan que los hombres que han recibido su fuerza vital de ustedes y que han sido hechos por ustedes sean aniquilados en la guerra? Si no quieren ayudarme, ¡en este mismo instante los haré quemar a todos! ¿Para qué pues los sirvo y embellezco y les envío todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo cuanto poseo? Entonces, ¿no me ayudarán, después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me niegan su ayuda, ¡arderán ahora mismo!"

Entonces, Pacha Kamaq empezó a hablar: "¡Oh Inqa Sol, yo no propongo nada puesto que suelo hacer temblar la tierra entera con todos ustedes juntos. En efecto no sólo aniquilaría al enemigo, sino que acabaría con todos ustedes y con el mundo entero también. Por esto me he quedado callado".
Como todos los demás *wak'as* se callaron, Maqa Wisa empezó a hablar: "Oh Inqa Sol, yo voy a ir allá. Tú permanecerás en las proximidades en una tienda bien instalada e identificada con una señal distintiva para que no te aniquile con los demás. En un mínimo de tiempo voy a conquistarlos para tí". Mientras Maqa Wisa hablaba, una boconada de *llaksa-llaksa* salía de su boca como si fuera humo. Llevaba, en auqel entonces, una *antara* de oro. Su *pinkullu* también era de oro. Llevaba un *chump ruqu* en la cabeza; su *pusuka* era de oro y su *kusma* negra[2] [¿Tomás?, 2008: 102-105].

El texto original y la traducción exigen unos comentarios, sin los cuales quedará difícil de entender. El Inqa les llama a los convocados *yayakuna,*

2 La traducción es de G. Taylor, contenida en ¿Thomás? 2008, menos las palabras conservadas del original, que he reinterpretado yo: *llaksa-llaksa* – probablemente es humo, fundición de metal, *antara* – flauta de Pan, *pinkullu* – flauta, *chump ruqu* – un sombrero castaño, *pusuka* – un collar?, *kusma* – una túnica.

wak'a willkakuna, sin ningunos signos de respeto a señores y divinidades, ya que la expresión *wak'a willka* siempre cuando aparece en textos se refiere a todas las divinidades locales. Las divinidades, a su vez, cuando se dirigen al Inqa lo llaman *Inqa Intiya*, lo que Gerald Taylor traduce: *Oh, Inca Sol*. Si bien estoy de acuerdo con Taylor en que el sufijo –*ya*, presente en la invocación, es una marca de vocativo [Gonçalez Holguin, 1607: pp 1v, 24r, 123v], no puedo aceptar su interpretación. Siempre en *runa simi*, en una frase nominal la cabeza de la frase es la última palabra, en este caso *Inqa*, y la que precede sirve de atributo. Entonces el invocado es el Sol, que tiene un atributo de ser un sol de los *Inqas*, de la misma manera como la divinidad *Chincha Kamaq* fue en la misma época donador de fuerza vital a Chincha. Este *Inqa Inti* hace con los Inqas lo mismo que el Sol con el mundo.

El siguiente problema aparece en las palabras de Maqa Wisa: "*ichaqa qampas qayllapi ari karpakuspa unanchakuspa tiyay*", traducidas por Taylor así: "Tú permanecerás en las proximidades en una tienda bien instalada e identificada con una señal distintiva para que no te aniquile con los demás".

En el original no hay nada que indicaría la necesida de añadir "para que no te aniquile con los demás", como lo hizo Taylor. El texto quechua dice: Pero tú también *tiyay* – asiéntate allá, instálate, instala tu campo militar, *qayllapi*, en la proximidad. La proximidad, el borde (uno y otro) tiene que estar cerca del lugar desde el cual Maqa Wisa debería golpear a los rebeldes. El Sol de los Incas debe instalarse haciendo dos actividades *karpaku-* y *unanchaku-*. Taylor entendió la primera palabra como hacerse uno una tienda, una *karpa*, y el segundo como señalarse, ponerse señal. Ambos significados tienen confirmación en vocabularios coloniales. Queda el adjetivo *ari*, aquí en función de un adverbio que acompaña a ambos verbos. Taylor lo interpretó como bien o buena manera.

Me parece que de verdad ambas actividades según palabras de Maqa Wisa deberían acompañar la principal, la de asentarse, instalarse en un campamento. El verbo *unanchaku-* pudo significar poner señal, pero también significó entender. El verbo *karpaku-* según los datos de vocabulario de Lira, puede significar hacer ejercicio espiritual un espiritista [Lira, 1982: 101], es decir un shamán. La palabra que los acompaña *ari* significa lo nuevo, sin estrenar. En tal caso el Sol Inca debía descubrir en sus ejercicios espirituales lo nuevo y señalarlo.

Todo el cuento de la reunión en el Cuzco refleja una negociación entre las divinidades participantes en la reunión y el *Inqa Inti*, es decir el rey. Según los habitantes de la reducción de Tiahuanaco, allá el Inca había celebrado sus cortes. Su ubicación en el centro, tan subrayada, puede entenderse como función de la capital. Cuando las legiones incaicas llegaron desde el Cuzco

a Tiahuanaco, la capital estaba arruinada ya unos 250 años o más, es decir unas 10 generaciones, contando 25 años por generación. El Hacedor del cuento pintado en una *qillqa* de Puqin Kancha, en el Cuzco, sobre la creación del mundo actual y la misión del Inqa, residió en Tiahuanaco cuando creaba la humanidad actual y también a los Inqas. La ideología de la misión de los Inqas recibida del Hacedor fue creada entonces a comienzos de Tiahuanaco como un centro religioso y político probablemente antes de la época de expansión, ya que la expansión es una señal de comenzar el cumplimiento de la misión, según los *Inqap runan* del siglo XVI y comienzos del XVII, no según los arqueólogos o antropólogos.

Hay más huellas de que los cuzqueños y otros ya súbditos del Rey Católico en el siglo XVI y comienzos del XVII pensaban en los Inqas, reyes y la etnía como venidos de Tiahuanaco a Cuzco. Lo que digo no es nada nuevo. Volveremos a esto al hablar de la transmisión de la misión.

3. La misión

Hasta ahora solo sabemos que la misión de los Inqas consistió en gobernar muchas naciones, o quizás todo el mundo, lo que les fue dado por el Hacedor mismo. Los vocabularios del quechua y aymara del siglo XVI y XVII conservan datos muy importantes para entender la misión. En el cuento de la tabla de Puqin Kancha en su lectura en *runa simi* casi seguramente se encontraba la palabra *runacha*- cuyos significados incluyen: "domar gente, ponerla en policia humana" [Anónimo, 1586: pp. I3r] "Domar gente indomita" [Anónimo, 1586: II, pp. E4v], "Conquistar hombres sujetar rendirlos" [Gonçalez Holguin, 1608: 320]. Sin embargo, al lado de este significado aparecen otros, visibles en las expresiones siguientes: *Diosman runachani* "Conuertir los hombres a Dios" [Gonçalez Holguin, 1608: 320], o mas exactamente "convierto a las personas a Dios", *Padrekunam runachakun* "Los padres doman gente ponenlas en policia chistiana, o humana" [Gonçalez Holguin, 1608: 320].

Todavía más importantes son los casos siguientes: *purum runa, mana runachasqa* "bárbara gente" [Anónimo, 1586: II, pp. C1r], *purum runa, hach'a runa, mana runachasqa, mana apuyuq* "bárbara gente" [Gonçalez Holguin, 1608: II, 55]. *Purum runa* significa bárbaro, pero *mana runachasqa* – el no convertido en ser humano sugiere que *runachasqa* traducido al castellano de hoy significaba el civilizado. *Hach'a runa* – gente del bosque probablemente describía a los amazónicos, y *mana apuyuq* –los sin señor– se refería a cualquier forma de gobierno sin un *apu* identificado.

Gonçalez Holguin anotó entre otros también los siguientes significados de *purum runa*: "hombre amontado salvaje inculto sin rey y sin ley" [Gonçalez Holguin, 1608: 136], "el ignorante de la ley de Dios no enseñado" [Gonçalez Holguin, 1608: 319], "los bárbaros sin Rey ni ley no conquistados no cristianos" [Gonçalez Holguin, 1608: 319].

Entre estos significados, el de no cristiano o ignorante de la ley de Dios no enseñado pudo cristianizarse para el uso de la Iglesia, pero su significado anterior se había referido a la religión predicada por los Inqas, a su ley y a su gobierno. Describir la religión predicada por los Inqas exige una investigación muy larga. Para nuestras reflexiones sobre la tradición imperial basta constatar que según la tradición de los sabios cuzqueños por 1575, la misión de Manqu Qhapaq Inqa recibida en la isla Titi Qaqa del Hacedor mismo, consistió en predicar una religión con culto de Hacedor y un modo de vida "civilizado".

Como resultado de una investigación sobre la ética del Inqa, todavía sin publicar en castellano, propuse el siguiente Pentálogo del Inca (en comparación al Decálogo de Moisés) visto desde el *ayni*.

1. Inqap siminta yupaychay.	Respeta las leyes del *Inqa*.
2. Ama wañuchiychu.	No mates.
3. Ama qillaychu.	No seas ocioso (intercambia el trabajo simétricamente).
4. Ama llullaychu.	No mientas (intercambia la información simétricamente).
5. Ama zuwaychu.	No robes (intercambia los bienes simétricamente).

4. Transmisión de la misión

El problema de la transmisión de la misión en realidad consiste en problemas diferentes, y cada uno de ellos exige un análisis diferente.

El primero y el más simple es la manera en la cual el poder y junto con él la misión pasaba de un gobernante al otro. No importa cuál fue el sistema de heredar o elegir al gobernante, lo importante fue que el gobernante nuevo pudiese indicar de quién recibió la misión, no solamente la divinidad, sino también su predecesor inmediato. El resultado de tal transmisión en su forma más modesta consistiría de una lista de nombres, obligatoriamente abierta con el nombre de Manqu Qhapaq Inqa, y en siglo XVI acabada con el nombre de Tupa Amaru Inqa, asesinado en 1572.

El segundo problema aparecía en el momento cuando la transmisión de la misión fue interrumpida por la caída del centro del poder o a favor de otro centro, o cuando entre candidatos a continuar la misión ninguno lograba establecer su hegemonía y legitimidad. La renovación de la misión siempre exige una intervención bastante directa de la divinidad invocada.

Los cronistas e investigadores indios y españoles apuntaron diversas listas de gobernantes. Las más cortas contienen unos cinco nombres y la más larga cien. De hecho todas las listas fueron puestas en duda, ya que el saber común de los antropólogos, aceptado por los historiadores, decía que los Inqas no tuvieron escritura y al contar su mito-historia de hecho contaban sobre su organización y religión, y no sobre el pasado. Tal actitud domina a pesar del hecho que del siglo XVI provienen declaraciones de testigos quienes conocían a los padres y abuelos de los Inqas de la época de la conquista: Waskhar Inqa, Ataw Wallpa Inqa, Tupa Wallpa Inqa, Manqu Inqa y Pawllu Inqa. Un ejemplo típico de mito-historia según las interpretaciones aceptadas fue la guerra entre los Inqas y Chankas, donde todas las descripciones encontradas en fuentes diferentes fueron unidas en una sola guerra, acabada con la victoria de un Inqa Yupanki como consecuencia de la victoria, llamado Pacha Kuti Inqa Yupanki.

En 2009 Amnon Nir sustentó en Jerusalén (Israel) su tesis doctoral cuyo nombre en inglés es "*The Inca Chanca Wars: From the Reality of the Narrative to the Narrative of the Reality*". La tesis queda sin publicar en inglés y en hebreo. En su trabajo, el Dr. Nir simplemente recogió todas las menciones de las fuentes sobre guerras entre Inqas y Chankas, y como resultado recibió una secuencia de guerras a lo largo de reinados de cinco Inqas consecutivos. El Dr. Nir logró diferenciar las guerras observando que los lugares y los líderes habían sido diferentes. Algunos de los lugares fueron visitados e identificó los campos de las batallas. Este hecho exige análisis diferentes de las tradiciones anotadas por los cronistas, lo que comprueba que distintos acontecimientos distinguidos en tradiciones pueden confluir en uno solo en las tradiciones posteriores, y en los trabajos de antropólogos e historiadores.

Otro ejemplo muy importante es la descripción de Manqu Qhapaq Inqa hecha por Guaman Poma de Ayala [1615, pp. 79-87]. Al leerla, la primera sorpresa es la proclamación del cronista que el primer Inqa fue "Tocay Capac Pinau Capac", y Manqu Qhapaq Inqa reinó después [Guaman Poma de Ayala, 1615 fol. 80]. En la descripción dice que su madre

> supu por suerte del demonio questaua enpreñada un hijo y que el demonio le enseñó que pariese el dicho niño y que no lo mostrase a la gente y que lo diese a una ama llamada Pillco Ziza. Que le mandó que lo lleuasen al agugero llamado Tanbo Toco, que dallí lo sacasen de tienpo de dos años y que lo diesen manteni-

> miento y que lo publicase que auía de salir de Pacari Tanbo un *Capac Apo Ynga* rrey llamado Mango Capac Ynga, hijo del sol y de su muger la luna y ermano de luzero. Y su dios auía de ser Uana Cauri, queste rrey auía de mandar la tierra y auía de ser *Capac Apo Ynga* como ellos. Que ací lo declarauan y mandauan las dichas *guaca bilcas* que son los demonios en el Cuzco [Guaman Poma de Ayala 1615 fol. 81-82].

Según las *wak'a willkas* este Manqu Qhapaq Inqa posterior a "Tocay Capac Pinau Capac", saldría de Paqari Tampu y sería *qhapaq apu Inqa* – rey, como "ellos", es decir, como las *wak'a willkas* "que son los demonios del Cuzco". Pero los "demonios" o *wak'a willkas* son también antepasados. Entonces el Manqu Qhapaq Inqa aquí descrito sería un Inqa como los que ya hubo. A continuación de su descripción, el cronista mencionó a *Uturunqu Amaru Inqa* y continuó: "Dizen que ellos binieron de la laguna de Titicaca y de Tiauanaco y que entraron en Tanbo Toco y dallí salieron ocho hermanos Yngas" [Guaman Poma de Ayala, 1615, fol. 84]. Parece que los jefes que vinieron desde Titi Qaqa y Tiahuanaco fueron un Uturunqu Inqa y un Amaru Inqa, que entraron en Tampu T'uqu. Solamente después de Tampu T'uqu salieron ocho hermanos Inqas, entre ellos un Manqu Qhapaq Inqa, pero diferente y anterior a Tocay Capac Pinau Capac y a Manqu Qhapaq Inqa, hijo de Mama Waqu Quya, proclamado por *wak'a willkas*.

El cronista continuó enumerando grupos Inqas en la zona de Cuzco, pero entre ellos mencionó también a los Qhichwa Inqas, quienes en siglo XVI ya no fueron considerados parte de la etnía Inqa, y también dijo: "Y los poquina collas también fue casta de yngas, que porque fueron peresosos no alcansaron ni alligaron a la rrepartición de orexas de ynga y ací le llaman poquis millma rinri. Tienen orexas de lana blanca porque no llegaron al Tanbo Toco" [Guaman Poma de Ayala, 1615, fol. 85]. Según tal afirmación, en Tampu T'uqu un Inqa, quizás un Manqu Qhapaq, repartió las orejeras, y a los Puqina Qulla les fueron asignadas orejeras de lana – *millma rinri*. Su apodo *Puqis* puede aludir al hecho que fueron Puqinas y no solamente Inqas. El grupo de Puqis Inqas fue mencionado por diversos autores y existe todavía en Calca. Los Puqina Qulla se han quedado en Puno, lo cual confirma su ausencia en la ceremonia de repartir orejeras, quizás una ceremonia para confirmar pertenencia de cada subgrupo a la etnía Inqa.

Al final de su cuento sobre los Manqu Qhapaq Inqas, dice el cronista:

> "Dizen que Anca Uallo Changa, que salieron de la laguna de Chocllo Cocha cincuenta mil millones de yndios, cin las mugeres ni biejos, niños. Y el rrey de ellos, Anca Uallo, quizo ser Ynga en tienpo de Mango Capac Ynga primero. Y se la presentó a su ermana, a Topa Uaco, el dicho Ynga. Y le engañó y le mató al señor rrey y capitán Anca Uallo Uarmi Auca [Guaman Poma de Ayala, 1615, fol. 85].

Este Manqu Qhapaq tiene que ser diferente de todos los enumerados por el cronista hasta ahora. Fue un Inqa con el cual competía un señor Chanka, dueño de 50 x 1000 x 10 000 = 500 000 000, quinientos millones de guerreros, que también quería ser Inqa. En la jerarquía decimal descrita por Guaman Poma de Ayala los rangos que comienzan con cinco son siempre rangos de segunda persona (*rantin*) de un jefe cuyo rango comienza con 10. Este rango fue ocupado por Manqu Qhapaq Inqa, jefe de 1 000 000 000 = mil millones de guerreros. En estas explicaciones traté la palabra "millón" como un *hunu*, que en siglo XVI significaba 10 000. Un *qhapaq apu,* según el cronista, tenía un rango de 100 000, es decir 10 *hunu*. Manqu Qhapaq Inqa aparece aquí como un dueño de un *hunu* de los *qhapaq apu*. Resulta entonces que según la tradición anotada por Don Phelipe Guman Poma de Ayala, en tiempos cuando Puqina Qullas fueron Inqas, antes de venir de Titi Qaqa y Tiahuanaco a Tampu T'uqu o Paqariq Tampu, hubo un Manqu Qhapaq Inqa, el más poderoso y más importante de todos los enumerados, jefe de una organización la cual incluía a los Inqas, Qullas, Qhichwas y Chankas, con el jefe Chanka como segunda persona del Inqa en la misma organización.

Hay solamente dos interpretaciones posibles:

1. La información habla del tiempo del imperio Inqa con la capital en el Cuzco, en el siglo XV, pero le falta un Manqu Qhapaq Inqa, ya que el Manqu Qhapaq Inqa en Cuzco comienza la secuencia de *Qhapaq Apu Inqas* en el Cuzco, quizás en siglo XII o XIII. Puede ser que cada Inqa fue llamado Manqu Qhapaq Inqa por otras etnías, y en tal caso todavía podemos pensar en conflictos del siglo XIV o XV.

2. La información habla del Horizonte Medio de Wari-Tiahuanaco, cuando un Inqa residía en Tiahuanaco. En este segundo caso el jefe Chanka sería un jefe Wari, y se explicaría también la ausencia de Wari en las tradiciones recogidas en los siglos XVI-XVII[3].

Así resulta que en las tradiciones anotadas por Guaman Poma de Ayala, por Molina y por el corregidor de Pacaxes aparecen Inqas reyes en Tiahuanaco. En el caso de Guaman Poma de Ayala, el imperio Inqa con capital en Tiahuanaco incluyó también Wari como una parte muy autónoma dentro de la misma organización.

En el siglo XVI, los Inqas sostenían que unos Inqas anteriores a ellos mismos habían gobernado Tiahuanaco y que el Imperio de los Incas había sido siempre uno solo. Según estas declaraciones, que contradicen a las afirmaciones de los arqueólogos modernos, la historia del *Inqap Runan* habría in-

3 Un análisis de todos los datos de Guaman Poma de Ayala y de otros cronistas sobre Manqu Qhapaq Inqa publiqué en Szemiński (2016).

cluido la de Tiahuanaco. Existe una sola fuente que enumera 100 soberanos, y que incluye a 62 reyes con capital en un Cuzco pero no necesariamente en el Cuzco de hoy, 28 reyes en un Tampu T'uqu, y 11 en el Cuzco donde ahora existe Yuyay Taqe. La lista se encuentra en *Libro • 2º delas Memo[ri]as antiguas Historiales Y poLiticas del PirU,* uno de los tres que componen el libro *Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del pirv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i singvlares epitetos qve por ello se les da en la sagrada escriptvra Al rei N[uestro] S[eñor] Philipo IV el grande monarca de anbos mvndos avtor el liz[encia]do d. Fernando montesinos presbitero natvral de osuna* del año 1644, conservado en la Biblioteca Universitaria de Sevilla, manuscrito nº Ms. 332-35.

Un análisis del manuscrito y su contenido (Szemiński, 2009) revela que el *Libro • 2º* se basa en un manuscrito anterior adquirido por Montesinos en Lima y basado en un texto todavía más antiguo y anterior a la introducción del calendario gregoriano en el Virreinato del Perú en el año 1583. Su autor original hablaba un quechua sureño, cuzqueño o collavino. La descripción de los reinados contenía informaciones importantes sobre la transmisión de la misión y sus problemas, causados por guerras, rebeliones, y calamidades naturales. La tabla de abajo contiene la lista de los reyes, que dividí en tres partes, según las sedes de los reyes. Los números de los reyes en la secuencia provienen del manuscrito de Montesinos, menos aquellos en corchetes, que añadí. Números de reyes como Manco Capac 2º provienen del manuscrito de Montesinos, y fueron añadidos por uno de los redactores consecutivos. Dos formas de nombre del mismo rey provienen siempre del manuscrito de Montesinos. Todos los nombres están escritos tal como están en el manuscrito de Montesinos.

Rey	Nº
CAPITAL: Cuzco (¿Tiahuanaco?)	
Pirua Pacari Manco	1
Manco Capac	[2]
Huana Cauri Pirua 1º	3
Sinchi Cozque Pachacuti I	[4]
Inti Capac Yupanqui	5
Manco Capac 2º	[6]
Topa Capac 1º	[7]
Tini Capac Yupanqui Titu Capac Yupanqui	[8]

Inti Capac Pirua Amaru	[9]
Capac Sayhua Capac Capac Sinia Yupanqui	[10]
Ayar Tarco Capac	[11]
Huascar Titu 1º	12
Quispi Tutu	13
Titu Yupanqui Pachacuti	14
Tutu Capac	15
Paullu Hicar Pirua	16
Lloque Tesag Amauta	[17]
Cayo Manco Amauta	[18]

Huascar Titu Capac 2º	[19]
Manco Capac Amauta 4º	[20]
Ticatua	21
Paullo Toto Capac	22
Cayo Manco Amauta 2º	23
Marasco Pachacuti III	24
Paullo Atauchi Capac	25
Lluqui Yupanqui	26
Lluqui Ticac	27
Capac Yupanqui	28
Topa Yupanqui 1º	29
Manco Avi Topa Pachacuti IV	[30]
Sinchi Apusqui Huarma Vira Cocha 1º	[31]
Ayar Manco 1º	[32]
Auqui Quitu Achauchi Auqui Quitu Achaucuchi	[33]
Huira Cocha Capac 2º	34
Chinchi Roca Amauta	[35]
Topa Amaro Amauta 1º	[36]
Capac Raymi Amauta	37
Illa Topa Topa Amaru 2º	[38]
Huana Cauri 2º	[39]
Topa Corca Apu Capac	40
Huampar Sacri Topa	[41]
Hinac Huilla Amauta Pachacuti	42
Capac Yupanqui Amauta	[43]
Huapar Sairi Topa	[44]
Caio Manco Auqui 2º	[45]
Hina Hueella 2º	[46]
Inti Capac Amauta	[47]
Ayar Manco Capac 2º	[48]
Yaguar Huquiz 1º	[49]
Capac Titu Yupanqui	50

Tupa Curi Amauta 2º	[51]
Tupa Curi Amauta	[52]
Huillcan Ota Amauta	[53]
Topa Yupanqui 2º	[54]
Illac Topa Capac	[55]
Titu Rreymi Cozque	[56]
Huqui Ninaqui	[57]
Manco Capac 3º o 4º	[58]
Cayo Manco Capac 4º	[59]
Sinchi Ayar Manco	[60]
Huaman Taco Amauta	61
Titu Yupanqui Pachacuti VI	62
CAPITAL: Tampu T'uqu	
Títulos Guamanquicho	[63]
Cozque Huaman Titu	[64]
Cuyo Manco	[65]
Huica Titu	[66]
Sairi Tupa	[67]
Tupa Yupanqui 1º	[68]
Huayna Topa 3º	[69]
Guana Cauri	[70]
Huilca Huaman	[70]
Huaman Capac	[72]
Paulio Tayme	[73]
Manco Capac Amauta	[74]
Auqui Atauilque	[75]
Manco Titu Capac	[76]
Huayna Topa 3º	[77]
Topa Cauri 4º Pachacuti VII	[78]
Arantial	[79]
Huari Titu Capac	[80]
Huispa Titu Auqui	[81]
Toco Cozque	82
Ayar Manco	[83]
Condo Roca	[84]

Amaro	[85]	Mayta Capaca	[93]
Chinchi Rroca	[86]	Capaca Yupanqui	[94]
Illa Toca	[87]	Sinchi Roca	[95]
Lluqui Yupanqui	[88]	Iaguar Guacac Maita Yupanqui	[96]
Roca Titu	[89]	Huira Cocha Topa Yupanqui	[97]
Inti Maita Capac Pachacuti VIII	[90]	Topa Yupanqui	[98]
CAPITAL: Cuzco		Inte Cusse Hualpa Huaina Caua	[99]
Inga Roca	[91]	Huascar	[100]
Lloque Yupanqui	[92]	Atahuallpa	[101]

No sabemos si se trata de una lista de reyes, ni cuándo ni dónde habrían reinado, pero el conjunto de tierras sobre los cuales habían gobernado los reyes entre el segundo y el sexagésimo segundo corresponden a la zona de influencia de las culturas arqueológicas de Tiahuanaco y Wari. El primero de la lista es un ancestro fundador del Cuzco de hoy, los siguientes provienen de otra tradición. La historia verdadera de *Inqap Runan* –el Imperio Inca– comienza con el gobierno de Manqu Qhapaq:

> Pirwa Paqari Manqu[4] libre de sus hermanos caminó hasta el lugar donde hoy es el Cuzco con sus hermanas y mujeres, a las cuales dio a entender el favor grande que habían de tener en sus tres hermanos y que así había de edificar una ciudad y ser Señor de los vivientes y que para entablar en ellos verdadero respecto se le tuviesen ellas muy grande y hablasen con toda humildad como a hijo único del Sol … El Pirwa Junto a los de su familia que heran muchos y le servían como criados o vasallos en el ejemplo que les daba la hermana que lo hacía con todo gusto por tener en ella los hijos que más quería. El Pirwa juntos pues mandoles amontonar piedras y allanar el sitio referido con mucha tierra donde fundó muchas casillas que vivían a modo de ciudadanos.
>
> Tenian estos entre sí sobre las sementeras y ganados y sobre el agua algunas rencillas y con cada una parecían los litigantes ante él y hacía que su hijo primogénito a quien él quería más que a los otros los compusiese - diciendo que así lo mandaba el Illa Tikzi Wira Qucha. Era tanto el respeto que tenían al padre y al hijo que sus palabras y mandatos eran obedecidos como leyes inviolables y sin que ninguno osase a replicar a ellas. De ordinario estaba el Pirwa retirado en su casa respetado por el hijo del Sol no solo ya de las cuatro familias suyas[5] sino comarcanos que a la traza suya se habían reducido a poblaciones de chozuelas a los alrededores del Cuzco.

4 En toda la cita modernicé la ortografía española, y cambié la ortografía de nombres en la actual.

5 ¿4 *suyu* de su *llaqta*?

Dicen los indios que este Pirwa Manqu se convirtió en piedra como los demás hermanos y que su hijo Manqu Qhapaq y los demás le depositaron con ellos hasta hacerles templos pero la verdad sacada en limpio es que Pirwa Manqu fue el primero que reinó en el Cuzco y no era idolatra sino que adoraba al Dios del patriarca Noe y de sus descendientes ni tuvo dios sino al Criador del mundo llamándole Illa Tikzi Wira Qucha. Vino este Principe al Cuzco y habiendo vivido muchos años después del diluvio reinó más de sesenta y murió de ciento y más años comunes, y dejó por heredero y sucesor a Manqu Qhapaq…

Luego que murió el Pirwa Manqu las cuatro familias que le reconocían por hijo del Sol y a su hijo Manqu Qhapaq que les dejó mandado que obedeciesen por tal y señor suyo le levantaron por Principe y señor de todos los comarcanos con grandes aclamaciones y fiestas y bailes y banquetes. Los señores que vivían alrededor del Cuzco tomaron cuidado desto y con desvelo trataban del principio y origen de Manqu Qhapaq y de su padre sospechando que siendo hijo del Sol producto de la tierra sin padre humano podría causar algunas novedades mayormente con lo que divulgaban sus familias y vasallos de que el Illa Tikzi hablaba en abono suyo aprobando sus acciones y ellas aclamaban por hijo del sol y criatura mas que humana, con que ya esta opinión es válida en toda la comarca.

Sospechando pues que con esto se les podría desvanecer su mando y señorío si no se prevenía a los principios juntaron estos señores a los viejos y más prudentes y consultaron entre sí la dificultad que tendría si el hijo del Sol intentara algunas novedades pretendiendo hacerse de mayor autoridad resolviéndose con el mayor acuerdo de que los aríolos arúspices y hechiceros (que los había de todas suertes) convocasen al fuego que era la primera deidad que tenían en primer lugar y a la Madre Tierra y que le pidiesen respuesta del intento que tenían. Para esto se previnieron con muchos ayunos y sacrificios de ovejas y corderos que consumieron en la deidad del fuego al pie del idolo de piedra que le representaba y fueles rrespondido por él estas palabras:

"Pirwa Manqu y Manqu Qhapaq Reyes del Cuzco y sus descendientes prevalecerán contra la adversa fortuna y se les sujetarán los habitadores de toda esta tierra por que son hijos del Sol, en cuya virtud tienen la dicha felicidad y yo he visto a este primer señor medir a pasos toda la tierra y así sin falta sus descendientes serán favorecidos de la dichosa fortuna sin que dellos se aparte jamás porque tendrán a la adversa fortuna postrada a sus pies".

Mucho les turbó a los señores esta respuesta y trataron por algunos días entre ellos diversas cosas. Unos decían que antes que Manqu Qhapaq tuviese más fuerzas y pláticas de guerra se la hiciesen con todo cuidado a fuego y sangre hasta destruirle y echarle del mundo o por lo menos de sus contornos o ponerle en sujeción y vasallaje. Otros decían que era mejor confederarse con él por vía de amistad y parentesco por ser este vínculo inviolable entre gente ilustre como era Manqu y ellos y que esto era lo más conveniente según el oráculo, que esta última resolución fue aprobada de todos, y en confirmación hicieron grandes sacrificios y entre ellos de un cordero grande, ofreciéndole a sus ídolos para que por las entrañas deste cordero se conociese su voluntad con pronóstico de bueno o mal

suceso de lo que habían elejido. Después del sacrificio abrieron el cordero y en sus entrañas hallaron pronóstico de buen suceso.

Con esto enviaron estos señores embajadores de los mas advertidos de sus Vasallos con ricos dones y preseas de vajillas de oro y plata y muchos vestidos de lana finísima a Manqu Qhapaq ofreciéndole paz y perpetua amistad y que en confirmación della pretendian vincularla ofreciéndole en casamiento una hija de el más principal de los señores que allí había.

Estaba el gran Manqu Qhapaq en el Cuzco cuando llegaron los embajadores y prostrados por el suelo con palabras blandas y humildes le propusieron su embajada. El Rey los recibió con rostro amoroso y les dio audiencia y echoles algunas preguntas y satisfecho de algunas cossas que deseaba saber les dijo que se habían holgado que hubiesen venido a su casa y corte y mandó a sus vasallos les diesen posada muy principal dándoles a entender que en breve los despacharía.

Estuvieron muy regalados en la corte del Rey Manqu muchos dias, y habiendo precedido muchos sacrificios en ellos el gran Manqu Qhapaq con acuerdo de los ancianos y de su conseJo hiço parecer ante sí a los embajadores y estando sentado en su *tiyana* real publicamente con rostro alegre dijo así a los embajadores:

"El Illa Tikzi Wira Qucha y el Sol mi padre en sus ocultos juicios tienen determinada mi sucesión y los discursos venturosos por donde han de caminar los de mi linaje a cuya causa me es fuerza abrazar lo que ellos tienen ordenado y determinado y haciéndolo contrario sera cortar el hilo a mis venturosos hados y así determino con el parecer de los mios hacer lo que me habéis pedido recibiendo a vuestros señores por amigos y hermanos aceptando sus hijas en prendas de su voluntad y de la mía".

Los embajadores oyendo tan deseada respuesta se prostraron por el suelo y estuvieron así gran rato confirmando con aquel silencio y humildad el consentimiento de tan crecida merced. Los del Rey Manqu levantaron a los embajadores y dende aquel punto les dieron mejores y mas eminentes puestos y asientos y los festejaron por muchos días presentándoles ricos vestidos hechos de varios colores, joyas y preseas de oro y plata. El Rey pareciéndole tiempo los despachó enviando con ellos otros embajadores que propusiesen la embajada a los señores y dijesen la aceptación de Manqu su señor prometiéndoles de su parte perpetua amistad y parentesco con el vínculo del matrimonio de sus hijas a las cuales los embajadores de Manqu Qhapaq presentaron las preseas que traían haciéndoles muy grandes reverencias.

Los señores dieron orden como llevar a sus hijas para efectuar lo que tanto deseaban y con parever de todos juntaron todos sus vasallos y en forma de un bien ordenado ejército hicieron algunas reseñas para entrar por el Cuzco con toda autoridad y dar a entender a los habitadores della su poderío y fuerzas con ánimo también que si el Rey Manqu intentase alguna novedad se hallasen apercibidos para la resistencia.

De todo tuco aviso Manqu Qhapaq por ocultas espías que por todas partes tenía

y así sabido la junta de aquellos señores dio orden a sus capitanes que con todo recato estuviesen prevendios para si fuese necesario guerrear a los que les irritasen. Para esto se fortificaron algunos lugares altos dentro y fuera de la ciudad del Cuzco poniendo presidios y guarnición de los hombres más animosos. Con estos recelos avidentales [sic] se estuvieron los unos y los otros previniendo y lo esencial era para las fiestas y regocijos del nuevo casamiento que perturbó, estando ya a punto de hacerse, un caso extraño que sobrevino de repente. …

Estando pues el Rey del Cuzco y los señores sus suegros apercibiéndose para el casamiento llegaron grandes tropas de gentes sin orden de guerra ni de campo formado y se pusieron sobre la ciudad del Cuzco. La vista de tanta gente puso en gran turbación al Manqu Qhapaq y a sus suegros y a los que con ellos estaban y lo que más les admiraba era que por los Andes y de hacia la provincia de los collas que entonces había en ellas poca gente saliese tanto número della.

Manqu mostró en esta ocasión su generoso y valiente corazón, dispuso Su gente con buen orden y la repartió en puestos fuertes y prominentes dándoles ordenes a los capitanes cuales habían de acometer primero y cuales en segundo y tercero lugar dejando otros para acudir a la mayor necesidad. Admirados quedaron los señores de ver al Rey tan animoso y diligente y siempre le acompañaron a todas las facciones y mucho más admiración causó a las tropas de gentes de ver aquellas prevenciones.

Y habiendo entendido el intento los más principales dellos fueron a donde estaba el Rey y le dijeron que ellas no venían a hacer guerra ni mal alguno sino solamente a buscar tierras buenas a donde viuir y sembrar y criar ganados; y los corredores y espías que Manqu Qhapaq había enviado dijeron lo mismo con que se entero de lo cierto y le señaló hacia el norte lugares y hacia el mediodia y así se esparcieron aquellas gentes por diversas partes sin hacer daño en persona alguna aunque con la hambre que traían destruyeron las sementeras y llevaron las ovejas que hallaron y tardaron en pasar seis o siete dias.

Prendieron los del Cuzco a muchos destos, u otros se quedaron de su voluntad a servir al Manqu Qhapaq. Especialmente se aficionaron al Rey algunos obreros que venían entre estas gentes. Eran hombres muy altos y de fornidos miembros. Otros se ofrecieron al Rey para labrarle las tierras y campos y son los *hathun runas*[6] que hasta hoy tienen en el Pirú nombre de gente común y humilde y que su empleo es solo en labranza. Los demás pasaron adelante… Con la novedad y alboroto de la venida de tantas gentes bárbaras al Cuzco los señores que habían venido a las fiestas se retiraron a sus provincias y en ellas recogieron muchos del os advenedizos dándoles tierras.

Pasose en esto mucho tiempo y en el murieron estos señores y el gran Manqu Qhapaq sin haber dado resolución a lo prometido de su casamiento murió de cincuenta años a los treinta de su reinado con mucho sentimiento de sus vasallos" [BUS. Ms. 332-25, Montesinos, 1644 f. 6-15].

6 Obrero, del aymara hathu - "Ocuparse, entender en algo" [Bertonio, 1612, II: 124].

La tradición preservada por Montesinos, en las descripciones muy breves de los reinados, a veces menciona nombres de tierras gobernadas por un rey, o los nombres de las que quedaban afuera. La tabla muestra todos los casos atribuidos al primer Cuzco, que a nuestro parecer es Tiahuanaco:

Rey	**Posesiones**	**Afueras**
4º		Andahuayllas, Kunti Suyu, Tuqay Suyu, Qulla Suyu, chiriguanas
4º	Andahuayllas, Kunti Suyu, Tuqay Suyu, Qulla Suyu, chiriguanas	Llanos, Quito, Chachapoyas
5º	Andaguayllas, tierras entre Llanos, Quito y Chachapoyas en el norte y los de Kunti Suyu, Tuqay Suyu, Qulla Suyu y chirguanas, Guaytara	Llanos, Quito, Chachapoyas
6º	Chichas	Tucumán
7º	Andes	
8º	parte del Collao	
9º	Collao y parte de los Charcas	
11º	Vilcas, Lima, Andaguayllas [¿Pacha Camac, Quinoa, Guaytara?]	Llanos, Guaytara, Quinoa, Pacha Camac, Cajamarca
12	Lima	chimus
13		Chimu, Vilcas
23º		Tucumán, chiriguaynos, Chile
24º	Lima, Huanuco, Collao,	chimus, Tucumán, chiriguaynos, Chile
28º		Llanos
48º	Andes	
53º	Vilcanota, Collao	Tucumán, Andes
62º	Collao, Llanos, Andes, Pucara, Tampu T'uqu	

El Cuzco de aquellos reyes se encontraba en el Collao, donde el único candidato mencionado en diversas fuentes es Tiahuanaco.

Manqu Qhapaq descrito por Montesinos como el segundo rey parece el fundador de un pequeño reino, y también organizador de una red de alianzas. Llama la atención el hecho que precisamente con el primer gobernante se asocia la creación de un nuevo grupo social, el de los *hathun runa*. En siglo XVI la expresión se traducía al castellano como jornaleros. El texto atribuye

al rey la función de intermediario entre el Hacedor y los humanos, y también entre diversos grupos humanos. Hoy autoridades tradicionales en el Perú y Bolivia todavía tienen como su deber principal negociar acuerdos entre litigantes.

Manqu Qhapaq recibió una propuesta de casarse con la hija del mayor entre los señores comarcanos. La proposición fue acompañada de regalos. Convertirse en yerno de un solo señor, el más poderoso, debilitaría la posición del rey, ya que según la lógica andina, el que da convierte al receptor en su deudor. El rey recibió los regalos y la propuesta, pero la convirtió en otra cosa: dio grandes regalos a todos los señores, a sus hijas, a los embajadores, y declaró su intención de casarse con todas ellas. Según la tradición citada, esta serie de alianzas no fue realizada sino por sus sucesores. Su objetivo fue convertir al rey en jefe de una alianza de todos los señores.

Es muy importante notar que la tradición atribuyó al rey actuar a nombre del Hacedor. Los reyes a nombre del Hacedor durante centenares de años construyeron un imperio que según la tabla de arriba abarcó las tierras en Perú, Bolivia, norte chileno y noroeste argentino. La expansión religiosa del imperio condujo a la creación, durante el siglo VII, de otro componente del imperio, llamado por los arqueólogos Wari según el nombre de unas ruinas cerca de Ayacucho, llamadas en siglo XVI Wiñaqi [Viñaque].

Según Montesinos:

> En tiempo deste rey [61] se vieron muchos cometas y otras señales prodigiosas, grandes temblores de tierra que duraron muchos meses fueron tan notables que los habitadores andaban confusos y hicieron grandes sacrificios al Illa Tikzi Wira Qucha y a la madre tierra que llaman Pacha Mama pidiéndoles que tantas señales y tan prodigiosas se convirtiesen en bien. Reinó este Príncipe solo cinco años. Dejó por su heredero y sucesor a Titu Yupanki Pacha Kuti[7] …
>
> Era tan grande la turbación que por estos tiempos tuvieron los habitadores del Cuzco y todas las provincias del reino así por las señales prodigiosas que cada día parecian en el cielo con tanta variedad de cometas y continuo temblor de la tierra y destrucción de los edificios como por la multitud de gentes que por todas partes venía publicando la destrucción y expulsión de los habitadores del reino que el Rey Titu Yupanki Pacha Kuti lleno de congojas y melancolías no atendía sino a hacer sacrificios a los dioses …
>
> Con todo el Rey Titu mando apercibir a todos sus gobernadores y a los capitanes y hizo prevenciones y defensas, fortificando los presidios y fortalezas, mandando que todos estuviesen en vela y que las espías se multiplicasen por todas partes. Estando en esta prevención tuvo aviso que muchas tropas de gentes venían marchando por la vía del Collao y que los hombres feroces que por los Andes venían

7 En la cita hemos transcrito solamente el nombre de Titu Yupanki Pacha Kuti y modernizado la ortografía española.

se iban acercando, y que entre ellos se había algunos de color prieto[8] y lo mesmo los de los Llanos y todos habían ordenado gruesos ejércitos y venían talando los campos y apoderándose de los pueblos y ciudades. Los gobernadores de las tierras por donde pasaban no habían podido resistirle y así determinó el Rey juntar su poder para oponerse a esta gente. Contra los del Collao envió algunos capitanes y otros para que se opusiesen a los de los Andes en los pasos peligrosos de las puentes y ríos.

Titu Yupanki con la mayor gruesa de su ejército llegó a los cerros altos que llaman de Pucara. Hizo a la redonda muchos andenes, cavas y trincheas con sola una entrada angosta en el primer cerro y otra al través en la segunda entrada del segundo andén y desta manera en los demás hasta llegar lo mas alto donde el Rey tenía sus tiendas y las vituallas necesarias de manera que todo era una piña y todo el ejército estaba dentro de los andenes y entre ambas fortalezas.

Estando así fortalecido el Rey tuvo nueva de que el enemigo venía cerca y contra el parecer de los suyos salió a dar la batalla que fue muy reñida. Diéronle al Rey Titu Yupanki, que andaba en sus andas de oro por todas partes alentando su gente, un flechazo, y como los que llevaban las andas vieron tanta sangre y el cuerpo del Rey tendido en ellas dieron voces y alaridos con grande turbación y de mano en mano corrió la voz de la muerte del Rey por su ejército con que todos los soldados perdidos de camino se retiraron a las fortalezas con el cuerpo de su Rey difunto.

Siguieron los enemigos el alcance y en el murieron muchos capitanes de ambas partes. Los de Titu Yupanki secretamente llevaron su cuerpo y lo pusieron como en depósito en Tampu T'uqu.

Después enviaron a los contrarios que con grandes banquetes celebraban la victoria embajadores para que diesen licencia de enterrar los cuerpos. No la dieron y en breve tiempo se corrompieron y infeccionaron los aires de manera que de ambos ejércitos murieron casi todos. Dicen los *amawtas* que de los contrarios quedarían quinientos soldados vivos los cuales se retiraron a los Andes dejando muchos enfermos. Los del ejército del Rey los mataron todos.

Y destos los que quedaron vivos se fueron a Tampu T'uqu donde no llego la peste. Las provincias del reino sabida la muerte del Rey se alzaron todas y los de Tampu T'uqu tuvieron muchas discensiones sobre elegir Rey. Con esto se perdió el gobierno de la monarquía peruana, y en más de 400 años no volvió en sí y se perdieron las letras.

En cada provincia eligieron su Rey a que dio lugar ser el heredero de Titu llamado Titulos Guamanquicho muy niño. Los leales eran pocos y no podían contrastar a los demás, fuéronse a Tampu T'uqu y allí le alzaron por Rey por que con las rebueltas no había quien viviese en el Cuzco por ser todo confusión y como poco a poco se viniesen los hombres a vivir a Tampu T'uqu a la sombra del Rey quedó el Cuzco casi desierto. Solo quedaron en él los ministros del templo. Estaban con gusto en Tampu T'uqu con el Rey niño los fieles vasallos por que allí está la cue-

8 Error de la traducción ya que *yana* en quechua sisgnifica una clase de siervos y el color negro.

> va tan celebrada donde dicen las poesias de los *amawtas* que tuvieron origen los indios afirmando por cosa cierta que jamás le han visto allí terremotos pestilencia ni temblores y por que si la fortuna persiguiese al niño Rey le pudiesen depositar y esconder en esta cueva como en sagrado. Llegó a edad el Rey, vivió con mucha moderación muchos años. Llamose Rey de Tampu T'uqu y no del Cuzco si bien iba adorar en el templo algunos dias. Dejó por heredero a Cozque Huamantitu vivió 25 años. Deste y de los demas sucesores no se cuenta cosa memorable hasta la reformación del Cuzco [BUS. Ms. 332-25, Montesinos, 1644: fol.59-62].

Tradiciones anotadas por diferentes autores sugieren invasiones, por ejemplo de la zona de Coquimbo (Chile). El estado Qulla que duró en la parte norte del Altiplano continuó tradiciones del imperio caído, pero tales continuaciones fueron muchas. Ya la caída de Wari (Chankas según la tradición cuzqueña de Guaman Poma de Ayala, ya citada) en los siglos IX o X, y la posterior caída de Tiahuanaco (mediados del siglo XII) ocurrieron durante una sequía de decenas de años, migraciones de pueblos, y construcción de estados regionales (por ejemplo Chimú, Cajamarca, Yauyo, Huanca, Chanca, Chincha, Lupaca, Charca). Algunos de ellos regresaban a tradiciones preimperiales, otros se consideraban continuadores de Wari (quizás los Chancas) o de Tiahuanaco (Colla y Cuzco).

En el texto del cuento aparece un nombre muy importante, el de Tampu T'uqu. Según la mayoría de las versiones anotadas en siglo XVI Tampu T'uqu fue un hueco en la tierra, cueva o abertura en las peñas, de la que Incas salieron a *Kay Pacha* -este mundo-, con su misión. Según la versión de Montesinos de Tampu T'uqu salieron "los indios" y en Tampu T'uqu duró la dinastía de los reyes del primer Cuzco, que identificamos con Tiahuanaco. ¿Es la isla Titi Qaqa, en la cual aparecieron los Incas? ¿Es algún lugar cerca de Tiahuanaco, si los reyes de Tampu T'uqu pudieron visitar Tiahuanaco y mantener allá un servicio del templo? Otro Tampu T'uqu quedaba en Pacarectambo, unos 30 kilométros desde el Cuzco, en la provincia de Paruro. Hoy se lo identífica con *Mawk'a Llaqta*, unas ruinas bastante cercanas al pueblo y reducción colonial de Pacarectambo. En el análisis de los reinados de Tampu T'uqu, según Montesinos sugiere, quizás el rey 74 trasladó su capital de un Tampu T'uqu mas cercano a Tiahuanaco o un Tampu T'uqu más cercano al Cuzco. De cualquier modo los reinados de Tampu T'uqu en el libro están acompañados por muy pocos hechos atribuidos a los reyes. Lo único importante en el texto, es que duraron y preservaron la religión imperial.

La situación cambia cuando aparecen los Incas del Cuzco, pues cada reinado está acompañado por hechos de narración muy abundantes. El imperio *Inqap Runan* cuzqueño creció y abarcó más tierras y gentes que el imperio anterior. Lograban cumplir la misión.

En fin, lo importante es que en la tradición incaica hubo tiempo de imperio (Cuzco = Tiahuanaco, Cuzco = Cuzco) y tiempo de no-imperio (Tampu T'uqu) que preservaba el saber pero no cumplía la misión. El Cuzco a través de Tampu T'uqu recibió la misión y la cumplió hasta el momento de la calamidad: la conquista española.

La resistencia duró hasta la caída de Willka Pampa (1572), cuando las esperanzas de recuperar el gobierno del Tawantin Suyu se acabaron, hasta que vuelva el Inqa. La descripción de sus intentos de volver es tema de otro estudio. Sin embargo, quiero insistir en que Juan Santos Atahuallpa y Josef Gabriel Thupa Amaro Ynga intentaron a restaurar el Imperio, ya católico, dentro de la imagen Inca de la historia. Cuando José María Arguedas escribió[9]:

> *Taytachay, Amaruy, cielo uyayuq wayqiy, kunan kita wiraquchakunapa sunqunqa astawan qanran, astawan chiqninan. Kikin wayqinchik runakuna sunqunta tikrarquspa, paykunawan, saqramantapas astawan saqra armakunawan sipiwanku. ¡Kachkanirqakun, chaypas, kachkaniraqkun, kancharisparaq! Llaqtakunaman, kita wiraqucha llaqtankuman uraykamuniku, mana usyaq sisi hina. Chaypiñan kasyaniku; chaypiñan kasyanki ñuqaykuwan kuyay apu, mana qunqana wiñay Amaruy* [Arguedas 1976],

invocó la presencia del Inqa: "*Chaypiñam kachkanki ñuqaykuwan, khuyay apu, mana qunqana wiñay Amaruy*".

9 Corregí errores de imprenta.

Bibliografía

ACOSTA, Ioseph de

1590 *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, palntas y animales dellas: y ritos, y ceremonias, leyes y gouierno, y guerras de los Indios*. Seuilla: en la casa de Iuan de León.

ANÓNIMO

1586 *Arte, y Vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua Española*. Los Reyes: Antonio Ricardo.

ARGUEDAS, José María

1976 *Katatay, Pongoq mosqoynin*. La Habana. Casa de las Américas.

BETANZOS [DIEZ DE BETANZOS], Juan

[1551] 1987 *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.

COLLAPIÑA, SUPNO Y OTROS QUIPUCAMAYOS

[1542-1608] 1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas* [de los quipucamayos a Vaca de Castro], Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

DE LA PEÑA, Benito.

[1552] 1970. "Testimonio dado por Benito de la Peña escribano de esta ciudad del Cuzzco en 22 de abril de 1552 de las diligencias practicadas, en virtud de Real Provisión de la Real Audiencia de Lima, expedida en 20 de octubre de 1550 sobre la averiguación que se hizo de los indios que tenían en el valle de Yucay, y que tierras, casas, y haciendas eran de los Incas, señores que fueron del Perú, y tenían dedicadas al sol y las quien poseía desde la conquista de los españoles, en cuyo cumplimiento se calificó la extensión de dicho valle, tierras que fueron de Huayna Capac, sus mujeres, y de otros Incas Reyes gentiles del Perú, con todo lo demás que resulta en la representación de él, según el mapa que formaron y acompaña", pp. 21-54. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* nº 13, Archivo Histórico del Cuzco, Cuzco.

DE LARTAN, Estevan

1608 *Relaçion dela prouincia delos Pacajes que sea hecho y aueriguado en virtud de vna carta que los señores dela real audiencia dela çiudad dela plata embiaron a don esteuan delartan corregidor deella conuna ynstruçion de molde paraque conforme aella sehaga aueriguaçion delo contenido enla dicha ynstruçion çerca delos Repartimientos pueblos temples animales arboles rrios fuentes aues y otras cossas notables deella Lo que se a podido aueriguar sauer y entender deloque particularmente del dicho memorial toca aesta prouinçia es Lo seguiente*. Sucre, Archivo i Biblioteca Nacional de Bolivia, manuscrito ANB.CACh 1608.1101

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

1607 *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*. Ciudad de los Reyes: Francisco del Canto impressor.

1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes: Francisco del Canto.

GUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe

1615? *El Primer Nveva Corónica I Bven Gobierno*. København: Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4º: Guaman Poma, Nueva Corónica y buen gobierno (1615) http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/

LIRA, Jorge A.

1982 *Diccionario kkechuwa-español*. Bogotá: Secretaría Ejecutiva Permamente del Convenio Andrés Bello, Editora Guadalupe Ltd.

MOLINA, Christoual de

1575? *Relacion de las fabulas i ritos de los Ingas hecha por Christoual de Molina cura de la perroquia de N[uestra] S[eñor]a de los Remedios del Hospital delos Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reuerendissimo Señor Obispo don Sebastian deel Artaum del consejo de su Mag[esta]d*. Madrid: Biblioteca Nacional, manuscrito 3169 fol. 2-36.

MONTESINOS, Fernando de

1644 *Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del pirv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i singvlares epitetos qve por ello se les da en la sagrada escriptvra Al rei N[uestro] S[eñor] Philipo IV el grande monarca de anbos mvndos avtor el liz[encia]do d. Fernando montesinos presbitero natvral de osuna*. Biblioteca Universitaria de Sevilla, manuscrito nº Ms. 332-25.

NIR, Amnon

2009 *The Inca Chanca Wars: From the Reality of the Narrative to the Narrative of the Reality*. Jerusalén: sin publicar.

SZEMIŃSKI, Jan

2009 *Un ejemplo de larga tradición histórica andina. Libro •2º delas Memo[ri]as antiguas Historiales Y politicas del PirU redactado por Fernando de Montesinos*. Madrid. Iberoamericana/Vervuert.

2016 *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inqap Kawsasqankunamanta*. Arequipa: Ediciones El Lector.

¿THOMAS?

[1608?] 2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Editor Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WIKIPEDIA, runa simi

22-01-2018 *Ama llulla, ama suwa, ama qilla*. Internet.

Juan Ossio Acuña
Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

La divinidad del Inca según Guaman Poma de Ayala

RESUMEN

La presente comunicación resume un libro que estoy escribiendo actualmente donde sugiero, siguiendo los lineamientos del estudioso Henri Frankfort (1965), en su *La monarquía y los dioses*, que a diferencia de los Reyes de las culturas mesoamericanas, como la Azteca y la Maya, que contaron con monarquías sagradas, el Inca en los Andes fue percibido como una figura divina que estuvo al mismo nivel de los dioses. Los temas que aquí abordaré son los siguientes: a) La noción de Inca; b) El Inca como eje del mundo y su asociación con las divinidades celestiales; c) El mediador de los opuestos complementarios; d) Naturaleza ahistórica de las Panacas e Incas que se les asociaban y la posición del Inca en funciones en relación al ordenamiento de las Panacas; e) Mitos legitimadores del Inca, su relación con los rituales de coronación y emblemas reales; f) El orden sucesorio; y g) La sacralidad del Inca y el don de la ubiquidad.

Palabras clave: Inca; Rey; Monarca; Panacas; Mitos; Divinidades; Ubiquidad.

En la sección correspondiente a las "Consideraciones", en el *Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* [1615], el célebre cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala sugiere que el rey Felipe III ha de ser monarca del mundo ofreciéndole por tal motivo a un hijo suyo: "…príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ynga Yupanqui*, el décimo rrey, gran sauio, el que puso ordenansas…para memoria y grandesa del mundo…" (Guaman Poma, 2001: 949 [963]). A continuación, conformándose al esquema cuadripartito de los Consejeros Reales del Inca (Ibíd., 365 [367]) (ver **Figura 1**), propone que se agregue en segundo lugar un príncipe de Guinea; en tercer lugar uno "de los cristianos de Roma o de otro rrey del mundo" y finalmente uno proveniente de los moros del Gran Turco. Constituido este equipo, y continuando con la proyección al universo que se amplía con los mundos que se encuentran

a partir de la conquista, esta vez su representación gira alrededor del equivalente de la distribución espacial de los Consejeros Reales del Inca. Dirá entonces que:

> En medio destos quatro partes del mundo estará la magestad y monarca del mundo rrey don Phelipe que Dios le guarde de la alta corona. Representa monarca del mundo y los dichos quatro rrays [*sic*], sus coronas bajas yguales. Y guando [*sic*] saliere a pie su Magestad monarca, salgan a pie. Y ci sale a cauallo, salgan a caballo con sus palios: En la mano derecha, el rrey cristiano; detrás, el rrey moro; en la mano esquierda, el rrey de las Yndias; detrás, el rrey de Guinea negro (*Ibíd*., 949 [963]).[1] (Lo subrayado es mío).

En varias oportunidades me he referido a esta descripción porque muestra fehacientemente en términos estructurales la identidad que establece Guaman Poma entre el Inca y el Rey de España, que a la sazón era Felipe III. En ambos casos el gobernante que está en la cúspide de la jerarquía es representado al centro de otros cuatro gobernantes subalternos que son aludidos como reyes o príncipes. En el contexto prehispánico estos gobernantes se asocian, a través de varios indicadores, pero principalmente la vestimenta, con los cuatro suyos o divisiones que originaron que el imperio inca se denominara Tahuantinsuyo (tahuan = cuatro y suyo = división territorial). Además, a través de la **Figura 1** se advierte que están jerarquizados y que el rey del Chinchaisuyo va a la derecha del Inca, el del Antisuyo un poco más atrás, el del Collasuyo a su izquierda, y más atrás en este mismo lado el del Continsuyo. Valiéndose del dualismo de las mitades Hanan y Hurin Cuzco, para mayor reiteración de esta organización jerárquica, los reyes del lado derecho del Inca aparecen junto a un funcionario Inca que corresponde a la primera mitad que hemos mencionado y el otro a la segunda. En otras palabras, lo que traduce este esquema es que el Inca es el gran principio unificador y como tal se ubica al centro de los cuatro suyos, los que a su vez se subdividen en una estructura dualista que recuerda otras que han buscado realzar la condición divina del jerarca supremo, como es el caso de los egipcios (Frankfort, 1965), o los Shilluk del Alto Nilo (Evans-Pritchard, 1964; Lienhardt, 1959, etc.).

1 La analogía entre los mencionados esquemas que he reiterado en numerosas ocasiones se muestra una vez más en el **Diagrama 1**.

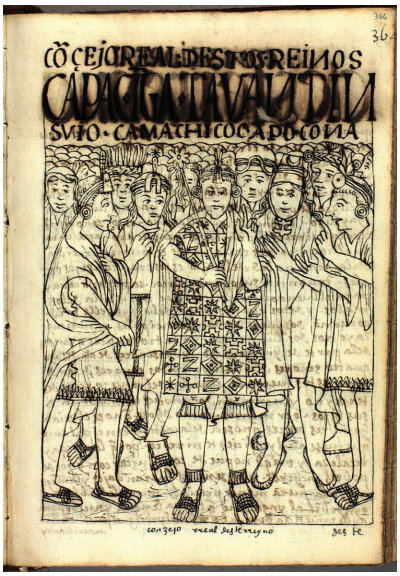


Figura 1. El Inca rodeado de los representantes de los cuatro suyos y dos funcionarios incas.

Figura 2. Variante resumida del dibujo anterior.

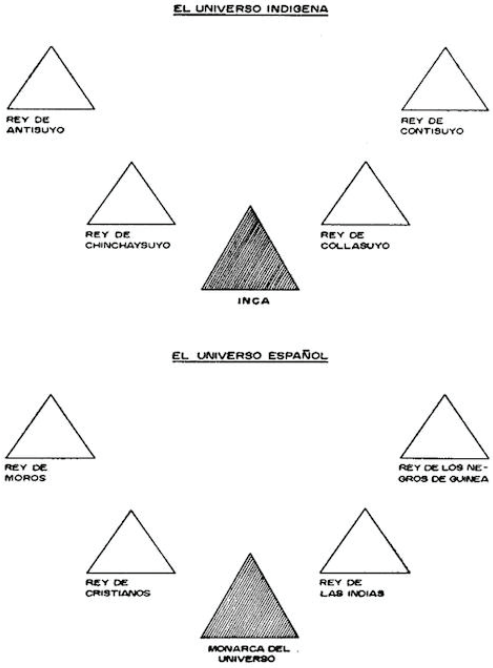


Diagrama 1. Estructuras análogas: Incas y Universo ampliado.

Mayor evidencia sobre los valores asociados con esta estructura puede constatarse en la descripción que hace este mismo cronista del Mapamundi que refleja su imagen de la región andina. Relatando las particularidades del dibujo (**Figura 3**) que hace de este recurso cartográfico, dirá:

> …AS DE SAVER que todo el rreyno tenía quatro rreys, quatro partes: Chinchay Suyo a la mano derecha al poniente del sol; arriua a la montaña hacia la Mar del Norte Ande Suyo; da donde naze el sol a la mano esquierda hacia Chile Colla Suyo; hacia la Mar de Sur Conde Suyo.
>
> Estos dichos quatro partes tornó a partir a dos partes: Yngas Hanan Cuzco al poniente Chinchay Suyo, Lurin Cuzco al saliente del sol, Colla Suyo a la mano esquierda. Y ací cae en medio la cauesa y corte del rreyno, la gran ciudad del Cuzco (Ibíd., 982 [1000])

Figura 3. Mapamundi de las Yndias. (983 [1001]) (984 [1002]).

Una vez más vemos la coincidencia y correspondencia de la división dual con el simbolismo de la bilateralidad de las manos, pero además la distribución de los suyos de acuerdo a los 4 puntos cardinales. Pero tan significativo como todo ello es que el Cuzco aparezca en la intersección de las dos diagonales que distribuyen a los 4 suyos ocupando una posición céntrica equivalente a la del Inca.

Ello quizá explique por qué los cronistas más tempranos en vez de llamar

al soberano cuzqueño con el término "Inca" le dieron aquel de "Cuzco viejo" para referirse a Huayna Capac y de "Cuzco Joven" a Guascar (Pease, 1990: 3, 4; Ramírez, 2005: 23).

A la imagen de principio unitario del Inca que surge de toda esta caracterización, el trato que recibe su equivalente en el mundo ampliado, como veremos, refuerza esta cualidad metafísica que linda con lo divino. Aparte que en algunas partes de su crónica lo tilde de Inca, llama la atención que en el contexto que estamos analizando para distinguirlo de sus subalternos lo llame "monarca".

En los vocabularios quechua la primera vez que vemos aparecer este término es en "el más copioso" de 1586, siendo traducida al quechua como *Çapay Capac*. En el vocabulario del dominico Fray Domingo de Santo Tomás que data de 1560, en cambio, *Capac* o *Çapay Capac* obtiene como su equivalente la palabra "emperador", pero en la parte español/quechua cuando alude a emperador nos da dos equivalencias, una para "nuevamente emperador" que es *mussoc capa* o *mussoc appo* y otra tan solo *capac* y *appo*. Retornando a la sección quechua/español, *mussoc* es traducido como nueva cosa y "Mussoc capac o mussoc appo – emperador nuevamente" (1560, p. 153v). La razón de ser de la denominación de "mussoc capac o appo" no me resulta todavía clara. ¿Sería porque un inca podría ser elegido más de una vez? Es improbable, pero habría que seguir indagando sobre la racionalidad del término.

Dadas las coincidencias que casi siempre se dan entre el "Más copioso" y el vocabulario de Diego González Holguín [1608], no es de extrañar que aquí también aparezca el término "monarca". Sin embargo, la traducción que da, como la de "emperador", no es tan escueta. La que da para el primero de los mencionados, monarca, es: "*Çapay apu hinantinpa apun apucunap apun*" (1608, p. 226) (Único señor, señor de los señores señor que abarcas hasta los confines), mientras que para el segundo término, emperador: "Çapay *apu hinantimpa apun Ilappap hatun ccapaquen*" (1608: 129) (Único señor supremo señor de todo el mundo).[2]

En otro vocabulario casi contemporáneo al de González Holguín, como el del aimara del jesuita Ludovico Bertonio [1612] también da cuenta de "monarca", el cual es traducido como "pufi fuu haqueni" que tiene la connotación de "hombre de todo el universo" (pusi suu = todo el universo mundo y haqueni = hombre). Emperador es a su vez traducido por Bertonio como *haccha apu*, que tiene la connotación de *señor fuerte* o *alto*, y rey como *mayco* o *mallco* que es traducido como *señor de vasallos*.

2 Agradezco a Ricardo Valderrama por la gentileza de ayudarme a traducir estos textos en quechua. Me aclaró que el término *hinantinpa* es usado por los campesinos de Poqes para aludir a un ámbito muy amplio.

En los vocabularios quechuas con el término *Çapay* todos destacan la condición de único que tiene el monarca, lo cual concuerda con el origen griego derivado de 'monarches' (monarche) y el latino de 'monarca' que en ambos casos vienen de 'monos' que significa 'único' y 'arches' o 'archa', 'mando'.

No tan lejos de estas connotaciones que los vocabularios quechua dan a "monarca" en el mencionado texto donde Guaman Poma describe a los jerarcas del mundo ampliado bajo esquemas semejantes al prehispánico, de una manera que hasta el momento no la he visto aparecer en otros escritos que le eran contemporáneos, definirá este rango que lo ubica en la cúspide de la jerarquía, de la siguiente manera: "...ningún rrey ni enperador no se puede engualar [*sic*] con el dicho monarca. Porque el rrey es rrey de su juridición, el enperador es enperador de su juridición, monarca no tiene juridición; tiene debajo de su mano mundo…" (*Ibíd*., 949 [963]).

Esta caracterización confirma que para Guaman Poma un monarca era equivalente a un principio metafísico sustentador del orden, que además de estar por encima de circunscripciones delimitadas tenía el atributo de rango divino de sostener al mundo como se ve en las representaciones que hace del Padre Eterno (**Figuras 4 y 5**).

Figura 4 y 5. La Trinidad con el Padre Eterno y la Coronación de la Virgen.

El que se le llamara *sapan* o *sapay Inca* equivalente a Inca único encontró en el término español de monarca un vehículo adecuado para transmitir lo que para los andinos significaba el Inca. De aquí que descarte las alternativa de emperador, al cual Fray Domingo de Santo Tomás le da el mismo significado que los vocabularios más tardíos dan para monarca, y el de "rey" que tanto el Anónimo de 1586 y el de González Holguín [1608], traducen tan solo como "capac", el que a su vez en la parte de vocablos quechuas es traducido como "Rey, rico, poderoso, illustre".

Como mediador de los opuestos complementarios el Inca no fue tan disímil al emperador chino que encarnó el principio del Tao que mediaba entre el Ying y el Yang o el faraón egipcio cuya posición mediadora la destacaba ostentando la corona que unificaba al Alto como el Bajo Egipto o el rey de los Shilluk que al ser entronizado la mitad norte, asociada con la mitad del héroe Nyicang, se enfrentaba con la mitad sur, vinculada al rey por coronarse, en una batalla ritual donde el ejército de Nyikang debía siempre triunfar para que esta divinidad, que representaba la unidad de la sociedad, tomase posesión del futuro gobernante y así restaurar el orden que se había perdido con la muerte de su predecesor.

Ocupando una posición de esta naturaleza, de manera semejante a estos casos análogos, el Inca fue elevado al panteón de los dioses pero no como cualquiera de los muchos que existieron, sino como *Intipchurin* (Hijo del Sol), es decir, como descendiente de la divinidad más principal al que por su rango le correspondía la esfera celestial.

Aunque cercano al Sol, en vida su hábitat como gobernante no era sin embargo el cielo sino la tierra pero en un plano diferente al del resto de los seres humanos o los líderes que tenían jurisdicción. Una vez más a través de Guaman Poma vemos que en este nivel son las montañas que actúan de medios de comunicación o *axis mundi* (ejes del mundo) entre la tierra y el cielo con los que se identifica. De aquí, según nuestro cronista indio, que al igual que la montaña (**Figuras 6, 7, 8**) donde llegan los fundadores del Imperio Inca, conocidos como hermanos Ayar, se le diera el apelativo de Guanacauri (ver *Ibíd*., p. 181[183]) y que en el Manuscrito Galvin sea representado como homólogo a una montaña (**Figura 9**).

Tal relieve alcanza el término de Guanacauri en la obra de Guaman Poma que, a diferencia de las denominaciones que otros cronistas dan a los fundadores del Cuzco, conocidos como hermanos Ayar, el primero de ellos es llamado con este nombre (*Ibíd*., p. 84). En otras fuentes el hermano que termina identificándose con esta denominación es Ayar Cachi, que Betanzos ([1551] 2013, p. 72) describe como el primero de los cuatro hermanos Ayar en salir de Pacaritambo y que, como los conquistadores incas con su honda,

Figura 6.- Guanacauri en el escudo de los Incas.

Figura 7. Homologación del panteón celestial, Guanacauri y la Familia Real.

Figura 8. El Inca equiparado con Guanacauri interrogando a las Guacas de los ceques del Cuzco.

Figura 9. *Axis Mundi*: El Inca equiparado con la montaña.

tira piedras hacia las cuatro direcciones. Pedro Cieza de León, por su parte, coincidiendo con algunos de los atributos que le da Juan de Betanzos [1551] a este hermano, lo identifica con Guanacaure.

A través de la descripción de Cristóbal de Molina, el cuzqueño ([1575] 1916: 39), de la fiesta de la *citua* y de Pedro Sarmiento de Gamboa ([1572] 1960: Cap. XI, p. 211) se puede deducir que este personaje se asociaba al grupo social conocido como Chavin Cuzco ayllu, cuya posición en el sistema de los *ceques* del Cuzco, según deducción de Tom Zuidema en base a estos cronistas, era el *ceque collana cayao* del Chinchaysuyo (Zuidema 1995: 75) (**Diagrama 2**), cuyo grupo homólogo en el *ceque collana payan* era la *panaca* Capac Ayllu que se asociaba con el décimo monarca cuzqueño Túpac Inca Yupanqui. Como tal, este gobernante se encontraba en la cúspide de 10 Incas supuestamente reyes del Tahuantinsuyo pero que, como lo ha destacado Zuidema (1995), y lo hemos reiterado nosotros en numerosas publicaciones (Ossio, 2008, 2016), tenían una posición preestablecida dentro de aquel sistema.

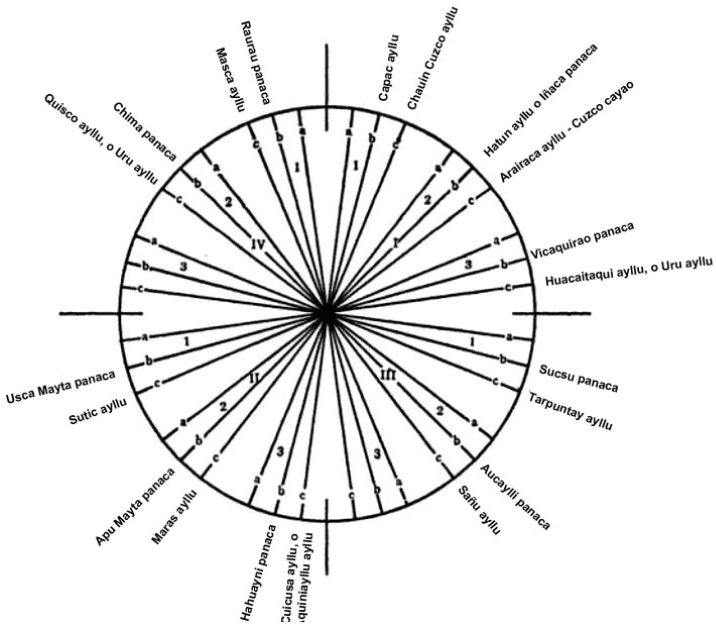


Diagrama 2. Reconstrucción de la asociación de las panacas y ayllus en base a B. Cobo [1653], C. de Molina el cuzqueño [1575] y P. Sarmiento de Gamboa [1572], según Zuidema (Ibíd., p. 75).

Lo más notable en este Suyo es que no solo los dos Incas con mayor jerarquía se distribuyen ocupando los dos grupos de tres *ceques* de mayor nivel, sino que ocupando una posición cayao acompañando a la panaca del Inca de mayor jerarquía va el ayllu que se asocia con Ayar Cachi, que como hemos visto se transforma en Guanacaure.

De estos dos Incas, Túpac Inca Yupanqui por ocupar la posición más alta es erigido como el paradigma del gobernante supremo siendo su condición divina convalidada por su cercanía con Guanacauri y que como *axis mundi* reitera en un plano vertical su condición de mediador entre el cielo y la tierra y en el plano horizontal y político como equilibrados entre las mitades de *hanan* y *hurin* Cuzco, como muy bien lo confirma Guaman Poma en su texto y dibujos.

Correspondiendo a esta posición estructural que le confiere la cualidad de ser un principio metafísico, ostenta la condición no solo de *sapay* (único) o Capac (príncipe) Inca, lo que para Guaman Poma, en español, era equivalente a "Monarca".

Siendo un sustentador del orden la posición que le corresponde en un esquema numérico decimal es la décima, pero para acceder a ella de acuerdo

a una secuencia temporal existe una previa que remarca la que debe ocupar el ordenador. Esta es la novena que es ocupada por Pachacuti Inca Yupanqui que enfrentó la amenaza de la invasión de los chancas, reordenó el Cuzco y se ubica entre el cierre y apertura de periodos de 500 años. Atento a estas posiciones derivadas del ordenamiento temporal, Guaman Poma, así como en términos espaciales le da una posición al Monarca del Mundo en la estructura del mundo ampliado, hará lo mismo en relación a la temporalidad de aquel mundo cuando nos dice:

> Y cómo se acauaron y fue castigado por Dios con las aguas del [di]lluuio. Quedó en la arca Noé con sus sey hijos cazados. Cómo multiplicó déstos y unos déstos enbió Dios a las Yndias, al Mundo Nuebo deste rreyno, fue *uira cocha* español.
>
> Y ací al primero yndio le llamaron *Uari Uira Cocha Runa* [los hombres de la edad *Wari Wira Qucha*],
>
> el segundo, *Uari Runa* [los hombres *Wari Runa*],
>
> el tersero, *Purun Runa* [gente de la edad del *Purun*],
>
> el quarto, *Auca Runa* [gente de la época de guerra],
>
> el quinto, *Yncap Runan* [gente de la época de los *Inka*],
>
> el sesto, *Pachacuti Runa* [los hombres del *Inka* que puso el mundo al revés]: *Chalco Chima ynga, Quis Quis ynga, Aua Panti ynga*, capitanes, rreynando *Topa Cuci Gualpa Uascar Ynga*, lexítimo, y contradición con su ermano *Atagualpa*, uastardo *Ynga, aucanacuscan pacha, cutiscan pacha* [la era de las luchas, la de la rebelión].
>
> El sétimo, conquista cristiano *runa*, don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, don Luys de Áualos de Ayala, conquista*scan pacha* [la época de la conquista], rreyna doña Juana de Castilla, enperador don Carlos *pacha runa* [del tiempo de don Carlos].
>
> El otabo, cristiano*pachapi, auca tucuscan* rrey*ninchicmanta quiuicuscan*, alsa*scan pacha, Yscay sonco* traydor don Francisco Pizarro, *paypa uauquin* Gonzalo Pizarro, don Diego de Almagro *macho*, don Diego de Almagro *uayna mestizopaypa churin*, Francisco Hernandes Girón, *auca tucuscan pacha runa*. [Durante la época cristiana se volvieron enemigos y se rebelaron contra nuestro rey, tiempo de rebelión, los traidores Francisco Pizarro y su hermano Gonzalo Pizarro, don Diego de Almagro el viejo, don Diego de Almagro el joven, su hijo mestizo, Francisco Hernández Girón, la era de los hombres que se hicieron la guerra.]
>
> El noueno, *allin tactalla* cristiano justicia, *alli cascan, capac apo* señor rrey enperador don Carlos, *paypa churin* don Phelipe segundo, rrey, *paypa churin* don Phelipe terzero cauza*puuanchic, allin* cristiano *cayninchicta uacaychan capac cayninuan*. [La justicia cristiana, el bienestar, el señor poderoso señor rey emperador don Carlos, su hijo don Felipe segundo, rey, su hijo don Felipe tercero, por quien vivimos y quien guarda nuestro bienestar cristiano con su señoría.]

> El décimo, cristiano *cayninchic yallin*, miran. *Cayta yuyaycunqui soncoyqui* ánima*yquipe* [Nuestra cristiandad emerge y aumenta. Esto debes ponderar en tu corazón y en tu alma.]. Aués de conzederar en tu corasón y ánima, cristiano.
>
> Conzedera…" (Ibíd., 911 [925]) (Traducción del quechua de Jorge Urioste).

Lo extraordinario de esta cita es que a lo largo de toda la crónica a las únicas edades que alude son a las cinco primeras pero en esta ocasión antes de iniciar lo que denomina "Consideraciones", que vienen a ser recomendaciones para desarrollar un bienestar futuro, por única vez extiende las edades prehispánicas añadiendo una sexta que conlleva el término de "Pachacuti runa" para seguir con otras que terminan en una décima que inicia las "Consideraciones".

De este texto lo que asoma claramente es que está reiterando en el plano temporal lo que vimos hizo en el plano espacial (**Diagrama 2**), es decir, valerse de la secuencia de dos esquemas estructurales quinarios que sumados hacen diez para situar en posiciones preestablecidas acontecimientos históricos post etapa prehispánica que se inician con una etapa denominada "Pachacuti runa".

¿Por qué esta etapa, que se sitúa como una sexta, lleva este nombre? Como lo he sostenido numerosas veces, la razón me parece es que ve en la Conquista un quiebre de tal magnitud que lo considera como un cataclismo cósmico o en quechua un "Pachacuti". Es cierto que la conquista va propiamente en la séptima edad, con personajes como Francisco Pizarro y Diego de Almagro, y en la sexta alude al conflicto entre Huáscar y Atahuallpa pero la explicación para ello es que necesita dar contenidos a las edades que se suceden de la sexta a la décima para poder situar la idea de restauración del orden en una novena y el orden futuro en una décima. Ello explica que en el fondo la sexta, séptima y octava estén teñidas de una imagen de "Pachacuti" porque todas ellas encierran acontecimientos históricos que suponen la alteración del orden como son el pleito de los dos hermanos incas, la conquista propiamente dicha y las guerras civiles.

En la novena no ha tenido mejor idea que ubicar a Carlos V, Felipe II y Felipe III, que son los reyes españoles de la etapa en que vivió, para destacar su condición de restauradores del orden y, finalmente, en la décima, que correspondería a la del Monarca del Mundo, por tener una naturaleza metafísica no la puede rellenar con ningún personaje histórico sino lo hace situando los principios que para Guaman Poma son los instrumentos para reconstituir el orden perdido: estas son las "Consideraciones".

Bibliografía

ANÓNIMO

1586 *Arte de la Lengua General del Peru llamada Quichua*, Lima: Francisco del canto (http://archive.org/details/arteyvocabulario00barc)

BERTONIO, Ludovico

1612 *De la lengua Aymara*, Juli: Provincia de Chucuito (http://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog

BETANZOS, Juan de

2013 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

[1553] 1880 *Del señorío de los Incas*, Madrid (http://archive.org/stream/segundaparte00ciezrich#page/n0/mode/2up)

COBO, Bernabé.

[1653] 1893 *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces (http://books.google.com/)

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1962 "The divine kingship of the Shilluk of the nilotic Sudan", in: *Social Anthropology and other essays*, New York: Free Press Paperback, pp. 192-212.

FRANKFORT, Henri

1965 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: Chicago University Press.

GONZALEZ HOLGUÍN, Fray Diego

[1608] 1951 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

[1615] 2001 *Nueva corónica y buen gobierno*. Complete digital facsimile edition of the manuscript, with a corrected online version of Guaman Poma 1980. Royal Library of Denmark, Copenhagen. Scholarly Editor. Rolena Adorno (www.kb.dk/elib/mss/poma/).

LIENHARDT, Godfrey

1959 "Los Chilluk del Alto Nilo", in: Darryll Forde, *Mundos Africanos*, México: FCE, pp. 213-248.

MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño)

1916 [1575?] *Relación de las Fábulas y Ritos de los Ingas*, en Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, T. 1. Lima: Imprenta y Librería San marti.

MURÚA, Fray Martín de (Manuscrito Galvin)

[1590] 2004 *Origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú* o *Códice Murúa*, Madrid: Ed. Testimonio.

OSSIO, Juan M.

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.

1977 "Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala", in: R. K. Jain, *Text and Context*, Philadelphia: A.S.A. Monograph, vol. II, I.S.H., pp. 51-93.

2009 *En busca del orden perdido*, Lima: PUCP.

PEASE, Franklin

1990 *Inka y Kuraka. Relaciones de poder y representación histórica*, 1992 Lecture Series, Working paper No. 8, University of Maryland.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo

1560 *Lexicon, Vocabulario de la lengua general de los indios del Piru llamada Quichua*. Valladolid. Impresor Francisco Hernández de Cordoua. (https://ia600606.us.archive.org/9/items/lexiconovocabula00domi/lexiconovocabula00domi.pdf)

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1572] 1960 *Historia Indica*, in: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. T. IV,* Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, pp. 189-279.

ZUIDEMA, R. T.

1995 *El sistema de los ceques del Cusco. La organización social de la capital de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Alejandro Herrera Villagra
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Titu Cusi Yupanqui: diálogo, comunicación y traducción en la redacción de epístolas entre la mascapaicha quechua y la corona española. Vilcabamba, 1560-1570. Revisitado

Resumen

La <Instrucción al licenciado Lope García de Castro> [1570] es un documento formulado por el *Sapai Inga* Titu Cusi Yupanqui, quien lideró el neo-estado de Vilcabamba desde *ca*. 1558 hasta 1571. Se trata de una misiva real para el rey Felipe II, dictada por Titu Cusi a los escribanos bilingües enviados allí por las autoridades políticas y eclesiásticas con las cuales negociaron los rebeldes. Este documento puede considerarse el Grado 0 de la escritura colonial indígena, ya que el sistema de signos incaico declina y el sistema de escritura formal europea pasa a a ser el oficial y único. Se trata de un texto política y culturalmente híbrido que formuló un sujeto indígena que manejaba y conocía la tradición dinástica cuzqueña y en una medida relativa el sistema de comunicación hispánico, en el que sus asesores (sacerdotes dominicos) también cumplieron un rol gramatológico determinante. Como hipótesis general es probable conceder que el jefe de los incas rebeldes tuviese un notable nivel de habilidades ideológicas y lingüísticas aprendidas desde su niñez, habilidades fortalecidas por las experiencias que su padre le legara, una interpretación incaica de la conquista española y por su capacidad militar para mantener en pie el último reducto libre, elementos que le permitieron poner en juego este dispositivo diplomático de diálogo y negociación que Titu Cusi encabezó discursivamente. Nuestro análisis propone que no sólo existió una negociación oficial en la finalidad del texto y una lucha militar simultánea sin tregua, sino que el discurso también exhibía una memoria histórico-ritual sobre la sociedad y cultura de los últimos incas legítimos del Cuzco.

***Palabras clave*:** Siglo XVI; Vilcabamba; Incas; Españoles; Epístolas Reales; Negociación; Lucha Militar; Memoria.

Introducción

La historia de los incas de Vilcabamba es tan interesante como compleja en sus detalles. Como sabemos, hacia 1536 los incas liderados por el joven Manco Inca comenzaron una desesperada lucha contra los invasores españoles para la recuperación del Cuzco, centro sagrado del Tawantinsuyu, declarando una guerra a muerte contra los *Viracochas*, desconociendo cualquier acuerdo o alianza con Francisco Pizarro y su hueste. En efecto, al ser conscientes de la inexorable realidad que se exponía nítidamente ante sus ojos comprendieron que éstos jamás se retirarían de sus tierras y que su objetivo central era en realidad desplazar a los cuzqueños de su posición de poder. La élite inca tomó la decisión de retomar su liderazgo eliminando a los españoles restableciendo la autoridad tradicional de las dos dinastías complementarias, Hanan y Hurin.[1] Pero eso no era nada sencillo para entonces, pues las Panacas sabían que tendrían que luchar contra los invasores y además contra facciones internas lideradas por Paullu, quien desertó luego de su regreso con Diego de Almagro de Chile en 1536, y también contra otras etnias que habían pactado previamente alianza con los invasores: Huancas, Cañaris, Chachapoyas, por ejemplo. Por lo demás, la guerra de sucesión entre Atahualpa y Huáscar años atrás (*ca.* 1528-1533), la guerra Quito-Cuzco, también había dañado profundamente las estructuras del poderoso Estado cuzqueño, por lo que la división interna era evidente. En suma, se habían quebrado las alianzas internas de las Panacas al interior de las clases de élite que constituían el núcleo de su organización social, asimismo en el rango de la clase curacal y, por lo tanto, se habían desencadenado profundos rencores étnicos de otras regiones contra los descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo.[2] El asunto de la toma del Cuzco por Pizarro y los suyos en 1533-34 resulta crucial ya que es el hecho definitivo que involucraba la legalidad de propiedad de la ciudad capital de los incas, quienes perdieron entonces su patrimonio y derechos sobre su propia tierra, mediante el Requerimiento y los Justos Títulos, figuras legales clave que pusieron en situación de subalternidad a los incas que terminaron finalmente jurando por único rey a Carlos V y como único Dios al ser sobrenatural presentado en la Biblia Católica. Como veremos, estas circunstancias históricas son fundamentales para comprender una de las fuentes históricas primarias más sobresalientes del dramático siglo XVI, la única evidencia del pensamiento de un auténtico *Sapai Inga* o Rey Inca. En lo que sigue, desarrollaremos una lectura analítica

1 Vega (1963, 1964); Pardo (1972); Guillén Guillén (1976-77, 1979, 1994); Hemming (2004); Prescott (2004).

2 Véase Espinoza Soriano (1981); Pärsinnen (2003); Rostworowski (2014).

e interpretativa acerca de la problemática cuestión de los testimonios, circunstancias y matices, de aquella obra escrita que mentes andinas lograron producir y enunciar, en la cual existe un discurso de élite a través del cual los incas rebeldes, el sujeto histórico aquí confrontado al Rey de España, hablan de un pasado social, creencias y tradiciones, poder, diplomacia y prestigio, entre otros tópicos. Usando el canal comunicativo europeo —la escritura y arte iconográfico cristiano, impuestos como oficiales desde aproximadamente mediados del siglo XVI—, individuos andinos con talentos biculturales cruzaron la barrera de sus lenguas maternas y recurrieron a la lengua castellana para intentar establecer un marco parlante adecuado. Entre los años 1550 y 1600 evoluciona un marco inter-comunicativo en el cual españoles y andinos se relacionan mediante la lengua castellana, la ideología religiosa y una temprana cultura del libro; así algunos indígenas aprendieron la lengua del conquistador (incluso el latín) y los colonizadores también pudieron dominar el quechua y el aymara.

A partir de este fenómeno de aprendizaje del código comunicativo del conquistador, intentaremos comprender los niveles axiológicos y praxeológicos de tales contextos de enunciación de discursos y de producción de significados de sujetos como Titu Cusi Yupanqui que, por vez primera, accedieron al recurso de la escritura, de la misiva, del texto escrito, como herramienta o instrumento de poder. No obviaremos las desconfianzas etnohistóricas inherentes que en torno a este tipo de documentos se han establecido. En este trayecto de nuestra reflexión no importará llegar a una conclusión definitiva; sí importará en cambio realizar el análisis sobre el conjunto de problemas que supone la creación de obras escritas por autores andinos con el fin de constituir un cuerpo teórico y conceptual con mayor fuerza interpretativa en torno al impacto mental y material que implicó la imposición de la lengua y cultura de dominación española, la recepción obligada por parte de los andinos y la utilización consciente que de esta tecnología hicieron los miembros de las sociedades colonizadas. La <Instrucción al licenciado Lope García de Castro> [1570][3] fue escrita en lengua castellana gracias a lo cual pudo establecerse un interesante circuito que combinó las tradiciones orales cuzqueñas, las vicisitudes de la relación idiomática quechua-castellano y el del sistema alfabético de escritura. Por lo tanto, es bastante probable conceder que Titu Cusi tuviese un notable nivel de habilidades lingüísticas y políticas aprendidas desde su niñez, ya que fue educado en el Cuzco por un

3 Regalado de Hurtado (1992: LI), anota: "El manuscrito se encuentra en el legajo L. 116 1º5. Códice en folio 310 x 210 mm, encuadernación moderna en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial (Madrid)".

español de apellido Oñate,[4] habilidades fortalecidas por las experiencias de liderazgo que su padre le legara y por su capacidad para mantener en pie el último reducto inca.

Podemos observar lo hispanoamericano como una cultura colonial indudablemente plural con códigos locales propios, pero siempre dependientes de España y su mundo europeo. Es en ese sentido que hemos percibido la trascendencia de los lenguajes escritos y visuales en los Andes como claves fundamentales de los sistemas de comunicación involucrados en el desarrollo de las mentalidades indígenas en la sociedad colonial. Estos rasgos de la cultura llevados al discurso escrito, performativo[5] o instrumental, signos específicos de las prácticas discursivas de dominación, creemos que se expresaron tempranamente en las acciones de sujetos indígenas y mestizos quienes incluyeron adiciones y combinaciones inesperadas tanto en las representaciones sociales como en las categorías estéticas y políticas, por lo cual pensamos que encierran en su interior —latentes, fragmentarios, potenciales— algunos de los últimos restos de la cosmovisión indígena todavía no tan afectada por la intervención hispánica, particularmente en el caso de los últimos linajes de la nobleza inca que no aceptaron nunca una alianza poco o nada satisfactoria para sus propios intereses. Hablamos de 40 años (1537-1572) de vida relativamente independiente y estable. Lo cual representa un arco inverso y distinto a los mismos 40 años que viven otros incas en el Cuzco, caracterizados por su alianza con los españoles. Este es el marco en el que queremos movernos para estudiar expresiones de lo indígena/mestizo en el escenario colonial, especialmente en cuanto a las prácticas ideológicas, lingüísticas y culturales de hombres reales, de obras y textos que produjeron, en cuyas páginas se ven reflejadas particulares circunstancias históricas.

La obra que analizaremos tiene un contexto de producción específico y un aspecto de red o conjunto de significados que comprenden un universo de datos e información definido por la lucha entre culturas distintas. El punto crítico es entender el lenguaje y contexto social en el cual se gestó.[6] A imagen y semejanza de los hilos de un telar (de un *textum*), cada obra ofrece ciertos contenidos de un conjunto más vasto que puede completarse al reunir los componentes del texto cultural mayor, reflejo de una realidad social; allí está

4 *Ibíd*.: XXII.

5 "Performativo": de la realización de los actos mediante el discurso ideológico, en el sentido que la filosofía del lenguaje le otorga (Austin 1990). Lienhard (1992) también toma esta idea y la proyecta a su idea de la "literaturas alternativas". En Wittgenstein (2013), clásico de la lingüística, se halla una discusión esencial sobre la función simbólica y política del lenguaje.

6 Pagden (1988).

la riqueza de lo que nos entregan los estudios etnohistóricos y bio-bibliográficos. En cuanto a nuestros estudios sobre la cultura indígena colonial, existe un importante problema que enfrentar: la existencia de una convención comunicativa que se impuso coercitivamente sobre otros códigos (el proscrito sistema de signos andino), que redujo, denigró y distorsionó. Se trata de la cuestión de la introducción de la escritura como reflejo de la oralidad primaria y también de la iconografía europea occidental, técnicas complementarias de la comunicación que consiguieron 'atrapar' en su prisma etnocéntrico el mundo imaginario, abstracto y estético de las sociedades andinas,[7] y que desde entonces comenzaron obligadamente a ser parte del mundo colonial de España. Tal es el problema de los 'filtros' y las 'traducciones' interculturales que se viene estudiando en el último tiempo cada vez más finamente.[8] Construir la sociedad colonial hispánica en los Andes supuso la creación de un programa de instalación de una ideología social y religiosa, la del Imperio Español, y la aplicación de un sistema cultural global que a su vez también cruzó por períodos de formación y cambio, y que se expresó en la lengua, la fe y la adoctrinación, la obligada transición de una religión a otra, de lo andino (lo pagano) a lo cristiano (la verdad única),[9] pero también de lo europeo transculturado a lo americano barroco, en un flujo y reflujo permanente. Todos estos elementos crearon secularmente lo que conceptualizamos como la sobreposición de una cultura por sobre otra, acto de dominación de una sociedad expansiva y dominante por encima de otra derrotada y doblegada. Pero aquella compleja relación en el mundo de la cultura intelectual implicaría una relación más horizontal, mucho más vasta, oblicua y/o transversal, menos panóptica, inesperada y sorprendente, como iremos viendo a lo largo de esta exposición.

Manco Inca II: el legado del líder rebelde en la relación de su hijo Titu Cusi Yupanqui

Los conquistadores castellanos portadores del tristemente célebre ***Requerimiento*** destruyeron el estado cuzqueño, su control multiregional y multiétnico y sus instituciones centrales, instrumentalizando la guerra entre Huáscar y Atahuallpa. Huáscar terminaría envenenado y Atahuallpa finalmente sería ejecutado el 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca. Al mismo tiempo,

7 En definitiva, de la traducción cultural entre el mundo quechua y el mundo castellano.

8 *Vgr*. Fossa (2006) Lamana (2016).

9 Estenssoro (2003).

la hueste expedicionaria explotaría paralelamente las disidencias étnicas de Huancas, Cañaris y Chachapoyas contra la dinastía cuzqueña, aprovechando su rencor, capacidad militar y recursos.[10] El siguiente paso de avanzada fue incursionar en Pachacámac (1533) en la costa, en Jauja (1533) en la sierra central, y en el Cuzco (1533-34) en la sierra sur, lo cual tuvo un considerable efecto psicológico en la mentalidad de la población andina. El «mundo estaba al revés», recordando la célebre expresión de Felipe Guaman Poma de Ayala [1615]. En el curso de los años 1532 a 1537, la derrota de los guerreros quechuas y sus aliados fue lenta y gradual, pero considerable. Eso sorprendió a todo el mundo en los Andes. Existen también otras variables importantes a ser consideradas: la cuestión de la derrota de las deidades andinas por lo soldados de Jesucristo, los ciclos religiosos de la economía, las tecnologías autóctonas y foráneas, las mentalidades tan distintas entre sí. La refundación española del Cuzco en marzo de 1534 y la fundación de Lima en 1535, iniciaron un nuevo período en que el poder del Estado o Imperio pasaría a manos de nuevos señores quienes se impusieron violentamente. Este nuevo período histórico tendría sus propios problemas internos: la guerra que Manco Inca declaró a los conquistadores (1536-37), las dramáticas guerras civiles (1534-44) entre pizarristas y almagristas, y la grave cuestión que se derivó de la aplicación de las Leyes Nuevas (1542) que la Corona pretendió imponerles a los primeros colonos de la América hispana, para regular legal y administrativamente el nuevo gobierno, la repartición de las tierras y la encomienda de los naturales.[11] Estas leyes fueron resistidas por el bando de Gonzalo Pizarro. El objetivo de la Corona española era diseñar un gobierno virreinal sujeto a la autoridad de la metrópoli con una justificación jurídica y teológica válida para exhibirse ante los otros países de Europa, necesaria para el mesiánico plan de imperio universal liderado por Carlos V y los príncipes.[12] Los primeros virreyes fueron los llamados a construir este nuevo orden colonial y lo consiguieron en poco tiempo.

En el bando de los cuzqueños, apenas unas pocas familias reales lograron ponerse a salvo de la ambición de los nuevos señores españoles. Otros colaboraron persiguiendo sus propios intereses, Paullu entre ellos. Manco Inca, coronado tras la muerte de Túpac Huallpa en 1533, se transformó en títere político, rehén y prisionero. En la lectura de la *Carta-Instrucción* uno no deja de sentirse incómodo al constatar de qué modo el *Sapai Inga* estuvo

10 Espinoza Soriano (1981: Segunda Parte); Prescott ([1847] 2004); Hemming (2004).

11 Rostworowski (1988); Pease (1991); Pärsinnen (2003).

12 Léase: *España y su mundo*. 1500-1700, de J. Elliott (1990); *La España de los Austrias, 1516-1700*, de B. Bennassar (2001); *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, de D. Brading (2003); y *Los Austrias, 1516-1700*, de J. Lynch (2003). Clásicos imprescindibles.

Francisco Pizarro.

La guerra de Manco Inca en un dibujo de Guaman Poma.

a merced de la soldadesca. No obstante ello, tres veces pasa por alto la humillación de ser encadenado por orden de Hernando Pizarro. Sin duda, la actitud cuzqueña en momentos tan complejos no deja de asombrarnos por la sumisa reacción inicial. La sacralidad del modo de vida cuzqueño fue pisoteada sin escrúpulo alguno ante la impotencia de autoridades y habitantes de la ciudad incaica. Entre 1534 y 1536 los españoles re-fundaron la ciudad, la despojaron de su riqueza, tomaron las kallankas de los principales incas y la demolieron en parte, fundaron sus principales instituciones (como el Cabildo, Justicia y Corregimiento) y, en fin, calcularon el modo de repartirse toda la ciudad entre ellos otorgando solares a los soldados de Pizarro (Lockhart 1987; Del Busto Duthurburu 2000; Lavallé 2005). Finalmente, todo cambió una vez asumida la grave responsabilidad que severamente impuso el sumo sacerdote del Sol, Villac Umu: la rebelión fue inevitable.[13] Como nacidos de la geografía sagrada de los Andes (como los antiguos *Pururaucas*), los guerreros cuzqueños y sus aliados organizados y encabezados por Manco Inca iniciaron una lucha fuerte y tenaz contra los *Viracochas*, en la que hubo en sus inicios no pocos éxitos militares. La recién fundada Lima también fue cercada. El principal socio de Pizarro, Diego de Almagro, había sido seducido como maniobra distractora hacia el sur del Collasuyu, hacia Chile,

13 Hemming (2004: Cap. X).

acompañado de Paullu quien en ese momento participaba del complot inca.[14] Todo parecía indicar, para los angustiados españoles cercados, que la campaña de invasión llegaba a su fin.

En estas circunstancias, después de casi un año de feroces combates en torno a la ciudad sagrada, en 1537 la insurrección fracasa. El cerco a Lima dirigido por Quizo Yupanqui también fracasó en pocos meses. Paullu al regresar de Chile con Diego de Almagro traicionó a Manco Inca y quedó al lado del conquistador español. Muchos líderes guerreros perdieron la vida. Las filas de la resistencia militar inca se vieron reducidas drásticamente. La sangrienta batalla de Saqsaywaman simbolizó luego la caída definitiva del Cuzco en manos de los españoles. El propio incendio y destrucción del Cuzco fue asimismo otra señal de la increíble caída de los antiguos señores del Tawantinsuyu. Posteriormente, cuando los españoles despliegan la persecución de Manco Inca hacia el Antisuyu, se produjo la captura y espantosa muerte a varazos y flechazos de su hermana-esposa, la Coya Curi Ocllo, por orden directa de Francisco Pizarro, acto llevado a cabo para chantajear y desmoralizar a Manco Inca; ello encarna una parte sensible del final del poder cuzqueño ante la sensación de incredulidad y desprecio de los que desde entonces serían perseguidos y estigmatizados por cuatro décadas.[15] Asumida esta derrota, que en la práctica significó perder definitivamente al Cuzco, el *Sapai Inga* decidió replegar sus fuerzas hacia la zona selvática al norte de la incendiada ciudad, al Antisuyu. Todo intento de volver a la lucha quedó por el momento congelado. Los hispánicos entonces impusieron la idea de que este importante triunfo ante los rebeldes de Manco Inca se había debido

14 Contrástese esta interpretación con la de Medinaceli (2007), quien reflexiona sobre una posible diarquía en el momento de la toma del Cuzco (Manco/Paullu). También, léase el interesante artículo de Nowack (2004), en el cual se sostiene la posibilidad de que la hija de Sayri Tupac y María Cusi Guarcay, la palla Beatriz Coya, haya sido objeto de intereses parciales como el de Arias Maldonado, un exitoso y agresivo encomendero vecino del Cuzco, quien calculaba que el patrimonio de Beatriz Coya podía ser captado si conseguía casarla con su hermano menor, Cristóbal. La otra opción, como veremos más adelante, era casarla con el hijo de Titu Cusi Yupanqui.

15 El cronista Pedro Pizarro ([1571] 2013: 175), respecto de este alevoso asesinato, opinó que: "Esta mujer mandó matar el Marqués después en Yucay, haciéndola varear con varas y flechar con flechas, por una burla que Mango Inga le hizo (…), y entiendo yo que por esta crueldad, y otra hermana del Inca que mandó matar en Lima cuando los indios pusieron cerco sobre ella, que se llamaba Asarpay, me parece a mí que Nuestro Señor le castigó en el fin que tuvo, y a Almagro por los hermanos del Inga que mató (…)." Su testimonio calza muy bien en la fórmula según la cual algunos españoles también cobraron conciencia de su tiempo y circunstancias con éticas más sensibles respecto de los andinos.

a la aparición milagrosa de la Virgen y del apóstol Santiago en los cielos del Cuzco, cuestión que causó no poca admiración a los aliados indígenas de los conquistadores (los indios auxiliares) y con el tiempo se transformó en un hecho indesmentible de la fuerza de Dios. A partir de este momento, comenzaron a fraguarse las guerras civiles entre españoles las que demoraron dos décadas en ser controladas por la política oficial de la Corona de organizar el Virreinato del Perú bajo la responsabilidad de virreyes escogidos personalmente por Carlos V.

Se ha dicho que los incas que acompañaban a Manco Inca estuvieron primero radicados en Ollantaytambo, donde ocurrieron algunas batallas en las que pudo obtener un triunfo parcial el *Sapai Inga* (Vega, 1963, 1964). En ellas la imagen de este líder montando un caballo y blandiendo una lanza quedó inmortalizada como símbolo de la resistencia ante la invasión. Empero los rebeldes luego retrocedieron hasta Machu Picchu y Choquequirao y, por último, hasta Vitcos y Puquiura, más al norte, en la región de Vilcabamba, desde donde uno de sus hijos, Titu Cusi, años después, dictaría unas "Cartas Reales" para maniobrar y negociar, a través del gobernador Lope García de Castro, con el Rey de España Felipe II, sucesor de Carlos V.[16] Estas últimas Panacas rebeldes sobrevivirán hasta 1572, en la clandestinidad y frugalidad de la vida selvática, intentando de múltiples formas continuar la lucha anti-española basada en la súplica de mercedes, pero también recurriendo a las armas.

Genealógicamente, la dinastía de Manco Inca, asesinado en 1544, la conformaron: Sayri Túpac, quien dejó el reducto vilcabambino para radicarse el 5 de enero de 1560 en Lima donde primero se bautiza, recibiendo ricas mercedes reales y luego se casa cristianamente con la Coya María Cusi Huarcay. Desde allí parte a Yucay, Cuzco, donde muere extrañamente (¿envenenado?), y es enterrado como cristiano; su gobierno entre 1544 y 1560 es un período de paz. Paralelamente, el inca realista Paullu fallece en 1549, y es sucedido por su hijo Carlos quien liderará el grupo inca que se mantuvo en el Cuzco, habitando Collcampata. A Sayri Tupac le sucedió Titu Cusi Yupanqui, coronado en 1563, quien continuó las negociaciones con la Iglesia y el gobernador, bautizándose luego al cristianismo y negociando obstinadamente. Esta es la última vez que la diarquía (o dualidad del mando) funcionaría. Impensadamente en 1570 falleció Titu Cusi de una enfermedad desconocida. Sólo el joven Tupac Amaru I, coronado en 1571, quedó en la línea de sucesión de los rebeldes. El reducto sin embargo ya estaba agotado militarmente. Bajo esta coyuntura, desde el Cuzco el virrey Francisco de Toledo decidió asaltar el reducto y poner fin al asunto.[17] El detonante fue una escaramuza en la cual

16 Duffait (2005).

17 Véanse los cuadros genealógicos de las Panacas en Hemming, *Op. cit.*: 615 y ss.

se enfrentan ambos ejércitos y donde fallece Atilano de Anaya, víctima de flechas rebeldes. El 14 de abril de 1572 Toledo declara la guerra, enviando a Martín Hurtado de Arbieto, Pedro Sarmiento de Gamboa, Arias de Sotelo y García Oñez de Loyola al mando de un grueso contingente que incluía también indígenas y negros. Fue el día de 24 de junio de 1572 cuando los españoles lograron tomar Vilcabamba. Los españoles también capturaron las momias de Manco Cápac y Titu Cusi, y el famoso ídolo Punchao dentro del cual se guardaban las cenizas de los corazones de los antiguos reyes incas; un golpe mortal a las viejas memorias incaicas conservadas gracias al culto a los muertos. Posteriormente, y gracias a una frenética búsqueda, se produjo la detención del joven Tupac Amaru en algún cercano al río Masahuay. Se le trasladó al Cuzco, allí acaeció su sospechoso bautizo y finalmente su ejecución el 24 de septiembre de 1572, por decapitación en la plaza Haucaypata, resolución pronunciada a espaldas del Rey de España. Estos sucesos ponen fin al Tawantinsuyu.[18]

A continuación, incluimos dos antecedentes fundamentales que serán analizados en lo sucesivo: las primeras cartas (1559 y 1563), publicadas por el historiador Edmundo Guillén Guillén, que intercambiaron Titu Cusi Yupanqui el *Sapai Inga* del Estado de Vilcabamba y el Rey de España Felipe II.

Milagros en la guerra contra Manco Inca, según Guaman Poma.

18 La existencia y el accionar del Consejo de los 24 Electores es un viraje social al realismo y el vasallaje, un nuevo periodo de la historia del Cuzco. Consúltese Vega (1963, 1964); Guillén Guillén (1994); Hemming (2004); Amado (2017).

Primera carta

Gracias a la importante labor de publicación de documentos inéditos que realizó Edmundo Guillén Guillén,[19] tenemos a disposición los primeros documentos que anteceden a nuestra *Instrucción*. El primero, que a continuación vamos a comentar, se trata de la carta que Titu Cusi Yupanqui logra componer para iniciar su estrategia diplomática ante el poder español, respondiendo la primera misiva que Felipe II le hace llegar. El dispositivo de comunicación es creado exclusivamente para que Titu Cusi se contacte con el Rey de España. Este hecho inédito debió ser considerado forzoso para efectos de una negociación; su operatividad abrió canales de diálogo que obligaban el uso de la lengua castellana, la escritura y la ideología (soportes técnicos y diplomáticos) de los europeos.

El texto completo lo transcribimos a continuación:

Muy magnífico señor

Recibí carta de V. M. y con ella mi gran contentamiento a lo que vuestra merced dice que salgamos y que por nos hacer merced se verá con nosotros en Andaguaylas para nos hacer todo favor y merced yo quisiera que el Inga mi señor y hermano no tuviera al presente justo impedimento mas para hacer a vuestra merced todo servicio y con ayuda y favor de nuestra merced seamos favorecidos el Inga mi señor y hermano ha acordado con nuestro parecer y de los demás sus capitanes nuestros que Juan de Betanzos salga con nuestros despachos y vaya juntamente con algunos de nuestros capitanes a su excelencia para que comunicados nuestros negocios con su excelencia nos sea hecha alguna merced para lo cual tenemos necesidad del favor y merced de vuestra merced suplicamos que pues ya vuestra merced es informado en la ciudad que el Inga mi señor y hermano Topa Amaro es el Inga recta y verdaderamente por derecha línea según que nuestro padre y señor Mango Inga Yupangui lo dejó ordenado y mandado y que Sayri Topa nuestro hermano fue elegido entre nosotros por Lugarteniente para que la gente de guerra tuviese atención a que había señor que los gobernase hasta en tanto que el Inga mi señor y hermano tuviese algún entendimiento de razón para podernos gobernar vuestra merced sea servido atender en lo que dicho tengo de favorecernos con sus cartas con su excelencia para que siéndonos hecha alguna merced el Inga mi señor y hermano y yo y los demás capitanes podamos salir a cosa nuestra propia para nos poder sustentar porque no sería justo que un tan gran Señor como el Inga mi señor saliese con su gente y estado a minción de comer en casa ajena nuestro señor la muy magnífica persona de vuestra merced guarde y en mayor estado acreciente por muy largos tiempos como vuestra merced desea de este pueblo de Vilcabamba a veinte de junio de mil quinientos

19 Guillén Guillén (1976-77).

cincuenta y nueve años.— Titu Cusi Yupangui.[20]

Cronológicamente, esta carta (fechada en 20.06.1559) inicia la comunicación entre ambas coronas reales y es el propio Felipe II quien la inicia. Destacamos en primer lugar la constitución de un aparato comunicativo y político (lingüístico, bicultural) que permitió iniciar la negociación bilateral. Segundo, el establecimiento de un programa diplomático cuya principal finalidad fue acercar las posiciones y exponer las propuestas ante las cuales ambas partes debían comprometerse; es decir, se trataba de reivindicaciones y prerrogativas que cada parte deseaba imponer o intercambiar como condiciones *sine qua non* de coexistencia y reconocimiento. Tercero, el problema político inevitable que implicaba no un camino diplomático de reconciliación sino antes bien una lucha que hundía sus raíces en la violencia, la subyugación y la ilegitimidad de lo que era considerado una invasión injustificable por los incas.

No obstante, en este preludio del análisis nos resulta difícil aun llegar a conclusiones determinantes respecto de la guerra que se libró y los modos que estuvieron en juego en medio de la crisis de Vilcabamba. Pero no es esto lo que nos ha movido a estudiar este documento, sino más bien la inédita cuestión de la redacción de "Cartas Reales" que lograron crear un pequeño auditorio de voces que luchaban cada cual por sus propios intereses. Para que este intercambio epistolar pudiese operar adecuadamente los rebeldes tuvieron que adoptar la lengua y el sistema escritural que trajeron los castellanos; con ello los incas de Vilcabamba, así como sus pares del Cuzco (el bando "realista", encabezado por Paullo y sus familiares), ingresaron en el orbe de los colonialistas adoptando de múltiples maneras su cultura, lengua e ideología.[21] En suma, tuvieron que aceptar la desaparición de su antiguo poder, aceptar el gobierno virreinal y, como estrategia de supervivencia, aprender la cultura extranjera.

Los ritos de la guerra andina quedaron obsoletos. Y en cambio los ritos de la Letra de Dios quedarían abiertos para realizar actos diplomáticos entre dos bandos que intentaban comprenderse mutuamente. El final trágico para el bando derrotado demuestra que no hubo comprensión definitiva.

20 *Archivo General de Indias. Lima, legajo nº 119*. Publicado en Guillén Guillén ([1559] 1976-1977: 84).

21 Existen cartas y documentos diplomáticos escritos por oficiales que representaban los intereses de las *Panacas* aliadas a los españoles que mantuvieron su residencia en el Cuzco, *vgr*.: Dunbar Temple (1949-1950), véase especialmente: "Probanza de Melchor Carlos Inca" (1626). En: Amado (2016: 95-346).

Segunda carta

La labor historiográfica de Guillén Guillén nos permite acceso a la "Capitulación de Acobamba", un documento que explica las negociaciones entre el gobierno colonial y los rebeldes en una segunda fase de lucha política. Aquí conviene relevar la Real Cédula que el rey Felipe II entregó al Consejo de Indias para emitir las órdenes que la negociación entre oficiales coloniales e incas debía observar y las garantías que tenían que ser aseguradas jurídicamente. La negociación era importante no sólo para la estabilidad del Virreinato del Perú sino también para el derecho internacional que legitimaba la posesión de las tierras donadas por el Papa a la Corona de Castilla, puesta en tela de juicio por otras monarquías europeas.[22]

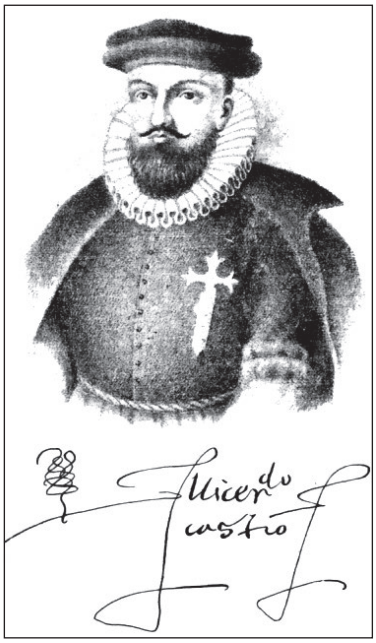
La famosa «Polémica de Valladolid» (1550-51), una reunión de inletectuales ordenada por el Emperador Carlos V (padre de Felipe II), que enfrentó a Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, realizado en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, había dejado huellas en el derecho español y en la misma real conciencia de la Familia Real Austria.[23] Esa experiencia había calado hondo en el espíritu del Rey que ordenó en adelante proteger a los "indios", reducir los abusos y controlar legalmente a los encomenderos en el Nuevo Mundo. En tanto, dos décadas después el intransigente y hábil virrey Francisco de Toledo abordaría la situación de los rebeldes y entre otras medidas solicitaría al capitán Pedro Sarmiento de Gamboa una investigación que estableciese historiográficamente cómo en el pasado el incanato había establecido un régimen tiránico, basado en la opresión de las otras etnias, lo cual teóricamente favorecía la tesis de la conquista legítima del Nuevo Mundo. Esta política tendría efectos jurídicos de trascendencia.

Así pues la carta que está incluida en la "Capitulación de Acobamba", mantiene en contacto vía epistolar al Rey español con el *Sapai Inga* rebelde; veamos su contenido:

> *Real Cédula del 29 de noviembre de 1563 que autoriza al Gobernador Lope García de Castro con el Inca Titu Cusi Yupangui.*
>
> El Rey
>
> Licenciado Castro de nuestro Consejo de las Indias y Presidente de la nuestra

22 Hecho que dio origen a la Leyenda Negra de la conquista española de Las Indias. Véase Las Casas ([1552] 1993). También el interesante libro de Jean Dumont (2003) sobre este capítulo de la historia de España y de la colonización del Nuevo Mundo.

23 Pagden (1988, 1990).



Lope García de Castro.

Audiencia Real que reside en la ciudad de los Reyes de la provincia del Pirú a nos se ha hecho relación que a causa de los malos tratamientos que los españoles que en esa tierra han habido y al presente hay han hecho y hacen a los indios naturales de ella se han ido huyendo muchos de ellos a las sierras y montañas altas especialmente a unas que se llaman los Andes donde dicen que está un nieto de Guayna Capac que se llama Titu con otros nietos del dicho Guayna Capac sin querer salir a los llanos ni comunicarse con ningunos cristianos lo cual es causa de no lo ser ellos ni los que los acompañan de que Dios nuestro Señor es muy deservido y que él viendo muchas personas persuadido que se venga a poner debajo de nuestra obediencia y recibir la fe católica responde el dicho Titu que sí a él le diese de comer con que se pudiese sustentar honradamente según su calidad de su persona lo haría y pondría con los demás indios debajo de nuestro dominio y señorío real y se volverían cristianos y que de otra manera no lo harían y ni se comunicarían con nadie por no padecer afrenta con tanta pobreza como hasta aquí han pasado y me ha sido suplicado que para que el dicho Titu y sus hermanos y allegados / viniesen a ser cristianos y se excusasen algunos daños de que de no lo ser se siguen y pudiesen estar debajo de nuestra obediencia como los demás vasallos nuestros vos mandasen que diésedes orden como los hiciésedes bajar de las dichas sierras y montañas donde están escondidas y diéseles de comer al dicho Titu para que los dichos sus hermanos se pudiesen sustentar y no diéseles lugar a que fuesen maltratados de ninguna persona o con la mi merced fuese lo cual visto por los de nuestro Consejo de las Indias fue acordado que debíamos mandar dar esta nuestra Cédula para que vos y yo túvelo por bien porque nos mandó que luego que ésta veias os informéis y sepáis en que parte o lugar está el dicho Titu nieto de Guayna Capac y los otros indios y así informado proveáis por todas las vías y manera que pudieres de sacarle de la provincia donde está recojido y atraerle a esa ciudad o a la parte donde os pareciere que mejor pueda estar y constándose bastantemente ser nieto del dicho Guayna Capac le dareis y señalareis en esa tierra de comer lo que os pareciere para que honradamente se pueda sustentar y tendréis siempre cuenta de su buen tratamiento y de honrarle y favorecerle en todo lo que se le ofreciere y de lo que en ello hiciéreis y proveyéreis nos daréis aviso.

Fecho de Monzón de Aragón a 29 de noviembre de mil quinientos sesenta y tres años yo el Rey por mandado de su majestad Francisco Lazo.[24]

24 Publicado en Guillén Guillén ([1563] 1976-1977: 62-63).

El texto transcrito muestra a Felipe II tomando nota de la problemática situación que se arrastraba desde la época del cerco al Cuzco y las guerras civiles (y que su padre Carlos V también había observado con preocupación), dando los permisos correspondientes para que el entonces gobernador Lope García de Castro negociase adecuadamente con el inca rebelde. Estando al tanto de esta operación política, el monarca intervino planificando una serie de acciones que permitiesen "pacificar" el nuevo virreinato y subordinar a los rebeldes al poder hispánico. Desde entonces, hacia 1548-1572, se sucederían una serie de iniciativas políticas de acercamiento que si bien siempre fueron letra muerta nos permiten acercarnos al significado sociohistórico de las peripecias del emblemático cónclave de resistencia inca.

Es interesante que el propio Felipe II pidiera a Titu Cusi y su Panaca que saliesen de la selva, se incorporasen a la sociedad colonial y que a cambio se les concederían las correspondientes Mercedes Reales para que tuviesen medios de vida acordes a su condición de descendientes de Huayna Cápac, único ascendiente noble reconocido, y que sobre todo gozasen de la protección real tanto el *Sapai Inga* como su familia. Esto era fundamental para la estabilidad del Virreinato ya que las relaciones entre clases de élite quedarían aseguradas. Se estableció por lo tanto un tácito acuerdo de reconocimiento diplomático y protocolar. El rey había puesto su rúbrica ante su deseo de respetar y proteger a los soberanos indígenas, cuestión que nos hace ver de otro modo ciertas relaciones políticas entre conquistadores, autoridades y colonizados.

Ahora podemos, con este conocimiento previo de tales negociaciones, abordar directamente la *Carta-Instrucción*, la última obra escrita que Titu Cusi Yupanqui pudo conducir según su política estratégica.

Dictado y traducción simultáneos: una pragmática comunicativa de la escritura para el tenso diálogo entre incas rebeldes y españoles colonialistas

Octavio Paz decía: «La imaginación es la facultad que descubre las relaciones ocultas entre las cosas».[25] Vamos a usarla y llevarla al borde de nuestras posibilidades. Propondremos algunos fundamentos teóricos para estu-

25 Paz (2006: 11). Un par de páginas más adelante, señalará: "Las reconstrucciones del historiador son asimismo excavaciones en el subsuelo histórico. Una sociedad es sus instituciones, sus creaciones intelectuales y artísticas, sus técnicas, su vida material y espiritual. También es aquello que está detrás o debajo de ellas." *Op. cit.*: 13.

diar la diversidad del registro colonial andino y llevar adelante un análisis de las unidades narrativas que componen la textualidad del documento para comprender las voces que se expresan al interior de estas construcciones ideológico-culturales e indagar qué implican sus elementos constituyentes en su condición de evidencia de un proceso social que afectó en particular a este grupo rebelde. A continuación, tomamos de este interesante documento algunas temáticas específicas, ricas y diversas en sus matrices.

De la *Carta-Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui relevamos el intercambio epistolar y el complejo ciclo de traducción quechua-castellano, en el que individuos bilingües asesoraron y cuidaron la escritura de un texto amanuense —interviniéndolo—, y los factores socioculturales e históricos a partir de los cuales se llega a producir este importante documento. Pensamos que del estudio de ambas variables puede deducirse la trascendencia de la fuente y comprenderse cómo estas emisiones ideológicas y comunicativas se transforman en un interesante problema para la historiografía y la antropología.[26] En este sentido, proponemos que, a lo menos desde la época en que la jerarquía inca intentó recuperar la ciudad del Cuzco (1536), se puede percibir el origen y la concepción de un importante cambio cultural que venía desarrollándose imperceptiblemente en el seno mismo de las Panacas cuzqueñas que actuaron en un primer momento como títeres o aliados[27] de los conquistadores y, sobre todo, en aquellas Panacas díscolas lideradas por Manco Inca, en un segundo instante de lucha y resistencia, las que marcharían hacia el reducto de Vilcabamba desde donde se intentaría organizar (sin fortuna) una guerra de liberación.

Es en el período 1537-1572 en el que la tradición cultural cuzqueña de estas élites al haber estado en contacto obligado con la cultura, ideología y lengua castellana, se habría apropiado pragmáticamente de algunos saberes y conocimientos, métodos, estilos y técnicas, especialmente relativos a la comunicación, y frente a la concepción del poder político y económico. Sin duda, la influencia fue mayor en las Panacas que permanecieron en el Cuzco cerca de los nuevos señores (dirigidas por Paullu); influencia que también

26 Estenssoro, *Op. cit.* También: Griffiths (1998); Alaperrine-Bouyer (2002: 145-167; 2007); Garrett (2009: 43-47).

27 Tenemos noticias de las opciones que la Panaca de Paullu y otras familias afines tomaron para dirigir sus negociaciones ante la Corte y ante el Rey. Creemos que si bien tuvieron un espacio para maniobrar nada podía contrarrestar la hegemonía española en el Cuzco. El Inca Garcilaso nos relata dos iniciativas de este tipo en la figura del hijo de Paullu, así como de su nieto (*Comentarios Reales de los Incas*, 1609: Libro Nono, Cap. XL). Además, véase el artículo de S. MacCormack "¿Inca o español? Las identidades de Paullu Topa Inca" (publicado originalmente en 2004). En: Amado (2016).

se hizo sentir, aunque en menor grado, en Vilcabamba. El marco colonial que estableció la España Imperial no permitió más espacios: los cánones europeos se establecieron irreversiblemente. Aquí es donde comienza nuestra búsqueda de los orígenes de la tradición escrituraria que protagonizaron los autores andinos. En este sentido, la interesante lógica contextual de esta *Instrucción*, basada en la ideología religiosa y la legalidad jurídica del conquistador, nos ayuda a comprender varios aspectos de la tradición incaica tardía resistente al régimen hispánico.

La política del diálogo: la «Carta-Instrucción» del Sapai Inga Titu Cusi Yupanqui al rey Felipe II

La *Instrucción* fue escrita por los escribanos de comisión Marcos García (sacerdote agustino) y el mestizo Martín de Pando (asesor del agustino), por orden y dictado del *Sapai Inga* Titu Cusi Yupanqui en San Salvador de Vilcabamba, y terminada con fecha 6 de febrero de 1570. Ellos habían sido enviados allí en 1568 por el licenciado Cristóbal Vaca de Castro siguiendo órdenes reales. El recurso del "tómese razón" estaría a cargo del gobernador Lope García de Castro, quien haría llegar esta carta al rey Felipe II. Se trata de las únicas misivas que un dirigente inca pudo producir para establecer diálogos con la Corona Real. La composición definitiva de la *Instrucción* demoró por lo menos dos años, entre la fecha del bautizo de Titu Cusi, el 28 de agosto de 1568, y la fecha que Martín de Pando anotó hacia el final del documento, mencionada arriba. Para Francisco Esteve Barba, "más que historia es una alegato dirigido a Felipe II, donde pretende hacer ver la deuda de gratitud contraída hacia su persona por los españoles, ya que los soldados de su padre [Manco Inca] se unieron a ellos contra los de Atahualpa",[28] mientras que para Franklin Pease se trataría "de una versión que danza entre dos mundos, a la vez un alegato desde el punto de vista del vencido, y un puente hacia el nuevo orden inaugurado por la invasión española del siglo XVI".[29] En efecto, se trata de una carta que comunicó a dos soberanos en un tablero de culturas distintas, con una relación conflictiva que llevaba 30 años de desavenencias. El hecho de que esta *Carta-Instrucción* cumpliese un ciclo lingüístico intercultural, que comenzó con la intención oral de un Titu Cusi enunciador, para pasar luego por la técnica alfabético-fonética al texto escrito a través de un formato específico, la carta, llegando finalmente a un enunciatario,[30] ali-

28 Esteve Barba (1964: 456).
29 En: Titu Cusi Yupanqui (1992: VII).
30 *Vgr*. Greimas y Courtès (1979: 117). Citado en: Fossa (2006: Intro).

Felipe II de España. Por Sofonisba Anguissola (1565, Museo del Prado).

Virrey Don Francisco de Toledo.

Retrato atribuído a Tupac Amaru I.

menta nuestra actual interpretación de que este 'documento-acontecimiento' prefigura la idea de los mestizajes culturales andinos en el ámbito letrado y simbólico: en efecto, evidencia un cambio en las competencias técnicas e intelectuales que construyen la nueva realidad colonial de los incas. Revisemos algunos aspectos de la obra para justificarnos adecuadamente.

Se trata de una misiva que es parte de un intercambio y contacto diplomático y epistolar con el licenciado Diego Lope García de Castro, en el momento gobernador del virreinato (1564-1569), un corto período anterior a la llegada del virrey Francisco de Toledo. El contexto es la guerra y la resistencia, igualmente "la política de la negociación" que durante largo tiempo generó acercamientos y alejamientos según los acontecimientos fluctuaban de acuerdo con los intereses en juego. Es importante anotar que mientras se gestaba el argumento y se escribía en Vilcabamba la *Carta-Instrucción*, a fines de la década de 1560, Titu Cusi posiblemente mantuvo la idea de no renunciar a sus derechos sobre nobleza, tierras y energía humana. Es decir, mientras se desarrollaba el contenido con argumentos y objetivos precisos, las aspiraciones formales y concretas del Inca-Rey, el manejo de los asuntos políticos y legales relativos a propiedades de tierras a nivel de la dirigencia, cobraba la forma de una lucha legal por el control de territorios y el reconocimiento real que significaba beneficios, propiedades y prebendas. Sayri Túpac había pactado antes de morir el control sobre las tierras de Yucay, que pudo haber sido de un interés esencial para los rebeldes. El texto proyecta la imagen de cómo Titu Cusi desarrolló su propia visión del mundo andino bajo una nueva dominación. Este fenómeno concreto sugiere que estos grupos familiares

nobles y sus principales dirigentes a lo largo de algo más de 30 años de resistencia, hayan estado experimentando notables cambios no sólo en el ámbito político, sino en los niveles ideológico y lingüístico, cuyas consecuencias son más que sugerentes. Lo mismo arroja el análisis del comportamiento de las Panacas aliadas leales a los castellanos, liderados por Paullu y sus hijos,[31] quienes consiguieron instalarse en Collcampata mientras la mayoría de los cuzqueños fueron a morar en los alrededores de la ciudad sagrada, en lugares tales como Oma o Sañu.[32] Esta epístola puede ser comprendida en sí misma como una batalla simbólica (un ajedrez complicado y cruel) en el espacio letrado de la temprana sociedad colonial.[33]

Hay expresiones inequívocas que muestran los cambios tempranos registrados en el comportamiento del Hijo del Sol como el reconocimiento del Rey Felipe II, al que Titu Cusi menciona generalmente como "nuestro señor", acto legal y simbólico, y con consecuencias políticas absolutas. Lo es igualmente el acceso otorgado al licenciado Juan Diez de Betanzos, el autor de *Suma y narración de los incas* [1551], e incluso a sacerdotes; interacciones que Titu Cusi no podía obviar o dejar de respetar si pretendía negociar eficazmente con sus oponentes y eventualmente triunfar. Producto de esta última situación, se generarían en Vilcabamba graves conflictos entre creyentes de uno y otro bando que terminarían penosamente incluso con sujetos ajusticiados (Diego Ortiz y Tilano de Anaya). Especialmente nos parece sintomático el acceso que Titu Cusi le procuró al sacerdote agustino fray Marcos García, para participar en la redacción de la carta, y al licenciado Juan de Matienzo, enviado por el virrey Francisco de Toledo para negociar la "pacificación" del reducto inca y para que los "industriasen" en lo tocante a la religión del Dios Único, requisito indispensable para lograr acceso a la legalidad colonial. Debido a su carácter fanático, fray García es finalmente expulsado de los dominios de Titu Cusi.

31 Vega (1963: Segunda Parte).

32 La lucha entre Incas en el siglo XVI es un tema que llama fuertemente la atención y que hay que atender.

33 Según Regalado de Hurtado (1992: XIII), con el objeto "de mantener su jerarquía y preservar ciertos patrones o «modos andinos», desarrolló una conducta que también fue harto frecuente entre los curacas: acomodar los usos y costumbres tradicionales al nuevo ordenamiento social, político y religioso establecido por los colonizadores, verdadera estrategia de conservadurismo y resistencia a través del cual, lo tradicional funciona en medio o a despecho de las instituciones occidentales. Ejemplo de lo cual resultan *las cofradías, la dote y compadrazgo*. Lo mismo puede observarse en la utilización de nociones de *mayorazgo, herencia y propiedad*, a las que permanentemente acudió Titu Cusi para conservar sus derechos y respaldar sus demandas".

Examinemos el primer párrafo que encabeza el cuerpo del documento:

> Por quanto yo, Diego de Castro Titu Cussi Yupangui […] he reçibido muchas merçedes y favor del muy ilustre señor el liçençiado Lope Garcia de Castro […] me a pareçido que pues su señoria ba destos reinos a los de España y es persona de valor y gran cristiandad, no podria yo hallar quien con mejor titulo y voluntad me faboresçiese en todos mis negoçios que ante su Magestad aya de presentar y tratar, ansy en cosas a my neçesarias como a mys hijos y deçendientes.[34].

La ratificación de paz ante el corregidor Diego Rodríguez de Figueroa, que intentaba sujetar Vilcabamba desde julio de 1567, implicaba el reconocimiento de vasallaje por parte de Titu Cusi ante los Austrias. Este acto letrado, con carácter legal, se hace concreto al recibir Titu Cusi a Matienzo y a sacerdotes agustinos en Vilcabamba. No olvidemos que mucho antes el falaz Requerimiento, leído ante la élite inca, al parecer en la navidad de 1533, había sellado legalmente las nuevas propiedades de España. La comunicación de esta carta real trata luego de una decisión sorprendente e inesperada: el bautizo cristiano de Felipe Quispe Tito (su nombre de pila es tomado del nombre del Rey Felipe II), hijo del soberano, acto que abre la posibilidad para que Titu Cusi también se bautizara, como en efecto ocurririó el 28 de agosto de 1568, en una ceremonia a cargo de fray Juan de Vivero, quien le impuso los nombres de su padrino Diego de Castro, el licenciando con el cual dialogaba y debatía vía misivas regias.[35] Tal acto probablemente le aseguró al inca la posibilidad de litigar y negociar en la medida que sus prerrogativas le permitían argumentar eficazmente con una base legal (su pertenencia a la aristocracia indígena) ante el nuevo sistema; es decir, hacer posible la lucha por la validación de su estatus social noble, acordadas las paces con el poder hispano que sumó los signos de la Iglesia y de la Corona.

Parece que en 1570 el último reducto de Vilcabamba fue considerado un problema resuelto para el virrey Francisco de Toledo (1569-1581), el poderoso reformador (Merluzzi, 2014). Liliana Regalado de Hurtado, quien realiza el estudio preliminar a la *Instrucción*, ha dicho que la muerte desafortunada de Titu Cusi en 1570 y sus consecuencias concretas, como el asesinato del sacerdote Ortiz, y luego las muertes del mestizo escribano Pando y de Tilano de Anaya, emisario de la última embajada enviada desde Cuzco, no hacen sino propiciar la decisión del virrey Toledo de intervenir militarmente y precipitar por último la acción armada.[36] No es claro aun el fin del incario, pero el último *Sapai Inga* Túpac Amaru, heredero de la Mascapaicha, era

34 Titu Cusi Yupanqui (1992: 3).
35 Esteve Barba, *Op. cit.*: 456.
36 Regalado de Hurtado, *Op. cit.*: XXIII-XXIV.

muy joven (tendría unos veinte años) para enfrentar una compleja realidad que a principios de 1572 admitía muy pocas esperanzas.[37] La toma de Vilcabamba se produjo en junio de 1572, por Martín Hurtado de Arbieto. Dícese que Tupac Amaru quedó en actitud de "Uti", palabra de la lengua quechua que quiere decir aproximadamente: 'abrumado', 'ensimismado', 'impertérrito'. Un hondo drama impregna este trazo de historia andina al imaginar al joven, último *Sapai Inga*, a disposición de crueles oficiales tras ser detenido y conducido encadenado al Cuzco para su juicio. Capturado el joven, muy cerca del río Masahuay, junto a sus mujeres (una de ellas embarazada) e hijos, es engrillado y conducido en septiembre del mismo año a su última prisión, la que fuera la ciudad natal de sus ancestros. Allí, junto a varios guerreros que lucharon con él, es enjuiciado y finalmente condenado a muerte, no sin antes forzarlo a que se bautizase. Su injusta ejecución que por orden del virrey Toledo se realizó en la plaza Haucaypata, el día 24 de septiembre de 1572, ante una multitud desolada y sufriente como espectadora, no sólo puso fin al llamado "Estado Neo-Inca" (Kubler, Wachtel) sino que simbólicamente proscribió finalmente toda expresión religiosa indígena.[38]

Hasta aquí una perspectiva del plan general de la obra. Veamos ahora algunas muestras extractadas de su *Carta-Instrucción* relativas a lo que hemos considerado cuestiones directamente comprometidas con el núcleo de nuestra investigación. Por ejemplo, las expresiones de Titu Cusi de reconocimiento de las tecnologías de la comunicación y su uso pragmático y mimético que le permiten darse a entender, manipular las relaciones interculturales con los hispanos, maniobrar legal y políticamente, y usar información derivada de la tradición oral dinástica para la negociación ante el rey Felipe II. La escritura tiene un poder innegable en este ámbito:

> [P]orque la memoria de los honbres es devil y flaca e si no nos acurrimos a las letras […] hera cosa ynposible podernos acordar por estenso de todos los negoçios largos y de ynportançia que se nos ofresçiesen, y por esso, ussando de la brevedad posible, me sera neçesario hazer recopilaçion de algunas cosas neçesarias en las quales su señoria llevando my poder para ello, me a de hazer merçed de favoresçerme ante su Magestad […].[39]

Aquí destacamos una problemática central: la "cuestión de la letra".[40] La

37 Hemming, *Op. cit.*: Cap. XXII.

38 Duviols (1967, 1977, 1986).

39 Titu Cusi Yupanqui (1992: 3).

40 La hipótesis de Mignolo (1992: 97) es la siguiente: "mientras que el aspecto físico de la letra (i. e., escritura alfabética y la imprenta) permitió *producir y distribuir* los discursos que legitimaban la Conquista y Colonización, su aspecto ideológico (i. e., el cuerpo de ideas y valores que le fueron asociado) suministró las bases argu-

información indica un manejo o despliegue de políticas diplomáticas, ya que el licenciado García de Castro con la *Carta-Instrucción* en su poder, debía gestionar ante el monarca de España una atención especial ante este caso, según consta largamente en el «Poder» que se le entrega así como en las órdenes que el Rey prescribió para este caso.[41] En el plano escriturario, por lo demás, la antigua tecnología de la memoria oral aparece como menos efectiva que el soporte de la carta. Hay allí una temática interesante que tratar: las complicadas relaciones entre la oralidad y la escritura, tradiciones y técnicas esenciales del régimen de la comunicación que permiten entender varios aspectos del período colonial temprano, incluyendo el lenguaje visual o la iconografía (la pintura sacra) introducida en los Andes.[42] Es clásica esta cita precedente puesto que da cuenta de los niveles pragmáticos del uso de recursos comunicativos de mayor prestigio y de mayor eficacia discursiva, como el acto "hazer recopilacion", de narrar y relatar. Es decir, de la toma de conciencia del enunciador y la voluntad de luchar en el campo semántico del adversario mediante sus propios códigos y reglas.

La problemática cuestión de la memoria oral "fijada" en un documento escrito, problema antropológico y lingüístico muy estudiado desde hace tiempo,[43] aparece referido en la expresión el "aprovechar de ellas en nuestras neçesidades" (las letras); elemento central en las negociaciones de los actores que protagonizaron este proceso de acuerdo político. La memoria oral, como recurso validante de los orígenes nobles del linaje inca, fue un soporte esencial de las tecnologías comunicativas nativas, en el sentido del uso de soportes diferentes. En realidad continuó fluyendo a través de otras técnicas materiales como los textiles, las cerámicas y los keros.[44] Gracias a la *Carta-Instrucción* podemos tomar contacto con los "discursos orales" de Manco Inca, pronunciados en vida ante los miembros de su Panaca. Estos trazos de oralidad plantean una evocación de un pasado que se actualizaba, característica del pensamiento ritual andino, necesario para una argumentación ló-

mentativas y narrativas para *legitimar* la Conquista y Colonización sobre la base de la ausencia de letras en las culturas colonizadas" (*Las cursivas son suyas*). La escritura e iconografía artítica sacra como cánones esenciales del régimen cultural colonial fueron utilizados por la población indígena. La capacidad intelectual, creativa y estética de éstos (aunque haya sido negada) debe explorarse en detalle.

41 En: Titu Cusi Yupanqui (1992: 69-70).

42 Gisbert (2001: Cap. II, 2004: 101).

43 *Vgr*. Ong (2004: Cap. IV).

44 El recordado Manuel Chávez Ballón (1964, 1970, 1984, 1991) dedicó gran parte de su vida al estudio de estos objetos. También Rowe (1982), Liebscher (1986), Flores Ochoa (1990: 15-72), Flores Ochoa, Kuon y Samanez (1998), se han preocupado de este interesante tema.

gica y coherente del circuito oral/escritural: → Titu Cusi//Niza//García//Pando, es decir de los individuos involucrados en el proceso de producción de la *Carta-Instrucción*. En este discurso ritual bilingüe y textualizado el *Sapai Inga* instó a sus descendientes a no olvidar la memoria familiar, la tradición y costumbre de los ancestros, las normas de las deidades —el mundo sobrenatural y abstracto de su mentalidad. Y de paso quedaba establecida gracias a la habilidad de los redactores, la legitimidad del mando que pasaba de padre a hijo asegurando poderes y sucesión real simbolizada en el uso de la *Mascapaicha* y la impronta mística de un nuevo Hijo del Sol.

El comportamiento de los hispánicos en la ciudad del Cuzco y la reacción del *Sapai Inga*

La *Carta-Instrucción* revela ácidas críticas que realizó Titu Cusi al comportamiento de los españoles a lo largo de la primera década de ocupación del Cuzco (1534-44). Para realizar estas críticas que fundamentan sus reivindicaciones Titu Cusi expone la historia de su padre Manco Inca II, quien experimentó personalmente las consecuencias de haber permitido la presencia de los conquistadores en la ciudad sagrada, haberse aliado con ellos en principio y de haberles concedido una cuota de poder para controlar el gobierno o en todo caso para procurar el 'orden'; una acción riesgosa tras años de conflictos sucesorios. Como se recordará, los españoles lucieron como enviados por las deidades para acabar con la amenaza de Quito. Los incas creyeron que en ellos había una presencia divina o un portento igualmente divino. Estas informaciones nos permiten una «visión de los vencidos» (Wachtel, 1976) respecto del complicado proceso militar, religioso y político que generó un cambio estructural de la sociedad y que marcaría para siempre el destino de los Andes.

El comportamiento de los conquistadores no tardó en revelar su verdadero propósito; que no era otro sino una campaña de saqueo y conquista llevada a cabo por la hueste expedicionaria que con el tiempo daría paso a la "pacificación" de una sociedad que se organizaría luego bajo las estructuras del proyecto de constitución de un virreinato directamente subordinado a la Corona española, superando la primera fase militar. Sin embargo, el control momentáneo de los conquistadores crearía en la percepción de los andinos un referente cada vez más nefasto, aunque también más fascinante. Así pues, cuando es instituida la *Mascapaicha* en la cabeza de Manco Inca, los españoles menos escrupulosos deciden intentar el mismo acto de extorsión para obtener oro y plata realizado con Atahuallpa, esta vez en la persona de Manco

Inca. El dignatario entonces fue sometido a malos tratos, encarcelado y reducido a la condición de rehén. Este se defiende, expresándose del siguiente modo:

> ¿Qué os he hecho yo? ¿Por qué *me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿Desa manera me pagais la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra daros de lo que en ella tenia con tanta voluntad y amor? Mal la hazeis. ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros seais sus hijos, pues pretendeis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien*.[45]

La necesaria autocrítica exigía que el inca reevaluara todo. Los errores cometidos, inevitables, requerían responsabilidades y medidas extremas dada la seriedad de lo que estaba en juego. En efecto, lo que se arriesgaba era la pérdida total del poder. Cada día que pasaba la situación se hizo sucesivamente más grave. La toma del Cuzco por los hispánicos y su refundación (1534) constituyó un desalojamiento total de su antigua población: la violación de todo lo sagrado, la insoportable usurpación de la dignidad de las personas, el modo en que incluso los muertos (los *Mallquis*) eran tratados (las tumbas saqueadas para extraer el oro), equivalía a la negación completa de la cultura andina. Todo ello lo empujó a tomar una decisión largamente esperada por los súbditos de Manco Inca. Así, según el texto estudiado, éste les dijo a los suyos:

Captura y muerte de Tupac Amaru, según Guaman Poma.

45 Titu Cusi Yupanqui (1992: 17). Las cursivas pertenecen a la editora quien destaca este párrafo como discurso oral.

> *Hermanos e hijos mios: los dias pasados os hize juntar otro bez desta manera para que biesedes un género de nueba gente que avia aportado a nuestra tierra, que son estos barbudos que estan aqui en este pueblo. Y tanbien porque me dezian que heran Viracochas, y lo paresçia el traje, os mande que todos vosotros les serviesedes y acatasedes como a my persona mesma y les diesedes tributo de lo que en vuestras tierras teniades, pensando que hera gente grata e ynbiada de aquel que ellos dezian que era el Tecsi Viracochan […] y paresçeme que me a salido al revés de lo que yo pensava, porque sabed hermanos que estos, segund me han dado las muestras despues que entraron en mi tierra no son hijos del Viracocha sino del demonio […] que me pareçe que no podeis dexar si me amais verdaderamente, de resçibir gran pena y congoja en ver a my vuestro Rey aprisionado con prisones y tratado desta manera sin mereçerlo, y esto por aver metido yo en my tierra semejante jente que esta, que yo mesmo me he degollado*.[46]

La opinión de que estos hombres eran deidades o hijos de deidades («enviados de "Tecsi Viracochan"», dice Titu Cusi) finalmente quedaba desechada en el pensamiento del *Sapai Inga*. Manco Inca decidió que estos extraños hombres eran gente que habría llegado a usurpar el poder del Cuzco. La estructura del texto nos sitúa ante un diálogo en el cual surge la respuesta de los súbditos al *Sapai Inga*:

> ¿[Q]ué coraçon hay en el mundo que biendote *[…] que desa suerte estás tan aflexido y congoxado, con dolor no se haga pedaços y de lástima no se derrita? Por çierto, Sapai Ynga tú lo erraste mucho con meter en tu tierra semejante gente, mas pues que ya ello está hecho y no se puede remediar por otra suerte, aparejados estamos estos tus vasallos a hazer de muy entera voluntad todo lo que por ti nos fuere mandado*.[47]

La respuesta de los conquistadores seguía siendo engañosa y en realidad ocultaba la verdadera intención de fondo: los Andes ya eran considerados propiedad legítima de España, según la Capitulación de Toledo de 1529 y el plan teológico/legal que sustentaba la empresa ante los ojos del Emperador y del Papa. La conquista de los incas y de los pueblos andinos se desarrollaba irreversiblemente a través de la colonización como hecho consumado. Indudablemente se despejaban las dudas al chocar una y otra vez con la grosera ambición de los conquistadores: "Gentil pago me dais por tan buena obra como yo os he hecho…"[48] Manco Inca ahora podía ver todo con la claridad política que se requería.

Recurriendo al Apu o Machu Capitán Francisco Pizarro (quien en 1533 ya detentaba el título de gobernador y marqués), Manco Inca expone que la bienvenida dada era parte de un protocolo que los andinos ponían en práctica para demostrar su grado de civilidad en el trato humano a quienes fueron

46 Ibíd.: 18-19.
47 Ibíd.: 20.
48 Ibíd.: 25.

considerados "enviados de Viracocha". Esta idea, literalmente presente a lo largo de toda la *Carta-Instrucción,* podemos interpretarla como percepción objetiva de Titu Cusi, aunque no se puede descartar que los escribanos la hayan intervenido.

Así, el *Sapai Inga* indica al conquistador extremeño:

> [P]areceme que tú as sido parte para questos tus soldados me ayan soltado de la prision en que estava, la qual paresçio ser sin culpa; ruegote que no te bayas tan presto, sino que en señal de la confederasçion de nuestra amistad, hagamos juntos colasçion, que yo espero que d[e] mi parte no a de quebrar, lo por my prometido.[49]

La confederación que invocaba Francisco Pizarro ("confederados my padre y los españoles", dice Titu Cusi) estaba siendo manipulada astutamente a través de cada uno de los actos políticos practicados en la campaña. Esta ingenuidad costaría caro a los incas y decidiría todo a favor de los hispánicos. No obstante, Pizarro sabía que el actuar de sus compañeros, aunque sujeto a reprensión, se enmarcaba en los planes que su grupo ya había establecido. La nueva detención y humillación de Manco Inca no se hizo esperar una vez que el Marqués marchó a atender asuntos en la recién fundada Lima. El discurso del rehén ante sus captores es el siguiente:

> ¿En qué andais aquí conmigo cada triquete, haziendome befas? ¿Vosotros no sabeis que yo soy hijo del sol, e hijo del Viracochan como vosotros os jatais? ¿Soy […] algun yndio de baxa suerte? ¿Quereis escandalizar toda la tierra y que os hagan pedaços a todos? No me maltrateis, que no os he hecho mal.[50]

La ambición de los conquistadores, pues, comenzó a ser develada. Aunque su religión (que poco o nada se mostraba "santa" en su conducta frente a los "indios bárbaros", en el sentido de la supuesta santidad de su comportamiento) era objeto de admiración y temor; sus actitudes mundanas ponían en evidencia el cinismo, hipocresía y violencia que empleaban en sus acciones políticas y militares. "Cierto sois y dignos de toda confussion", dice el Inca.[51] Las ideas religiosas y la cultura de los cuzqueños continuaba siendo un obstáculo para una apropiada decodificación de las verdaderas intenciones y la debida evaluación de la escala de gravedad de la situación que enfrentaban. Consultando a los historiadores Vega (1964), Hemming (1970), Wachtel (1976), Espinoza Soriano (1981) o Guillén Guillén (1994), ahora podemos comprender por una parte los aspectos más sutiles y las profundas razones que explican al

49 Ibíd.: 26.
50 Ibíd.: 27-8.
51 Ibíd.: 29.

menos en parte la profunda crisis interna en los Andes, que esquematizamos en la figura: [Estado cuzqueño + aliados] v/s [Tribus + Señoríos anti-cuzqueños], y la superioridad política y militar de los recién llegados, factores que definieron las primeras décadas del encuentro entre España y los hombres del Tawantinsuyu. Indudablemente la cuestión cultural y religiosa sigue provocándonos asombro y perplejidad. La cuestión lingüística, asimismo, nos parece ahora explicativa en la incomunicación casi insalvable en que unos y otros se hallaron en el momento álgido del mutuo reconocimiento.

Acto seguido, podemos observar a Vila Oma, sumo sacerdote del Sol, quien luego asumiría tareas militares ante la invasión castellana, reprochándole al *Sapai Inga* tanta tolerancia para los *Viracochas*. Los extranjeros que Manco Inca había aceptado en su ciudad incaica estableciendo una alianza que hizo posible ceñirse la *Mascapaicha*, con quienes supuestamente habían acabado con el peligro de Quito, eran sujetos profanos que querían apropiarse de todo el territorio. Ello resultó lapidario. El sumo sacerdote del Qoricancha le dice al prisionero real:

> Sapai ynga ¿qués ésto en que andan estos Viracochas? Oy te prenden mañana te sueltan. Parece que andan contigo jugando a juego de niños, pero no me maravillo que te traten desta suerte, pues tú te lo quesiste metiendo en la tierra de tu voluntad, sin nuestro pareçer, gente tan mala.[52]

El reproche que se le hacía al *Sapai Inga* daba cuenta de todas las barbaridades que los "falsos Viracochas" realizaban a cada momento; describen en cada palabra el miedo y cólera que la delicada situación había provocado en la vida de los cuzqueños de entonces. El nivel de cansancio y tensión habían llegado a un punto máximo, habida cuenta de que los actos de los conquistadores claramente los indicaba como responsables de un vulgar robo: a estos sujetos los movía un hambre inexplicable por los objetos de oro y plata que constantemente reclamaban.

Vila Oma expresaba esta sensación del siguiente modo:

> Tan opressos, tan fatigados, que hasta con nuestras capas nos hazen linpiar la suziedad de los cavallos. Mira, señor, hasta quánta baxeza nos as hecho benir por quererlo tú, e pues tú lo as querido, no te maravilles que te traten desa manera. Bien sabes que aun quando tú saliste a Villcacunga a resçibirlos, te lo estorvava yo y te fuy a la mano muchas vezes sobre que no les metieses en tu tierra; y aun, sy se te acuerda, te dixe quando tubimos nueva que avian llegado a la tierra, que yo yria por la posta con diez o doze mill yndios y los haría pedaços a todos y tú nunca me dexaste […][53]

52 Ibíd.
53 *Ibíd*.: 30.

Vila Oma le expresaba al *Sapai Inga* que recordase que ya le había pedido la orden para declarar la guerra a muerte a los advenedizos. Pero, por entonces, como en aquel año de 1535, no había una decisión real al respecto. El texto estudiado da paso a continuación a otras voces que lo dotan de una polifonía interesante; emergen otros rostros, otras perspectivas, que refrendan al sorprendido *Sapai Inga* ante la *machina Deus* de los conquistadores. Extenuados por tanta violencia y brutalidad, rayana en el más bajo descaro, los súbditos de Manco Inca enfrentaron a los extranjeros con las siguientes palabras:

> ¿Vosotros no le engañastes diziendo que beniades por el biento por mandado del Viracochan, que herades sus hijos y deziades que beniades a servir al inga, a quererle mucho, a tratarle como a vuestras personas mismas, él y a toda su çente?[54]

El engaño tras el que se escondían los hispánicos, es decir, el hecho de aceptar que los declarasen "hijos de Tecsi Viracochan", y a la vez mostrarse como aliados estratégicos de las etnias anti-cuzqueñas que buscaban acabar con la hegemonía inca, resultó un ardid muy conveniente desde un punto de vista político-militar. Aún más, cuando pudieron manipular los conflictos de poder al interior de las *Panacas del Cuzco*, incluyendo al *Sapai Inga*, esta realidad continuó proyectándolos en la mente de los andinos como verdaderos *Viracochas*, aunque la impudicia de los españoles poco a poco los reveló como simples usurpadores. Creemos que el sistema de pensamiento andino quedó en desventaja ante el sistema de pensamiento que portaban los hispánicos. Se trata de un auténtico asunto de mentalidades disímiles. Esto se sumaba a la desventaja militar y tecnológica, y a la desfavorable correlación de fuerzas de igual modo. Los cuzqueños al fracasar en su intento por expulsar a los extranjeros, consiguieron en cambio convivir con ellos adoptando progresivamente su cultura, mientras que otros simplemente se hicieron parte del modelo social hispánico desde el primer momento, convirtiéndose en hijos de la Iglesia y siervos del Rey.[55] No obstante, el *Sapai Inga* siguió sin determinarse a la guerra, tan esperada por su pueblo. Quizás su juventud le impidiera ser más objetivo a este respecto. O esperaba una reacción favorable entre las *Panacas* de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Al parecer aun ignoraba que la división entre los cuzqueños era alentada por su hermano Paullu. Siguió creyendo que los españoles lo liberarían tras una nueva entrega de objetos de oro y plata, y quedó a merced de esta intuición errónea:

> [B]ien entiendo que yo me tengo mi mereçido por aver consentido a esta gente

54 *Ibíd.*: 31.
55 Lockhart (1982; 1987).

> entrar en esta tierra y tanbién veo la razon que de quexaros de mí teneis; mas pues ya no ay otro remedio, por vida buestra que con la más brevedad que podais, junteis algo con que esta tan agravada vexaçión redima, y doleos de ber a vuestro Rey atado como a perro con cadena al pescueso y como esclavo y cosa fuxitiva, grillos a los pies.[56]

Aunque asumió por fin su responsabilidad como autoridad real, mantuvo su pasividad y actitud tradicional. Ello pese a que literalmente lo mantenían "atado como a perro". Aquí el discurso da un vuelco trascendental. En cuanto a las características lingüísticas del texto es importante resaltar como el uso de la lengua castellana se apropia totalmente del dictado de Titu Cusi y lo altera incorporando expresiones que transmiten una semántica particular: la ideología hispana cristiana.

"Parlamento del Ynga a sus capitanes sobre lo del çerco del Cuzco"

Política y religiosamente era una situación imposible la que enfrentaba el *Sapai Inga*. La violencia de los españoles se había tornado insoportable para los cuzqueños, como luego lo sería para muchos otros pueblos. Definitivamente lo que en un principio pudo haber aparecido ante la percepción de los andinos como un portento de la deidad Viracocha o la posibilidad de sacar provecho y partido en época de crisis como resultado de la lucha por la sucesión inca utilizando a los advenedizos para retomar el camino del poder sobre los curacas, luego habría de fracasar completamente debido a que estos hombres habían superado todo posible cálculo respecto a su origen divino o humano o su posible utilidad política y militar. La masacre de Cajamarca dejó un trauma abierto. La ejecución de Atahualpa especialmente. El saqueo del Cuzco lo mismo; fue de hecho la afrenta más dolorosa. En cambio, las tribus o señoríos sometidos (no aliados) al incario no dudaron en transformarse en "indios amigos" (auxiliares) en la guerra de los españoles contra quienes se les opusieran. La cuestión religiosa pudo haber sido resuelta con el poder que emanaba del Dios que traían los conquistadores. Pero es difícil todavía llegar a una explicación suficiente.

En su discurso Manco Inca siguió rogando a sus súbditos a que obedecieran sus órdenes, pero en este punto se produjo la inflexión requerida para cambiar el curso de los eventos. Manco Inca decide entonces pasar a la ofensiva:

> Por vida buestra, que pues sienpre me aveis mostrado tanto amor y deseado

56 *Ibíd.*: 33.

> darme contento, en éste me le deis y sea que todos juntos, asy como estais, os conçerteis en uno y enbieis vuestros mensajeros a toda la tierra, para que de aquí a beinte dias esten todos en este pueblo sin que dello entiendan nada estos barbudos, e yo enbiare a Lima a Queso Yupangui, mi capitan, que gobierna aquella tierra, a avisarle que para el dia que aqui dieremos sobre los españoles, dé él alla con su gente sobre los que alla aviere, y haziendonos a una él alla y nosotros aca, luego los acabaremos syn que quede ninguno y quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros y holgarnos hemos.[57]

El *Sapai Inga* ordena la constitución de dos frentes de lucha: Lima y Cuzco. Los súbditos del inca muy pronto emprendieron la organización de la lucha por la liberación de una presencia exasperante. Esto implicó un movimiento secreto que se dedicaría a reclutar las fuerzas que compondrían nuevos contingentes de guerreros que enfrentarían en la hora más difícil un desafío que pareció equivalente al de la antigua guerra contra los Chancas. La organización del "Cerco al Cuzco" se pone en movimiento:

> […] y ansí sin ninguna dilaçión, luego lo pusieron por la obra […], la vez de los Chinchaisuyo enbio Vila Oma a Coyllas y a Ozca y a Cori Atao y a Taipi, que truxiesen la gente de aquella parcialidad. De los Cullasuyos, fue Liclli y otros muchos capitanes, para que traxiesen la gente de aquella parçialidad. A Condesuyo Suranvaman, Quicana y Surivallpa y otros muchos capitanes; y los de Andesuyo, Ronpa Yupangui y otros muchos capitanes […][58]

Pese a todos los esfuerzos, la lucha por la expulsión y exterminio de los extranjeros fracasó una y otra vez. También el cerco a Lima fracasó. En tanto, Quito cayó también bajo el dominio extranjero. Transcurrieron casi dos años de lucha que generaron grandes pérdidas humanas y materiales. Y llegaron nuevas partidas de españoles procedentes de Nicaragua, como el grupo dirigido por el tristemente recordado Pedro de Alvarado (al que los aztecas apodaron *Tonatiuh*), mano derecha de Hernán Cortés, conquistador de México, entre cuyas filas venía el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega. Finalmente, el grupo guerrero cuzqueño y sus aliados se replegaron y fragmentaron hacia mediados o fines de 1537. En Charcas también hubo un último frente rebelde, liderado por Tisoc. El problema español fue imposible de resolver por la guerra ritual. El Cuzco quedó en manos, en fin, de los hispanos.[59]

57 *Ibíd*.: 40.

58 Titu Cusi Yupanqui (1992: 41).

59 El cronista Juan Diez de Betanzos ([1551] 2010: 331-332) aporta una interesante información sobre este asunto: "Vilaoma y los demás capitanes de Mango Ynga, como viesen que sí los podían en estar en aguantar tiempo a los cristianos, quemaron todos los pueblos que estaban en torno de la ciudad y todos los depósitos y todas las demás casas que pudieron de la ciudad, en tanta manera, que pusieron a los

La Marcha al Antisuyu o la Posibilidad de Reorientar la Lucha Antiespañola

El fracaso del cerco al Cuzco tiene, bien mirado, explicaciones de diversa naturaleza. Estas no son tan diferentes a la tragedia de Cajamarca, el saqueo de Pachacámac y la sorprendente toma del Cuzco. Queremos a continuación llamar la atención sobre las causas internas. Así, por ejemplo, el documento estudiado indica que el *Sapai Inga* estaba consciente de las disensiones y facciones internas, tanto entre los incas del Cuzco, como entre otras etnias que pugnaron contra los cuzqueños, conflictos que se habían ahondado a partir de la invasión hispánica. El texto dictado por Titu Cusi indica que su padre sabía que "no solamente ellos [los invasores], sino mis hermanos Pascac e Inguill y Guaipar me desposeyeron de mi tierra y aun me trataron la muerte".[60] Y que sin duda a los extranjeros "su Dios les ayuda".[61] Los "Yndios Auxiliares" fueron el gran apoyo que los castellanos lograron capitalizar para sus planes. Como señaló Waldemar Espinoza Soriano (1981), el apoyo militar y logístico Huanca en este trance de la lucha fue definitivo. Otras etnias, como Chachapoyas y Cañaris, incluyendo a los esclavos negros, también fueron decisivas para resistir a los embates de los guerreros cuzqueños y sus aliados. Por lo tanto, la derrota estaba consumada y la única opción que quedaba era replegarse a otras ciudadelas (Ollantaytambo, Vitcos u otras cercanas pero de difícil acceso) desde donde se podía continuar la lucha y lograr, en lo posible, según la hipótesis de Guillén Guillén, organizar y armar un ejército a la "europea". Desde entonces los cuzqueños quedaron divididos en al

cristianos en tanta estrechura, que no poseían sino la mitad de la plaza y la iglesia, la cual no habían podido quemar, aunque era de paja la cubierta, y echaban fuego en ella atado en unas flechas, y encendíase un poco en la plaza de la iglesia y tornábase a matar el fuego. Y decían los indios que vían que, como cuando se encendía esta paja, que una Señora de Castilla, vestida toda de blanco, la veían estar sentada sobre la iglesia y que ésta mataba este fuego con unas mangas largas y blancas que traía, y que todo el tiempo, que el cerco tuvieron puesto sobre el Cuzco, siempre la vieron a esta Señora encima desta iglesia asentada. Y dicen que, asimismo, veían ir delante de los cristianos, cuando salían de la ciudad a pelear, a un hombre en un caballo blanco, todo armado, y con una barba blanca y larga, y que tenía en los pechos una cruz colorada como el hábito de Santiago, que tenía el Marqués en los pechos; y a éste decían que era el espíritu del Marqués, que andaba delante de los suyos, el cual dicen que hacía mucho polvo con el caballo en que iba y que este polvo los cegaba y no los dejaba pelear y que ansi los desbarataban los cristianos."

60 Titu Cusi Yupanqui (1992: 50).

61 *Ibíd*.

menos dos facciones: la de Paullu (realistas) y la de Manco Inca (rebeldes).[62]

Nótese esta expresión de despedida que incluye la idea de la sucesión:

> Ya me parece se ba haziendo tienpo de partirme a la tierra de los Andes […] y que me sera forçado detenerme alla algunos dias. Mirad qué os he dicho y pienso dezir agora, ques que mireis quanto tienpo a que mi aguelos e visaguelos e yo os hemos sustentado y guardado, favoresçido y governado todas vuestras casas […] por lo qual teneis todos obligascion de no nos olvidar en toda vuestra vida, vosotros y vuestros deçendientes, ansy a mí, como a mis aguelos y visaguelos y tener mucho respeto y hazer mucho casso de my hijo y hermano Titucusy Yupangui y de todos los demas mis hijos que dellos deçendieren […][63]

Al llamar la atención sobre la autoridad real y la subordinación de sus vasallos, lo que quedaba en pie era el hecho de que el poder cuzqueño debía mantener tanto el prestigio como el poder político, económico y religioso que les permitiría a las *Panacas* rebeldes conservar estructuras de su organización social. La tradición cuzqueña debía seguir reproduciéndose mediante el liderazgo de los nobles y de sus *Panacas*; pero ellos quedaron aislados en el centro de la sociedad colonial en formación, por lo cual trataron insistentemente de mantener privilegios. Para comprender el planteo de la *Carta* en su origen, es necesario subrayar que en la misiva de Titu Cusi se menciona sólo a los llamados incas históricos,[64] a saber: Pachacuti, Túpac Yupanqui (indirectamente) y Huayna Cápac. ¿Por qué? Quizás la principal razón de ello haya sido el establecimiento de la genealogía oficial de la *Panaca* de Titu Cusi, que fue reconocida públicamente (oficialmente) por los reyes de España (Carlos V y Felipe II). Expresada en letra y papel —en formato legal europeo— la idea de la línea genealógica se transformó en documentación oficial para litigar en el ámbito jurídico impuesto por las autoridades hispanas.[65] Además, estos trazos de oralidad discusiva indígena aclaran la permanencia

62 En estos momentos estamos preparando un estudio sobre las luchas Incas durante el siglo XVI. Allí profundizamos sobre estas materias, especialmente sobre el significado cultural e histórico de esta escisión étnica. Lo que podemos decir en tanto es que resulta del todo evidente que más allá del resultado de la guerra, un proyecto de gobierno estable daba por supuesta la necesidad de crear una institución indígena para controlar a los descendientes de los antiguos incas. Esa institución se llamó: Cabildo de los 24 Electores del Cuzco. Véase Amado (2017).

63 Titu Cusi Yupanqui (1992: 50).

64 Rowe (2003: Cap. 2).

65 Es posible que un primer esfuerzo para crear una lista de reyes o Cápac Cuna haya sido la composición de un texto datado en 1542: *Los Quipucamayoc*. En: Velaochaga Dam, Herrera Villagra y Warthon Calero (2017).

de jerarquías nativas y de conservación del orden cósmico.[66] Se trata de una validación con fuerza de ley ante el sistema jurídico impuesto.

Tras el fracaso del intento de recuperación del Cuzco, Titu Cusi narra la ida de Manco Inca, hacia abril de 1537; a Ollantaytambo, Choquequirao, Machu Picchu, Vitcos y Espíritu Pampa.[67] El drama de su partida y la conmovedora pérdida de Cuzco fueron inevitables. Volvamos al texto estudiado. Nos parece que Titu Cusi aun sin saber leer, escribir o hablar en castellano en forma regular, poseyó una conciencia instrumental en el ámbito letrado, es decir, pragmatizó instrumentalmente ambos sistemas de comunicación, el oral y el escrito, aplicando un criterio bilingüe al cruzar del quechua al castellano, y desarrolló un discurso ideológico combinando ambas lenguas. Esto se evidencia en el modo en que Titu Cusi consigue mantener una tensa negociación diplomática, a lo largo de unos 7 u 8 años consecutivos. Liliana Regalado de Hurtado expresa que: "Vitcos fue un lugar importante en la vida de Titu Cusi pues según su propia aseveración, fue llevado allí por su padre y permaneció en ese sitio hasta que, todavía niño, fue sacado por los españoles y trasladado al Cuzco a vivir bajo la custodia de un español apellidado Oñate."[68] El haber vivido con una familia española en el Cuzco podría indicar un relativo aprendizaje de lo español; asimismo, su propio padre pudo haberle enseñado no pocos elementos de ambas culturas, la propia y la extranjera. Titu Cusi conocía, por tanto, la relevancia de la escritura como único medio legal a través del cual se podía disputar una lucha reivindicativa de manera incruenta al interior de la emergente sociedad colonial. Aunque en su carta al Rey Felipe II cuenta con la asesoría de García y Pando no es por ello verosímil pensar que solamente son ellos quienes determinaron lo sustancial del documento: Titu Cusi tuvo que haber tenido el principal control en la planificación del ordenamiento ideológico de los contenidos de la *Carta-Instrucción*. En el lenguaje jurídico, con todo, es obvio que ambos asesores aportan su bagaje conceptual. Estos son temas para reflexionar sobre el matiz mestizo de su misiva, en el sentido de usar el sistema del otro que hegemonizaba las relaciones del poder. El intercambio de cartas o epistolario y su producción técnica y escrita que anuncia el 'imperio de la letra' y su predominancia en sociedades coloniales, que por entonces comenzaban a aprender esta técnica, nos ha parecido pertinente como objeto de estudio ya que estimamos que desde aquí surge una nueva forma de la memoria andina, una reformulación de la evocación del pasado. Es importante que en futuras investigaciones pueda relacionarse la escritura con el pensamiento andino (al respecto en este volumen véase el texto de Szemiński, 2019).

66 Zuidema (1989: Cap. 6).
67 Hemming, *Op. cit.*: Cap. XXV.
68 Regalado de Hurtado, *Op. cit.*: XXII.

¿Refleja la escritura la memoria de la población andina? Sospechamos que sí, y preparamos un libro sobre el particular intitulado *Pensamiento, identidad y memoria en los Andes de los siglos XVI y XVII*, en el cual hacemos una extensa reflexión sobre la historiografía colonial de los siglos XVI y XVII, las autorías textuales, la lucha por la cultura y la memoria social.

El discurso de Manco Inca, evocado por Titu Cusi, expone claramente la orden de no dejarse engañar por estos extranjeros:

> Lo primero que haréis, sera que a estos barbudos […] no les creais cosa que os dixieren, porque mienten mucho, como a mí en todo lo que conmigo an tratado me an mentido y ansy haran a vosotros. Lo que podreis hazer sera dar muestras por de fuera de que consentis a lo que os mandan y dar algun camarico y lo que pudieredes, que en vuestras tierras oviere, porque como esta gente es tan brava y de diferente condición de la nuestra, podria ser que no se lo dando vosotros, os lo tomasen por fuerça o vos maltatasen […][69]

La debida aunque tardía decodificación de los actos y pensamientos de los extranjeros, usos y costumbres, revela la percepción final que se fue aclarando hasta concluir que aún era posible reaccionar adecuadamente. No obstante lo cual la *intelligentzia* de los cuzqueños no logró escrutar a tiempo la revolución global que suponía no tanto el hecho de la colonización concreta por una potencia más poderosa, sino sobre todo no pudo visualizar el cambio fundamental que implicó la ocupación colonial de América recién "descubierta" por Europa y el enorme sistema-mundo que ellos cohabitaban con sus vecinos del África y Asia. Es nuestra perspectiva contemporánea la que nos permite realizar esta constatación geopolítica global (véase Wallerstein, 2011). Pero nuestra ventaja temporal, con todo, no permite todavía una evaluación precisa y detallista del momento aquí estudiado entre los Andes y España. Persiste el choque de civilizaciones y las dudas sobre una explicación holística sobre este asunto.

Consideraciones religiosas, punto clave, permitieron elaborar el tipo de ideas antes aludido:

> [S]y ellos fueran hijos del Viracochan como se jataban, no ovieran hecho lo que han hecho, porque el Viracocha puede allanar los cerros, sacar las aguas, hazer çerros donde no las ay, no haze mal a naidie y estos no vemos que an hecho esto, mas antes en lugar de hazer bien, nos an hecho mal, tomandonos nuestras haziendas, nuestras mugeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chacaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teníamos, por fuerça y con engaños y contra nuestra voluntad.[70]

69 Titu Cusi Yupanqui (1992: 51).
70 *Ibíd*.: 51-52.

La lucha por fin fue correctamente comprendida, al menos en el programa del texto. Por lo tanto, Manco Inca prescribió que en el plano ideológico era fundamental no tomar en cuenta el credo de los extranjeros. La Biblia y los documentos legales que portaban los extranjeros eran objetos que finalmente se percibieron en toda su verdadera dimensión: constituían el extraño poder que los había sustentado en su campaña por despojar a los incas de sus dominios.

La extrañeza y el asombro derivaron en el rechazo y a la vez en la atracción, sobre todo por el comportamiento que los conquistadores evidenciaron a lo largo de todas sus acciones. Manco Inca deja claro a los andinos que no sucumbiesen ante las extrañas creencias registradas en los misteriosos "paños" (la Biblia que portaba Valverde). La incomprensión ante los libros resulta paradigmática de la mentalidad de los incas y del mundo andino en general. Los libros se quedaron en los Andes y con ellos un mundo extraño de coerción. Por ello, los libros y sus contenidos culturales influirán decisivamente en la revolución de los imaginarios coloniales en el decurso de la vida social. El dios de los extranjeros, en otro sentido, no era *Viracocha*:

> Lo que más aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen ques Viracochan, y que le adoreis como a guaca, el qual no es sino paño. No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; eso tened, porque como beis, las villcas hablan con nosotros, y al sol y a la luna, beemoslos por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo veemos. Bien creo que alguna vez, por fuerça o con engaño, os an le hazer adorar lo que ellos adoran; quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte, no olvideis nuestras ceremonias […][71]

Según podemos interpretar del párrafo citado, Manco Inca lega un programa de acciones que los indígenas debían observar para no sucumbir ante la religión de los *Viracochas*. Propuso que los andinos mantuviesen sus creencias y tradiciones y que frente a los invasores fingiesen y ocultasen sus "villcas" y "guacas". Estas actitudes inevitables y comprensibles dieron paso al proceso de ósmosis, difusión, mezcla e integración, en ambos sentidos de la dialéctica cultural.

En términos históricos, y a pesar de algunos errores cronológicos en el ordenamiento del plan del texto estudiado, la *Carta* nos ofrece la descripción de hechos y acontecimientos de importancia para la reconstrucción de esta sociedad colonial temprana en la que aún coexistían, no muy pacíficamente, el estado colonial y el neo-inca.[72] En la siguiente cita encontramos relatados

71 *Ibíd*.: 52.

72 Kubler (1946, 1947); Guillén Guillén (1994: Primera y Segunda Parte); Wachtel

los hechos del asesinato de su padre Manco Inca en 1545, desde el punto de vista del joven Titu Cusi, un hecho puntual, si se quiere, que determina el futuro de la *Panaca* de Manco Inca:

> Despues ya de algunos dias y años, estos españoles […] estubieron en conpañia de mi padre en el dicho pueblo de Vitcos, en la mesma casa de mi padre; Estaban un dia con mucho regoçijo jugando al herron, solos mi padre y ellos y yo, que estonçes hera mochacho, sin pensar my padre cosa ninguna ni aber dado credito a una yndia del uno dellos, llamada Buba, que le avian dicho muchos dias antes, que aquellos españoles le querian matar. Sin ninguna sospecha desto, ni de otra cosa, se holgava con ellos como antes, y en este juego como dicho tengo; yendo el dicho mi padre a levantar el herron para aver de jugar, cargaron todos sobre él, con puñales y quchillos y algunas espadas; y mi padre, como se syntio herido, con la rabia de la muerte procuraba de defendersse de una parte y de otra, mas como hera solo y ellos heran siete y mi padre no tenía arma ninguna, al fin le derrocaron al suelo con muchas heridas, le dexaron por muerto. E yo como hera pequeño y bi a mi padre tratar de aquella manera, quise yr alla a guareçerle y bolvieronse contra my muy enojados, arrojandome un bote de lança, con la mesma lança de mi padre que a la sazon allí estava, que erraron poco que no me mataron a mi tanbien […]. Y ellos, como dexaron a mi padre ya para espirar, salieron por la puerta con mucho regoçijo, diziendo: *Ya hemos muerto al Ynga, no ayais miedo*; y unos Andes que a la sazon llegaron y el capitan Rimache Yupangui les pararon luego, de tal suerte que antes que puediesen huyr mucho trecho, a unos tomaron del camino mal de su grado, derrocandolos de sus cavallos abaxo e traiendolos por fuerça para hazer dellos sacrificio, a todos los quales dieron muy crudas muertes y aun algunos quemaron.[73]

La curiosidad que Manco Inca sintió por los españoles fue permanente. Este rasgo de su psicología destaca fuertemente sobre todo al contrastarla con las veces en que los españoles lo maltrataron y humillaron. Incluso en Vilcabamba siguió apreciando Manco Inca a los españoles. Tal vez presentía que nunca se irían de los Andes y por ello creyó útil conocerlos y tratarlos. Fatalmente, esta atracción precipitó su asesinato. Su eliminación era cuestión de tiempo. La escena de su muerte ya es bastante conocida como para insistir en ello. Hemming la describe vívidamente en su obra *La conquista de los incas* (2004: 326-327).

Deviene el discurso ritual que Manco Inca dirige a su hijo, antes de expirar:

> No llores, que si alguien avia de llorar, avia de ser yo si pudiera, por averme a

(1976: 269 y ss).

73 Titu Cusi Yupanqui (1992: 59-60). Esta larga cita es elocuente como testimonio del asesinato de Manco Inca II, que ocurrió al parecer en 1543 o 1544. No hay claridad todavía en este punto.

> mí mismo yo propio parado de la suerte que estoy, fiandome tanto de semejante questa y haziendoles tanto regalo como les he hecho, no lo meresçiendo ellos, que, como tú sabes, vinieron aqui huyendo de sus compañeros, por delitos que alla avian de aver hecho, a los quales recoxi, favoresçi con entrañas de padre. Mira que te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente que esta, porque no te acontesca a ti otro tanto como a mí. No consientas que entren en tu tierra […][74]

Manco Inca, dada una afición por los españoles, no pudo evitar su propia muerte. Como ocurrió con muchos hombres y mujeres andinos, su relación con los soldados de España marcaría sus destinos con la desgracia y la tragedia. La historia de la conquista del Tawantinsuyu está llena de hechos de sangre que llenaron de odio y temor a los andinos. Eran las confianzas y las lealtades —esto es, el comportamiento ritual tradicional— las que debían preservarse a nivel de una resistencia ideológica.[75] Pero, ¿cómo actuar éticamente ante la mentira y la violencia? No hubo, ni podía haber, un punto de encuentro normal o simétrico con los castellanos. La herencia explícita de Manco Inca es el no-reconocimiento perpetuo de aquellos. Y, no obstante, el ciclo de intercambio epistolar, los móviles que lo motivaron, el acceso de hispanos al reducto disidente, el bautizo cristiano de Titu Cusi y de su hijo, denotan una interacción precaria quizás tendiente al reconocimiento relativo e irregular por parte del Inca respecto del poder hispánico. Con todo, en el lenguaje de esta *Carta* queda la impresión de que la herencia política de Manco Inca es ligeramente descartada por Titu Cusi. El factor de la violencia entre los rebeldes y los cristianos, la guerra de intensidades relativas que se desarrolla a lo largo de unos 36 años (entre 1536-1572, aproximadamente), también se expone a lo largo del texto como en efecto puede observarse en las siguientes líneas donde el tono claramente beligerante del hijo de Manco Inca nos invita a conocer el lado andino del incierto conflicto.

> [E]stando por corregidor en él el doctor Quenca, oydor de su Magestad, acaesçio que unos yndios encomendados en Nuño de Mendoça, que residian lindes desta mi tierra, en un rio llamado Acobanba, por çiertos malos tratamientos que resçi-

74 *Ibíd*.: 61.

75 Lienhard (1992: 157), opina que: "Dada la personalidad del autor, no cabe dudar de la inspiración incaica de la narración de los hechos; si bien el propósito inmediato es diplomático (la reivindicación de ciertos derechos dinásticos), su presentación obedece a las normas del homenaje ritual al Inca. Al poner de relieve las hazañas de su padre Manco Inca, El Inca Titu Cusi Yupanqui sienta un ejemplo y fija las pautas de su propio código político, que se centra en la resistencia a la ocupación española por todos los medios: políticos, religiosos, militares." Este autor nos recuerda que en Vilcabamba dos objetos rituales de alta importancia estuvieron allí resguardados: el Punchao y la momia de Manco Inca II.

> bieron de un español que los tenia a cargo, se huyeron dél y se pasaron a esta mi tierra a reconoçerme por señor, lo qual sabido por el doctor Quenca, pensando que yo los avia traído por fuerça, me escrivio una carta muy descomedida en la qual me dezia que bolviese los yndios a su dueño y si no, que me avia de dar la más cruda guerra que se avia dado a hombre, la qual carta, como yo la vi, resçivi mucha pena con ella y respondi que no hera ansy lo que me ynportunaban, y que si guerra querian, aparejado estava para cada y quando que viniesen, y con este enojo aperçibí mi jente para el efeto y mande poner espias por no sé qué parte, porque no me coxiesen descuidado los que me quisiesen hazer mal […].[76]

Desde luego, el citado doctor Quenca no respondió nada al belicoso inca rebelde, así Titu Cusi quedose con los "quinientos yndios de diversas partes" y éste se devolvió a su tierra sin necesidad de enfrentar su amenaza. Curiosamente el mismo Titu Cusi cuenta que posteriormente recibió otra carta del doctor, en la cual le señalaba que olvidase el incidente. Este suceso muestra que hubo situaciones diversas de contacto y conflicto. En este contexto, el flujo intercultural de tales cartas fue lento aunque fluido como se advierte en la circunstancia comentada. A su vez, tal flujo propone un leve contacto entre dos mundos ideológicamente distintos, y expone una lenta asimilación aun cuando ésta haya sido permanentemente asimétrica. Revela, en términos prácticos, un contacto de primera mano con los agentes oficiales del gobierno colonial, actores inevitables del teatro político de la época. Se trata, en fin, de la relación diplomática entre miembros del alto gobierno de un bando y de otro. En rigor, es el soporte absoluto de la misiva oficial en términos jurídicos y técnicos de una relación de intercambios políticos y de opinión formales.

Casi cuatro décadas después de la caída del Tawantinsuyu, manuscritos, documentos y libros ya estaban circulando en los Andes y, como podemos ver, los últimos incas libres, como Titu Cusi, los produjeron y usaron convenientemente. Hacia 1600, su uso fue más intenso especialmente por parte de las *Panacas* aliadas a los colonialistas en el Cuzco, como lo expresa el propio Inca Garcilaso de la Vega [1609] respecto de sus "informantes" en sus *Comentarios Reales*. Felipe Guaman Poma de Ayala [1615] y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], también son ejemplos paradigmáticos de escritura indígena y mestiza (véase Herrera Villagra, 2016). Así mismo, una cantidad importante de testamentos de Incas cuzqueños (véase Amado, 2016) muestra la actividad incesante en la ciudad letrada andina. Las cartas precedentes a esta *Carta-Instrucción*, como la anterior *Capitulación de Acobamba* dan cuenta de los puntos de contacto entre lenguas y técnicas de comunicaciones distintas y revelan cómo ellas se fueron involucrando al más alto nivel ideológico.

76 Titu Cusi Yupanqui (1992: 64).

Aparentemente, tanto en Cuzco, Lima y Vilcabamba, la larga guerra no impidió que los adversarios influyesen el uno en el otro, pero ¿hasta qué punto habrían de influir? El hecho de que la carta de Titu Cusi haya quedado archivada en la biblioteca de El Escorial (Madrid, España) revela que no hubo acuso recibo adecuado por parte de la Corona, o tal vez nos falten datos para conocer si su lectura realmente produjo efectos en la real conciencia de Felipe II, destino similar al de la *Relación* de Pachacuti Yamqui y a la *Carta al Rey* de Guaman Poma. Estas dudas nos obligan a meditar en el radio difusor concreto de la escritura en los Andes, en su circulación y en una pregunta ineludible y perenne: ¿cuánto influyó la escritura en la conservación de la memoria andina?

El consejo y lección que Manco Inca le deja a su hijo sucesor Titu Cusi y a sus fieles súbditos en torno al principio de no dejarse engañar por los hispanos, puesto "que son mentirosos", significaba simplemente alejarse de ellos. "No consientas que entren en tu tierra", afirma, y añade que un modo adecuado de relacionarse con ellos, en caso de ser ya inevitable, sería fingir y actuar como si creyesen en la palabra de ellos. El hecho de que Titu Cusi haya permanecido desde la muerte de su padre hasta el año de su propia muerte en Vilcabamba, y que se haya bautizado a la nueva religión, señala lo delicado del conflicto y lo difícil de la sobrevivencia de las últimas *Panacas* en los Andes selváticos. Hacerse cristiano, asumir vasallaje bajo la figura del soberano del Imperio Español, comunicarse desde el quechua al castellano (el esquema de lo oral y escrito) por medio de cartas, ser agente de control de esta operación lingüística, luchar legal y simbólicamente en el tablero-damero de la sociedad letrada, y, quizás bajo el velo de las apariencias, mantener la tradición y la costumbre de la cultura cuzqueña, por la mímesis, la diplomacia o la resistencia ideológica, nos parecen todos actos que invitan a re-pensar los mestizajes coloniales como fenómenos amplios que deben teorizarse con mayor volumen.

Aparentemente, la lógica de Titu Cusi para aceptar por vez primera el Cuerpo de Cristo se relaciona con el hecho de negociar con el Rey Felipe II las "merçedes" —cuestión casi puramente económica, aunque estratégica— que por su origen real legítimamente debía poseer.[77] La afirmación de su persona como símbolo real de la nobleza indígena, alcanzó una estatura de envergadura en el discurso que lo representó como figura de autoridad y jerarquía. Su épica quedó inscrita en la historiografía colonial.

77 Ver: Cattan (2011). Curiosamente esta autora sigue el "ejemplo" de otros escépticos que insisten en que las obras compuestas por indígenas no son auténticas, sino que sus autorías serían de españoles quienes habrían firmado con nombres indígenas. Curioso, pero poco o nada verosímil.

> Yo, don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui […] señor natural que fue destos reynos del Piru, digo que por quanto me es neçesario hazer relasçion […], de cosas cobenientes a mí y a mis subçesores […], rogué al muy Reverrendo Padre fray Marcos Garçía y a Martin de Pando, que, conforme al usso de su natural, me ordenasen y conpusiesen esta relasión […], para la enbiar a los reynos de España al muy Ilustre señor el Liçençiado Lope Garçia de Castro, para que por mí y en mi nonbre, llevando como lleva my poder, me haga merçed de la enseñar e relatar a su Magestad del Rey don Phelipe nuestro señor, para que, vista la razón que yo tengo de ser gratificado, me haga merçedes para mí e para mis hijos e descendientes […][78]

"Diego de Castro", así nombrado Titu Cusi Yupanqui en el espacio que corresponde a la firma del que escribe, desgastado y con poco poder efectivo, en desventaja militar y tal vez pobre, desoyó el consejo de su fallecido padre para intentar recuperar una cierta cuota de poder para él y la familia real —tierras y posición social acorde con su condición—, y a la vez asumió ambiguamente la tarea de dar a conocer el Evangelio entre los suyos, tal como él mismo lo declara: "yo procuraré que poco a poco lo sepan". Las implicancias de esta responsabilidad asumida por Titu Cusi y el fin paradójico de estos eventos y actuaciones suponen una significancia y pertinencia culturales decisivas para una nueva época en que el incanato perdió finalmente toda influencia y ejercicio práctico del poder. Una subalternidad liminal aunque díscola asumida por los últimos incas del Cuzco les permitió limitados espacios de presencia política: sobrevivieron fusionándose con los de la religión y cultura hispánica, arte, costumbres y tradiciones, en canales comunicativos y rituales tales como la lengua nativa, los mitos, ceremonias y fiestas, los textiles, varas de mando y keros. Pero su poder decaerá notable e irremediablemente.

Como un grito de rebeldía reverberando en el tiempo, lo que ha sido denominado una "era de las insurrecciones" anti-coloniales para el siglo XVIII,[79] es decir, el espíritu inconforme, descontento de los andinos, seguirá incidiendo sutil o inconscientemente en el recuerdo y la memoria de la población indígena ante el régimen colonial a través de reconfigurados imaginarios políticos y religiosos; una sociedad sumamente activa que continuó experimentando los flujos y reflujos de la historia que el siglo XVII tomaría nuevamente un impulso renovado aunque con características distintas a una resistencia radical, sino más bien a una agencia híbrida pero tradicional siempre.

78 Titu Cusi Yupanqui (1992: 68).

79 *Vgr. Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia. 1700-1783*, de S. O'Phelan (1988); *Resistencia, rebellion y conciencia en los Andes. Siglos XVIII al XX*, S. Stern comp. (1990); y *Los últimos incas del Cuzco*, de F. Pease (1991).

Conclusión: las memorias del linaje de Manco Inca como herencia política

Nuestra intención al explicitar este análisis tiene que ver con una problemática central: el ámbito de la emergencia de obras textuales en manos de sujetos andinos y el uso social de estas obras escritas, las que contienen, según hemos visto, una memoria indígena que registra un pasado-presente dividido nítidamente por la invasión y conquista. Ello se percibe en la correlación de un conjunto de fenómenos relativos a «la mentalidad, el pensamiento y la lógica» (Rostworowski) de la población andina colonial, parte constituyente de juegos comunicacionales más o menos aceptados en los espacios sociales donde se desplegaron contextualmente. Estas evidencias ocupan un sitial de relevancia en la historiografía colonial puesto que sus contenidos reprodujeron valores, patrimonios e intereses de grupos sociales subordinados al orden colonial. Lo que podemos llamar «obra indígena» es significativa por las capacidades intelectuales adquiridas por el sujeto colonizado enunciador. Sus objetivos perseguían anhelos de poder en el ámbito económico y religioso. Son especialmente textos vivos porque sus artífices fueron sujetos orgánicos al interior de las redes coloniales y portadores de una memoria nativa que a partir del contexto de producción logró sobrevivir en el tiempo. Estos enunicadores emergieron en una escena hegemonizada por la cultura hispana, reivindicando un mensaje de origen andino. La perspectiva que sugerimos nos parece coherente con estas implicaciones derivadas de la polifonía narrativa y la variedad autoral que hemos reconocido en diferentes textos indígenas (Herrera Villagra, 2016).

La vida colonial impuesta en los Andes a lo largo del período de dominación española si bien logró imponer su ideología, tradiciones y economía-política, no pudo penetrar en todos los rincones del espacio ocupado por lo que necesariamente la sociedad andina continuó desarrollándose en formas improvisadas o espontáneas, adaptando y adecuando elementos nuevos, como en el ámbito de la religión; marginada en espacios de aislamiento aunque con autonomía relativa, y con la suficiente libertad para iniciar diversos procesos de adaptación, mímesis, y otros fenómenos culturales que redefinieron el conjunto de los elementos que integraron universos simbólicos, recursos materiales objetivos y sistemas lingüísticos de los sectores étnicos. Al decir de Gonzalo Lamana hubo una *Dominación sin dominio* (2016), parafraseando el *Hegemony without dominance* del trabajo de Ranajit Guha (1997). Hubo márgenes, núcleos (las Reducciones), clandestinidades (Mumford, 2017: 67 y ss). Ciertamente quedó una gruesa brecha para que los andinos de modos

diversos continuasen viviendo al interior de sus tradiciones y hablando su propia lengua, es decir, reproduciendo su multiverso ideológico. Ello no excluyó que hayan aprovechado las innovaciones coloniales para usarlas en su propio beneficio. Titu Cusi Yupanqui utilizó la escritura y la misiva para operar en la diplomacia y la negociación. Hubo, asimismo, mantención de tradiciones visuales en objetos importantes como queros y aquillas, y también pintura, dibujo y acuarela (caso del Taller de Martín de Murúa), incluso pintura rupestre. La estrategia bicultural y bilingüe ayudó a sectores indígenas a mantener sus formas de pensar y sus memorias del pasado autóctono, como en la producción de testamentos coloniales. Ahora podemos afirmar, en consecuencia, que el espacio de los textos, el *imperium* de la historia escrita, sólo es una fracción de todos los contextos comunicativo-culturales que afectaron a la sociedad andina, tal vez no totalmente representativa pero sí un vestigio insoslayable. Gracias a este material imprescindible podemos analizar las formas y contenidos de una memoria indígena colonial en otras obras análogas; el enfoque aquí empleado permite positivamente amplificar los efectos del análisis etnohistórico.[80]

Serge Gruzinski ha preguntado: "¿Hasta qué punto una sociedad occidental puede tolerar la aparición de expresiones híbridas? ¿En qué momento intenta ponerle trabas? ¿A qué precio consigue dominar el fenómeno y hacer de él la base de su supremacía? ¿Qué sentidos, qué límites y qué trampas oculta la metáfora tan cómoda de la *mezcla*?"[81] Nos interesa particularmente su última pregunta. Es obvio que cada uno de estos cuestionamientos en la representación de las mezclas (y lo que subyace en ellas) debe tratarse específicamente en el radio semántico de los documentos que podemos estudiar. Asumir la crítica por la definición de ¿qué es el mestizaje?, o ¿qué se entenderá por obra indígena o mestiza?, siendo imposibles de eludir, invitan a seguir abriendo perspectivas hacia una forma de historia antropológica integradora. Utilizar conceptualmente la idea de mestizaje cultural es útil, creemos,

80 Otro caso especial de la comunicación indígena nos mueve a seguir el horizonte cultural que implica el arte visual colonial: la pintura. Paradigmático resulta el caso de la Escuela Cuzqueña de Pintura que se inicia con la llegada del artista Bernardo Bitti, hacia 1570. De forma semejante al uso de la escritura, los indígenas que aprendieron el arte de la pintura europea fueron sumamente talentosos en relación al uso y consumo de técnicas y métodos pictóricos, con patrones medievales y renacentistas, superpuestos a ideas andinas provenientes del pasado precristiano que a mediados del siglo XVII devendría en expresión barroca y/o manierista. Como podemos ver, los siglos XVI y XVII en los Andes son ricos en experiencias de mestizaje en relación al modo en que los indígenas andinos reaccionaron ante la realidad colonial de dominación.

81 Gruzinski (2000: 18). *La cursiva es nuestra.*

por varias razones. La primera de ellas es debido a la cuestión de las lenguas en contacto (quechua/castellano) y las transformaciones religiosas y culturales que la dominación hispana impuso sobre las anteriores consideradas inferiores (el castellano es «Lengua Imperial», expresaba Nebrija en 1492), y luego debido a la dominación ideológica por sobre otras lenguas andinas, como el aymara. El uso de un «quechua pastoral» (Durston) supuso el fenómeno de de-semantización de una mentalidad tachada de 'gentil' y de una re-semantización que permitía quechuizar el cristianismo para la evangelización de los neófitos: el punto inicial: la obra de Domingo de Santo Thomas [1550], y el punto medio: el *Arte y Vocabulario* del jesuita anónimo [1586]. Ello implicaba establecer centros y periferias, establecer una hegemonía monolítica sobre una realidad pluriétnica y plurilingüe. La segunda razón es la que nos ha invitado a reflexionar sobre otras modalidades del cambio cultural en la heterogénea sociedad colonial como lo es el barroquismo que se refleja tanto en la República de Españoles como en la República de Indios, vistas ya no como polos inconexos sino como ejes con relaciones amplias y constantes. Las nuevas configuraciones modernas relativas a hibridez y complejidad cultural en sociedades coloniales, posiblemente también en sociedades neocoloniales, muestran que en la perspectiva de la 'larga duración' de la experiencia histórica indígena, los procesos culturales impusieron el cambio como una constante imposible de eludir pero a la vez también prodigaron oportunidades objetivas para sobrevivir y mantener tradiciones y memorias.

Escritura, cognición social, ideología: tres aspectos esenciales de una interpretación etnohistórica necesaria frente a la hipótesis de la sobrevivencia de unas memorias incaicas menos contaminadas de pensamiento español de lo que se había supuesto e interpretado. La evidencia insoslayable de que el pensamiento andino no dejó de existir sino que se adaptó o que se ocultó en prácticas aparentemente cristianas o incluso en mensajes que fueron tolerados por su aparente inocuidad, constituye un notable acontecimiento que el presente estudio pretende contribuir a aclarar. Significó esa persistencia de lo andino desechar el politeísmo o la monolatría y asumir un monoteísmo oficial, descartando en la práctica un paganismo clandestino que implicaba actos de herejía, apostasía o idolatría, contra las cuales luchó la Iglesia Católica. El contenido del texto de Titu Cusi Yupanqui nos muestra un ángulo esencial de la conflictiva vida colonial en el último tercio del siglo XVI. El mundo colonial hispano-andino fue un crisol cultural en el cual fluyeron diferentes expresiones sociales; de allí que la cuestión de las memorias tengan un carácter integracional, heterodoxo. A partir de este hecho de la cultura colonial podemos comprender que los procesos mentales que explican la absorción indígena de la ideología española sean fundamentales. Los

andinos aprendieron la cultura cristiana para impugnarla o para interpretarla y reconstruirla según sus intereses. Existe allí un abismo de conceptos por desentrañar, lo que exige una teoría fractal que explique eficazmente movimientos permanentes en la morfología de lo mental y lo material. El pensamiento mestizo, como lo planteara Gruzinski,[82] nos insta a explorar los procesos subjetivos de producción y enunciación de textos escritos. El texto que Titu Cusi Yupanqui dictó a los secretarios Niza y Pando, si bien se terminó formalmente, y la carta resultante fue llevada a las manos del licenciado García de Castro —quien la llevó o la envió al Consejo de Indias y posiblemente a la Corte Real, y a la Cámara del Rey de España—, el proceso de diplomacia y negociación establecido al final quedó trunco, y la voz de los incas de Vilcabamba dejó de ser parte del escenario colonial que el Rey Felipe II había validado como parlamento jurídicamente válido. Luego del frío asesinato del joven Túpac Amaru sólo quedaron las *Panacas* de Paullo Inca y la de sus aliados realistas con las cuales negociar. De esta experiencia surgió luego el Cabildo de los 24 Electores del Cuzco, cuyo Alférez Real encarnaría la política simbólica de la mantención de un *Sapai Inga* cuya cabeza conservaría la *Mascapaicha* (Amado, 2017).

La muerte de Titu Cusi Yupanqui en 1570 (envenenado o no), la radicalización de la lucha a muerte entre al menos tres bandos (españoles colonialistas, incas rebeldes, incas realistas), sobre todo la intervención del virrey Francisco de Toledo, el final de Túpac Amaru ejecutado en 1572, y el triunfo relativo del colonialismo, implicaron el fin de la discursividad política antiespañola de Manco Inca, así como la adaptación pragmática de las *Panacas* realistas bajo la sombra del Imperio Español. Quedan de aquella soberanía incaica solamente las cartas que hemos seleccionado aquí, conteniendo importantes declaraciones de altos intereses y memorias histórico-rituales de la *Panaca* Hanan Cuzco.

82 Gruzinski, *Op. cit.*

Bibliografía

ALAPERRINE-BOUYER, Monique

2002. "Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas", pp. 145-167. En: Jean Jacques Decoster ed. *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: IFEA/CBC/Asociación Kuraka.

2007. *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA/Instituto Riva Agüero/IEP.

AMADO, Donato

2016. *La descendencia de don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos del siglo XVI-XVII*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

2017. *El estandarte real y la Mascapaycha. Historia de una institución inca colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

AUSTIN, John Langshaw

1990. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

BETANZOS, Juan Diez de

[1551] 2015. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de Suma y narración de los incas*. Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino eds. Lima: Fondo Editorial PUCP.

CATTAN, Marguerite

2011. "En los umbrales de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui", pp. 7-44. En: *Histórica*. XXXV.2. Lima: Perú.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

[1553] 1996. *Crónica del Perú*. IV Volúmenes (Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Partes). Lima: PUCP/Academia Nacional de la Historia.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso

[1609] 2018. *Comentarios reales de los incas*. Cusco: Municipalidad del Cusco – Serie Historia Andina.

DECOSTER, Jean Jacques y Mariusz ZIÓŁKOWSKI

2016. *Vilcabamba, entre arqueología, historia y mito.* Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas/Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia/Centro Tinku.

DEL BUSTO DUTHURBURÚ, José Antonio

2000. *Pizarro*. Lima: Ediciones Brasa.

DUFFAIT, Erwan

2005. "Choquequirao en el siglo XVI: etnohistoria e implicaciones arqueológicas." En: Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines / 2005, 34 (2): 185-196.

DUMONT, Jean

[1995] 2003. *El amanecer de los Derechos del Hombre. La controversia de Valladolid*. Guadalajara, Jalisco: Folia Universitaria/Universidad Autónoma de Guadalajara.

DUVIOLS, Pierre

1967. "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas". En: *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVI, pp. 7-39. Paris.

1977. *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. México. UNAM.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1981. *La destrucción del estado inca. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima: Amaru Editores.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Fondo Editorial PUCP/IFEA.

ESTEVE BARBA, Francisco

1964. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.

FOSSA, Lydia

2006. *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/IEP.

GARRETT, David T.

2009. *Sombras del imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*. Lima: IEP.

GISBERT, Teresa

2001. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural/Universidad de Nuestra Señora de La Paz.

GRUZINSKI, Serge

2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

GRIFFITHS, Nicholas

1998. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: PUCP.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo

1976-77. "Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui", pp. 47-93. En: Historia y Cultura, Revista del Museo Nacional de Historia. Lima: Perú.

1979. *Visión peruana de la Conquista (la resistencia incaica la invasión española)*. Lima: Editorial Milla Batres.

1994. *La guerra de reconquista inka. Vilcabamba: epílogo trágico del Tawantinsuyu. Historia épica de cómo los incas lucharon de defensa de la soberanía del Perú o Tawantinsuyu de 1536 a 1572*. Lima: S/E.

HEMMING, John

[1970] 2004. *La conquista de los Incas*. México: FCE.

HERRERA VILLAGRA, Alejandro

2016. *Escritura andina colonial. La construcción de una memoria indígena en los Andes, siglos XVI y XVII*. Tesis Doctoral en Historia, mención Etnohistoria. Santiago de Chile. Universidad de Chile. Disponible en: http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/140322/Escritura-andina-colonial.pdf?sequence=1

JULIEN, Catherine

[2000] 2018. *Para leer la historia inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.

KUBLER, George

1947. "The Neo-Inca State (1537-1572)", pp. 189-203. En: HAHR, vol. 27.

1946. "The quechua in the colonial world", pp. 331-410. En: *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. Washington.

LAMANA, Gonzalo

2016. *Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano*. Cusco: CBC/IFEA.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de

[1552] 1993. *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*. Madrid: Cátedra.

LAVALLÉ, Bernard

2005. *Francisco Pizarro, biografía de una conquista*. Lima: IFEA/IEP/Embajada de Francia/Instituto Riva-Agüero.

LIENHARD, Martín

1992. *La voz y su huella*. Lima: Horizonte.

LOCKHART, James

1982. *El mundo hispano-peruano*. *1532-1560*. México: FCE.

[1972] 1987. *Los de Cajamarca*. *Un estudio social de los primeros conquistadores del Perú*. 2 vols. Lima: Milla Batres.

MacCORMACK, Sabine

2004. "¿Inca o Español? Las identidades de Paullu Topa Inca", pp. 99-109. En: Boletín de Arqueología PUCP. N° 8.

[1991] 2016. *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.

MEDINACELI, Ximena

2007. "Paullo y Manco: ¿una diarquía inca en tiempos de la conquista?". En: Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines / 2007, 36 (2): 241-258.

MERLUZZI, Manfredi

2014. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo, virrey del Perú (1569-1581)*. Lima: Fondo Editorial PUCP/Roma Tre, Università Degli Studio.

MIGNOLO, Walter D.

1992. "La cuestión de la letra en la conquista de América", pp. 97-112. En: Karl Kohut ed. *De conquistadores y conquistados*. *Realidad, justificación, representación*. Frankfurt Verlag: Vervuert am Main.

MUMFORD, Jeremy Ravi

2017. "La reducción toledana en el Perú y el Alto Perú, 1569-1575", pp. 67-102. En: Akira Saito y Claudia Rosas Lauro. *Reducciones*. Lima: Fondo Editorial PUCP/National Museum of Ethnology.

NEBRIJA, Elio Antonio

1492. *Gramática castellana*. Salamanca: Imprenta Salmantina.

NOWACK, Kerstin

2004. "Las provisiones de Titu Cusi Yupangui", pp. 139-179. En: *Revista Andina* no. 38. Cusco: Perú.

ONDEGARDO, Polo de

[1559-73] 2012. *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*. Edición de Gonzalo Lamana Ferrario. Estudio biográfico de Teodoro Hampe Martínez. Lima: IFEA/CBC.

[1559?] 2017. "Los errores y svpersticiones de los indios, sacadas del tratado y aueriguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo", pp. 151-177. En: Carlos Velaochaga Dam, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero eds. *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II: El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco (1542-1590)*. Cusco: Ministerio de Cultura, DDC – Cusco.

ONG, Walter J.

[1987] 2004. *Oralidad y escritura. Tecnologías de las palabras*. México: FCE.

PAGDEN, Anthony

[1982] 1988. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.

[1995] 1997. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península.

PÄRSINNEN, Martti

[1992] 2003. *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: IFEA/Fondo Editorial PUCP.

PIZARRO, Pedro

[1571] 2013. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: FCE.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1986. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G. Y. Bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisado por Oswaldo Holguín Callo. Lima: Banco de Crédito del Perú.

PRESCOTT, William Hickley

[1835] 2004. *Historia de la conquista de México*. Madrid: Antonio Machado Libros.

ROSTWOROWSKI, María

[1988] 2014. *Historia del Tahuantinsuyu*. Volumen VIII. Lima: IEP.

ROWE, John Howland

2003. *Los incas del Cuzco. Siglos XVI, XVII, XVIII*. Cusco: INC.

SAITO, Akira y Claudia ROSAS LAURO eds. 2017. *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP/National Museum of Ethnology.

TEMPLE, Ella Dumbar

1937-1940. "La descendencia de Huayna Cápac", pp. 284-333. En: *Revista Histórica*. Lima.

1948. "Don Carlos Inca", pp. 134-179. En: *Revista Histórica*. Lima.

YUPANQUI, Titu Cusi

[1570] 1992. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición por Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Fondo Editorial PUCP.

[1570] 2005. *Titu Cusi. A 16th century account of the conquest.* Nicole Delia Legnani ed. Cambridge: Harvard University Press.

[1570] 2006. *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Translated, with and Introduction, by Catherine Julien. Dual-language edition. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

VEGA, Juan José

1963. *La guerra de los viracochas*. Lima: Populibros Peruanos.

1964. *Manco Inca, el gran rebelde*. Lima: Populibros Peruanos.

WACHTEL, Nathan

[1971] 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2011. *El moderno sistema mundial.* 3 vols. México DF. Siglo XXI.

WITTGENSTEIN, Ludwig

2013. Wittgenstein, tomo I: *Tractatus lógico-philosophicus*, *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*. Madrid: Gredos.

ZUIDEMA, Reiner Tom

1989. *Reyes y guerreros*. *Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.

Carlos Zegarra Moretti
Universidad de Bonn

La construcción de lo inca en el Diccionario Quechua de Jorge A. Lira

RESUMEN

Lo inca no solo es –«científicamente», hablando– lo que fue sino, del mismo modo, sus variadas representaciones en discursos y «perfomances» a lo largo del tiempo. En esto último «lo inca» –más que reflejar un conocimiento de la sociedad antigua–, permite acercarnos a la sociedad que produjo esas imágenes. Estas construcciones se suscitaron desde el siglo XVI y han estado siempre presentes en la historia peruana. Se abre, así, un campo de estudios sobre cómo lo inca ha sido utilizado para diferentes proyectos. En 1944 se publicó la obra intitulada *Diccionario Kkechuwa-Español*. Su autor fue un sacerdote cusqueño defensor de la cultura andina. Gracias a este vehículo de transmisión, Jorge A. Lira aprovechó para exponer diferentes aspectos de la cosmovisión indígena e, igualmente, incorporó su propia interpretación de los significados de estos valores. ¿Qué rasgos y valores caracterizan a esa representación?, ¿qué buscaba con ello?, ¿cuáles fueron las fuentes utilizadas en su discurso?, ¿quién fue el autor? Esta contribución es una presentación de resultados preliminares de un proyecto que busca explorar el pensamiento de Jorge A. Lira.

Palabras clave: Jorge A. Lira; Diccionarios quechua; Incas; Representación cultural; Siglo XX.

1. Introducción

Los Incas existieron. Ya sea como sociedad, civilización, cultura, imperio; utilícese el término que mejor se adecue a nuestros intereses. A lo largo de las jornadas del simposio «Yuyay Taqe. Los Incas en su tiempo y en el nuestro» (Cusco, julio de 2017) se ha manifestado, algunas veces, que incluso aún existen. Con nuestra participación, quisiéramos proponer que la representación del pasado es una manera de traer al presente la historia. Construye una imagen o una idea en la actualidad que pretende sobreponerse a la realidad sucedida en tiempos pretéritos que con rigor científico los historiadores se

dedican a reconstruir. A diferencia del discurso histórico, manifestado de forma escrita y circulado en entornos académicos, las representaciones de este tipo suelen proyectarse a una audiencia mucho más extensa y no especializada. Se disponen de diferentes formas (visuales, escritas, artísticas), fines (políticos, sociales, culturales, entre otros) y espacios de transmisión de dicha representación (museos, teatros, publicaciones).

Para ilustrar concretamente la idea anterior hemos escogido un caso específico: la definición del término «inca» disponible en un diccionario quechua, publicado en 1944 y elaborado por el sacerdote cusqueño Jorge A. Lira.

¿Por qué hemos seleccionado dicha obra? Lira desarrolló, como se resaltará, una larga y significativa labor que podríamos considerar etnográfica, recopilando una gran cantidad de léxico quechua y tradición oral de la zona cusqueña. Por esta actividad ha recibido valoraciones positivas por parte de investigaciones regionales y extranjeros, considerándolo un representante de la literatura local de la centuria pasada, quechuólogo y miembro de las primeras generaciones de antropólogos locales (Avendaño, 1993; Husson, 2002; Itier, 1999: 41).[1]

Junto a su fructífera producción se destaca que el planteamiento de Lira es un reflejo de la situación de los estudios andinos a mediados del siglo XX en Cusco. En ese sentido, sus escritos reflejan las teorías vigentes en ese momento sobre la cultura peruana en un círculo específico. Por último, consideramos, que el hecho de pertenecer al clero cusqueño, puede manifestar un enfoque particular, prestando mayor interés a temas que otros investigadores podrían dejar de lado.

Antes de continuar, tenemos que señalar que el presente trabajo es un proyecto en pleno desarrollo centrado en investigar, de forma documentada, la vida y obra del padre Lira, y entender su rol en un periodo específico de la historia del indigenismo eclesiástico en Cusco.

En esta ocasión, la pregunta que intentamos responder es qué aspectos, valores e influencias podemos detectar en la imagen de lo inca presente en el diccionario de Lira, e intentar insertar esa propuesta dentro del contexto histórico de la época.

Para ello, hemos juzgado pertinente incluir los siguientes acápites: introducción a la bio y bibliografía de Jorge Lira, breve descripción del diccionario quechua, y análisis discursivo y contextual del vocablo «Inka» junto a otras palabras relacionadas.

1 Podemos mencionar, por ejemplo, al investigador francés Husson quien considera que «el padre Lira contribuyó tanto a la recolección del relato quechua tradicional como al conocimiento del léxico cuzqueño» (Husson, 2002: 438).

2. Esbozo biográfico e intelectual

¿Quién fue el cura Lira? Ya que no ha sido posible encontrar una biografía exhaustiva y documentada de nuestro personaje, salvo alguna que otra escueta y dudosa publicación y repetidas referencias en diferentes páginas disponibles en Internet, nos restringiremos, a continuación, a los datos de los cuales hemos podido conseguir una validación documental.

Jorge Arístides Lira Prieto nació en el distrito de Santiago, en Cusco, en los inicios del siglo XX, hijo de Maximiliano Lira Ladrón de Guevara y Antonia Prieto (AAC: Serie M-M4, III, F. 8).[2]

En su ciudad natal transcurrió su juventud, etapa en la que obtuvo influencias de la espiritualidad y formación franciscana. Jorge Lira fue novicio en el convento franciscano de la Recoleta de Cusco. A los 24 años recibió la tonsura (corte de cabello) junto a las órdenes menores. Ello se produce a inicios de 1933 cuando la mitra cusqueña era ocupada por Pedro Pascual Farfán de los Godos, el llamado «obispo de los Indios» (Vega Centeno, 1993).[3]

Unos años después, en febrero de 1936, el comisario provincial franciscano, Fr. Miguel Pérez, da curso favorable al pedido de nombramiento de Lira –perteneciente al convento San Antonio de Padua de Cusco– en las órdenes del subdiaconato y diaconato (ASF-Sección 3, Libro 25, Exp. 142).

Aún sin encontrar la documentación necesaria, no sería muy arriesgado

2 En una solicitud de asentamiento de partida de bautizo, emitida en noviembre de 1977, se establece como fecha de nacimiento el 31 de agosto de 1908, lo que coincide con lo manifestado por Avendaño (1993: 436). Sin embargo, su natalicio es una controversia en las referencias biográficas. Además del documento administrativo arriba señalado, el *Anuario Eclesiástico del Perú* de 1974 considera un año posterior: 31 de agosto de 1911 (Arzobispado de Lima 1974: 59). Una tercera referencia, propuesta por sitios web no académicos, sitúa este acontecimiento en 1912 (véase: https://www.ecured.cu/Jorge_A._Lira).

3 El 16 de enero de 1933, el padre guardián, Fr. Enrique González, escribe al obispo de Cusco, Pedro Pascual Farfán de los Godos, requiriendo que el Fr. Jorge Lira reciba la tonsura y las cuatro órdenes menores. En la solicitud se agregan los pedidos de admisión de Fr. Juan Figueroa para el presbiterado y a Fr. Rogelio Stecher para el subdiaconado, siendo presentadas las dimisorias del P. Comisario Provincial de los Franciscanos en el Perú –Provincia de los XII Apóstoles–, Fr. Francisco Cheesman. Previas evaluaciones positivas, recibieron los grados solicitados el 28 de enero del año en cuestión. En ese sentido, Lira acogió la tonsura y al día siguiente (29 de enero) las órdenes menores del Ostiariado y Lectorado. El 2 de febrero recibió el Exorcistado y Acolitado, junto a sus compañeros previamente indicados (AAC-República-Caja LXXIV, 2, Exp. 4).

sugerir el año 1936 como fecha de ordenación sacerdotal de Jorge Lira. En el *Anuario Eclesiástico* se proporciona el dato exacto de tal evento: 6 de diciembre (Arzobispado de Lima, 1974: 59).[4] En ese momento, monseñor Felipe Santiago Hermoza y Sarmiento regentaba la mitra de la diócesis cusqueña, puesto que ocupó hasta 1956.

En nuestra actual investigación aún nos falta descubrir la evolución de la relación entre Jorge A. Lira y la orden seráfica. En ese sentido, es resaltante que, en 1944, ocho años después, él es sacerdote diocesano y ya no regular. ¿Cuándo y, sobre todo, por qué salió de la congregación de los frailes menores para pertenecer al clero secular cusqueño? Todavía no podemos dar una respuesta a esas intrigantes cuestiones, pero podría indicar un fortalecimiento institucional de la diócesis de Cusco, elevada a la categoría arzobispal en 1943.

Tras su nombramiento como sacerdote y durante casi tres décadas, ejercerá su ministerio en diferentes parroquias del obispado cusqueño.[5] Es de destacar que en su trayectoria parroquial resaltan entornos rurales y quechuahablantes. Esto le ofreció, sin duda, la posibilidad de entablar contacto directo y prolongado con personajes que poseían un rico bagaje cultural de valor etnográfico.

Pero Lira no fue un hombre con solo experiencia local. En más de una ocasión se ausentó por periodos largos debido a viajes al exterior. Como veremos seguidamente, se movilizó a Tucumán en noviembre de 1944. De la

4 De esta forma, podríamos descartar otras referencias, que señalan los años 1933 (Avendaño, 1993: 436) y 1938 (https://www.ecured.cu/Jorge_A._Lira) como fechas del ordenamiento. Sin embargo, no se ha podido confirmar este dato con alguna referencia documental adicional. La inseguridad aumenta en el hecho que una relación de los sacerdotes ordenados entre 1930 y 1940, tanto por Mons. Farfán, Mons. Herrera (obispo de Puno) y Mons. Hermoza, no incluye a Lira (AAC-República-Caja XII, 2, Exp. 29). Cabe la posibilidad que el evento se haya realizado en otra ciudad distinta a Cusco y Puno.

5 Se ha encontrado evidencia documental de los siguientes destinos: Maranganí, aproximadamente en 1942-1944 (AAC-República-Caja LXXVI, 1, Exp. 6); Caycay, hacia 1947 (Arzobispado de Lima 1947: 161); Andahuaylillas, aproximadamente en 1947 (AAC-República-Caja LV, 1, Exp. 13-F. 3) y 1949; Lamay (distrito de Calca), a partir de setiembre de 1950 (AAC-República-Caja X, 1, Exp. 7) a 1954; Oropesa, alrededor de 1969 (Arzobispado de Lima, 1969: 205); Limatambo, cerca de 1974 (Arzobispado de Lima, 1974: 59). Otras parroquias relacionadas con Lira son Quiquijana (Quispicanchis) y Caya (Calca). Por su parte, Avendaño (1993: 436) sugiere más doctrinas: Jaquira, Mamara, Yucay, Urubamba, Limatambo, quien además afirma que Lira acogió «a toda clase de personalidades que iban a visitarlo, desde Efraín Morote Best, Raúl Porras Barrenechea, Paul Rivet, José María Arguedas» (Avendaño, 1993: 463).

misma manera, entre setiembre y diciembre de 1950, siendo párroco de Lamay no estuvo presente durante 105 días por una expedición al extranjero, para lo cual obtuvo las debidas licencias (AAC-República-Caja X, 1, Exp. 7). Todavía no sabemos cuál fue el motivo de ese viaje.

Su labor pastoral la alternó con sus trabajos etnográficos. En la década de 1960, según alude el propio sacerdote, se encontró en distintos pueblos de Apurímac realizando recolección de relatos y costumbres locales (Lira, 1969: 29-30).

El ocaso de su vida llegó cuando contaba con 72 años. El 2 de diciembre de 1984 falleció en la ciudad de Cusco (Avendaño, 1993: 436).

Hemos presentado los resultados, aún escasos, de la pesquisa documental para construir la biografía de Jorge Lira. Con cargo de continuar buscando más datos, se pueden comentar algunos aspectos que deberán ser posteriormente profundizados: la vinculación y permanencia en el ministerio sacerdotal, la tendencia por estar presente en entornos rurales, pero asimismo abierto a la movilización extranjera y, por último, la compaginación del quehacer pastoral con el etnográfico.

3. Aproximación a los intereses intelectuales de Lira

Otra faceta de Lira que merece ser recordada, aunque sea de forma superficial, es su labor académica. Su producción permite conocer los principales intereses intelectuales que marcaron su vida.[6]

Idioma quechua

Como primer punto señalamos su preocupación en el idioma quechua, específicamente en el léxico, fraseología y enseñanza. Se debe incluir el *Diccionario Kkechúwa-Español*, de 1944, aumentado con varios apéndices (1947-1963) además del artículo «Trascendencia lingüística en la educación indígena en el Perú» (1951).

Tradición oral: cuentos e himnos

En lo que concierne a la labor de registro de expresiones orales, podemos incluir los diferentes libros que reúnen cuentos recopilados por Lira:

- *Canto de amor* (1956);
- *Issicha Puytu: drama quechua anónimo (edición bilingüe)* (1974);[7]
- *Tutupaka llakkta o el mancebo que venció al diablo: anónimo quechua* (1974); y

6 Una relación bibliográfica puede encontrarse en el apéndice del presente artículo. Ya que ahí se incluyen las pertinentes referencias que en este apartado se obviarán.

7 Una reedición de este texto se encuentra Itier, Degregori y Vargas (2012).

- *Cuentos del Alto Urubamba: edición bilingüe quechua y castellano* (1990, póstuma).[8]

En el mismo sentido, en colaboración con J. M. Arguedas y J. M. B. Farfán, Lira publicó en 1955 el texto «Los Himnos quechuas católicos cuzqueños». Años después, aparecen los *Himnos Sagrados de los Andes* (1960).[9] Con estos trabajos, su vocación religiosa ocupó, asimismo, espacio en su producción intelectual.

Medicina tradicional

Las costumbres curativas andinas se incluyen dentro de los temas constantes de la producción de Lira, vistas como expresión cultural nativa. Así, en 1946, se imprime, en Cusco, *Farmacopea tradicional indígena y prácticas rituales*. Posteriormente, en 1980, aparece el artículo «Apuntes sobre la farmacopea tradicional andina». Esta sería su última publicación en vida. En 1985, aparece, póstumamente, *Medicina andina: farmacopea y rituales*.

Teología

En este apartado podemos incluir una pieza teatral titulada «La Misericordia Crucificada», la cual se podría calificar como la primera producción del sacerdote Jorge Lira. Cuando fue realizada, hacia setiembre de 1937, aún pertenecía a la orden franciscana (ASF-Sección 3, Libro 27, Exp. 82).

No hemos podido encontrar una copia del texto de este «drama histórico», pero sabemos que consistía en dos actos. Su temática, en opinión del censor evaluador francisano, «no incluye algo que contradiga la fe o buenas costumbres que la Iglesia ampara», por el contrario, la considera «más bien de índole piadosa». Por tal motivo, su veredicto fue: «la aprobamos dando un voto de aplauso a su autor» (ASF-Sección 3, Libro 27, Exp. 82).

Para no alargar el inventario bibliográfico, podemos señalar otros temas trabajados por Lira: arqueología, folclor, rituales mágicos. Todos ellos realizados en la región surandina.

8 Estas recopilaciones, específicamente *Canto de amor* y *Cuentos de Alto Urubamba*, son consideradas como expresiones de gran valor de literatura quechua y serían parte de los primeros intentos «en elaborar versiones literarias de cuentos de tradición oral» (Itier, 1999: 41). En la primera obra se «deja traslucir la palabra quechua como ejercicio poético» (Espino, 2003: 120-121) y la segunda rescata tales manifestaciones.

9 Un estudio de este material en Durston (2010).

4. El Diccionario Kkechúwa-Español

Descritos brevemente algunos aspectos de la vida y la obra del padre Lira, conozcamos, ahora, el diccionario, principal fuente de este estudio.

La primera edición de 1944

Como ya se mencionó, la primera edición del diccionario apareció en el año 1944 a cargo del Instituto de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán (ILHFUNT), en Argentina. Este libro se conforma por un extenso listado de palabras quechuas (aproximadamente, 15 mil vocablos, contabilizó Hernando, 1944: 10) con sus respectivas definiciones en español acompañados de ejemplos aplicativos de su empleo en frases. En algunos casos, las explicaciones pueden ocupar más de una cara, extendido el texto a casi mil doscientas páginas en total.[10]

Se debe resaltar que carece de la sección de traducción al quechua de vocablos españoles. Esa disposición unidireccional acarrea un empleo mayoritario por hispanohablantes, quienes tendrán entre sus manos un pesado volumen enciclopédico.

La ciclópea cantidad lexical abarca una amplia gama de realidades. Podemos destacar: hechos históricos, datos biográficos,[11] agrícolas,[12] literarios,[13] gastronómicos,[14] medicina popular,[15] folclor (vestimenta y danzas),

10 La citada publicación incluye un breve texto intitulado «Exposición», redactado por Jorge Lira en 1941; quien, igualmente, escribe el «Agradecimiento» (este último fechado en Tucumán, 1944). Contiene, de la misma manera, la «Advertencia» y el «Cuadro para la silabación» elaborado por Clemente Hernando Balmori, jefe de la Sección Lingüística del ILHFUNT, la lista de abreviaturas utilizadas en el Diccionario, la justificación de la «signografía kkechúwa» implementada por Lira.

11 Apuntes sobre *Atauwállpa* (Lira, 1944: 69); Inca Garcilaso de la Vega (Lira, 1944: 388); *Kussikkóyllur* (Lira, 1944: 388); *Pumakkháwa* (Lira, 1944: 767).

12 «Cháhra, f. Tierra o terreno labrantío, porción de haza para el sembrío. Lugar sembrado. Hacienda, predio rústico, estancia, finca. Parcela de terreno determinado […]» (Lira, 1944: 86); «Muhupúra, *m*. Sistema agrícola, en que dos personas convienen levantar cosechas al partir, aportando por una parte semillas y por la otra tierra para el cultivo […]» (Lira, 1944: 670).

13 *La Florida del Inka* (Lira, 1944: 388).

14 «Místi: Pan plano de forma circular, así denominado en el Cuzco» (Lira 1944: 661).

15 «Kúti: Sistema curativo consistente en administrar ciertas hierbas llamadas kúti que generalmente son trece» (Lira, 1944: 342) y «Ñúhch'u: Salvia biflora de la faml. de las labiadas, de hermosas flores carmesí o rosadas, usada en medicina doméstica» (Lira, 1944: 708).

costumbres,[16] creencias mágicas,[17] toponímicos,[18] gramática,[19] fonética,[20] fauna y flora,[21] geología,[22] entre muchas. Esta gran diversidad de temas y detalles podría permitir reconstruir el léxico específico de ciertas actividades en determinadas épocas.[23]

En las páginas introductorias del diccionario, se señala que es fruto de una «minuciosa investigación del idioma Quechua» y de un «permanente contacto con las masas indígenas». Fue realizada «por alguien que habla y

16 «Píhchu: Cantidad de coca, llípht'a, y otras cosas que constituyen un regalo que llevan los padres de un pretendiente, al entrar a la casa de los padres de una joven, para pedirles la mano de la hija» (Lira, 1944: 751) y «Se'kóllo, *m*. Lance de valentía que tiene algo de romántico y caballeresco, en el que dos mozos en plena floración se disputan la supremacía del valor y del amor, consistiendo todo ello en un desafío singular en el que ambos alternativamente se asestan recios latigazos en pierna o pantorrilla desnuda, ante muchachas que ríen y presencian […]» (Lira, 1944: 905).

17 «Kkharkkar.- Cierto personaje o espíritu que procede de los brujos y camina en determinadas circunstancias emitiendo ronquidos. Se cree ser cabezas humanas, o de llamas o de otros seres que andan penando, ya por el aire, o dando saltos o botes por el suelo» (Lira, 1944: 520) y «Láykkay, *s*. y *v.a.* Hechizo, brujería. Acción de brujear. Brujear, hacer maleficio, embrujar, hechizar, aplicar las artes y operaciones de brujo contra una persona, animal o cosa […]» (Lira, 1944: 553).

18 «Antissúyu, f. Región este, parte comprendida por el lado de la salida del sol. En la época inkayka comprendía geográficamente la región que se coloca hacia los grandes bosques y las circunscripciones de los actuales departamentos de Apurímakk, Ayak'úchu, Wankawíllka, gran parte de Kkóskko, parte de Húnin y Wanúku» (Lira, 1944: 49).

19 «Kúna: Forma exponencial pluralizadora para segunda y tercera persona.- Kkan-kúna: Vosotros.- Kkan-kúna-pa: De vosotros, vuestro.- Kkan-kúna-kk: Vuestro.- Kkan-kúna-pa-kk Para vosotros.- Pay-kúnas: Ellos.- Pay-kuna-púni: Esos mismos (siempre).- Obs. No se usa cuando los declinables expresan pluralidad, como manos, pies, pedregal, tres, etc.- No obstante, en casos pleonásticos eufónicos y casos poéticos y clásicos, se permite la forma con el exponente.- Chakikúna. Rúmi rumikúna.- Tanto las formas personales como las verbales tienen igual exponente numeral.- Los nominales apósitos a los nominales de primera persona asumen forma numeral.- Kuna.- El artículo plural también está expresado por la misma forma.- T'ikakúna: Las flores.- Kkharikúna: Los hombres.- Alinkúna: Los buenos, las buenas» (Lira, 1944: 329).

20 «L.- Letra fricativa palatal lateral sonora, como en voces latinas. Es la décima tercera letra y la décima consonante del Kkechúwa» (Lira, 1944: 546).

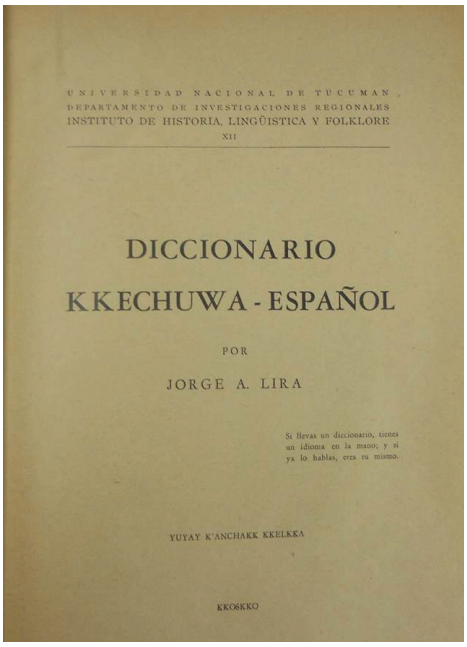
21 «Achánkkuy, *f*. Planta amarillenta antihemorrágica» (Lira, 1944: 26).

22 «Túnau, *f*. Piedra en forma de media luna, utilizada como manija del batán» (Lira, 1944: 982).

23 Un estudio de este tipo fue desarrollado por Dedenbach-Salazar (1985).

siente el quechua como lengua materna», quien evitó «intencionalmente la consulta de bibliografías sobre la materia».

Aquella labor, que podemos considerar etnográfica, se realizaría, siguiendo lo señalado en la propia obra, a lo largo de veinticinco años. De veras esa afirmación, el año de inicio sería, como fecha muy tardía, 1919. Es decir, cuando el pequeño Jorge Arístides tenía apenas 11 abriles, momento en el cual empezaría su cometido de recolección lexical sistemática…


UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES REGIONALES
INSTITUTO DE HISTORIA, LINGÜISTICA Y FOLKLORE
XII

DICCIONARIO
KKECHUWA - ESPAÑOL

POR

JORGE A. LIRA

Si llevas un diccionario, tienes un idioma en la mano; y si ya lo hablas, eres tu mismo.

YUYAY K'ANCHAKK KKELKKA

KKOSKKO

Imagen 1: Carátula de la edición de 1944. Medidas: 17.5 x 26.6 cm. Ejemplar del Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn.

Editorial

El instituto académico (ILHFUNT), editor del diccionario, pertenecía al Departamento de Investigaciones Regionales de la ya nombrada Universidad de Tucumán. Para ese entonces, no habían transcurrido ni siete años de su fundación, ocurrida el 15 de diciembre de 1937 (cf. Folklore del norte).

Hasta esa fecha, las publicaciones que poseía se limitaban al territorio argentino,[24] convirtiéndose el trabajo de Lira en la primera publicación centrada en otro país latinoamericano (Lira, 1944). Con ello, la editorial pretendía que ese material sea un aporte «desde el Norte Argentino», destinado a «imprimir un ritmo vigoroso a la cultura sudamericana» (Hernando, 1944: 12).

El público destinatario pensado, acorde a los editores, eran los expertos en el idioma quechua. Posiblemente tenían en cuenta que no sería usado como un adminículo educativo para quechuahablantes.

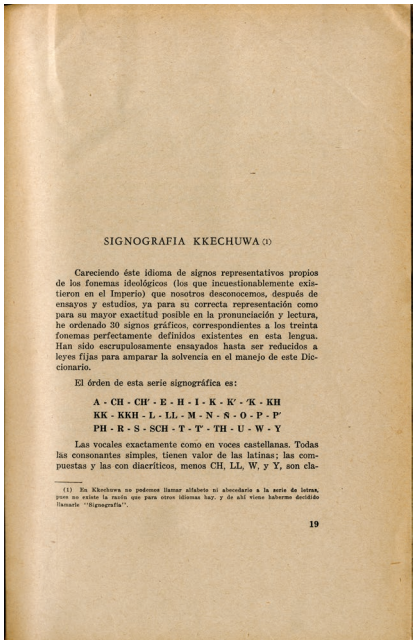
24 Por ejemplo: *Tucumán indígena* de Manuel Lizondo Borda, publicada en 1938, y *Bosquejo de una introducción al folklore* de Augusto Raúl Cortázar, en 1942.

Proceso de edición

El padre Lira se trasladó hasta Tucumán para supervisar los preparativos de su obra. Siendo ya sacerdote diocesano tuvo que solicitar las respectivas licencias al arzobispo de Cusco, entonces monseñor Santiago Hermoza y Sarmiento.

El 7 de noviembre de 1944, Jorge Lira se encontraba en la ciudad argentina, y es en donde le escribe a su pastor para informarle sobre los avances editoriales. En su reporte se puede conocer los esfuerzos que supuso preparar su colosal manuscrito: «Mis trabajos vienen resultando bien, pero con mucha labor que tengo»; como los retos: «La edición de mi obra se viene acelerando todo, pero no avanzan, por cuanto los tipógrafos se están luchando en el kkechúwa. La obra ha de resultar un enorme volumen de más de mil páginas. Le costará a la Universidad 28 mil pesos 1500 ejemplares». Acertadamente, resume: «Está siendo costoso bajo todo aspecto» (AAC-ER-Caja LXVII, 1, Exp. 14).

La descripción anterior sirve en cuanto permite conocer algunos aspectos del proceso editorial del diccionario. Los editores debieron ser conscientes que las numerosas y extensas glosas que solían acompañar a los términos quechuas aumentaban la inversión destinada a la publicación, pero, a pesar de ello, llegaron a insertarlas. De la misma manera, la particular escritura que el padre Lira realizaba del quechua producía un retraso en la preparación del material. Bajo el nombre de «signografía kkechúwa» aludía el autor su propio sistema escriturario, el cual hacía muy complejo el entendimiento de reglas ortográficas del idioma andino.



SIGNOGRAFIA KKECHUWA (1)

Careciendo éste idioma de signos representativos propios de los fonemas ideológicos (los que incuestionablemente existieron en el Imperio) que nosotros desconocemos, después de ensayos y estudios, ya para su correcta representación como para su mayor exactitud posible en la pronunciación y lectura, he ordenado 30 signos gráficos, correspondientes a los treinta fonemas perfectamente definidos existentes en esta lengua. Han sido escrupulosamente ensayados hasta ser reducidos a leyes fijas para amparar la solvencia en el manejo de este Diccionario.

El órden de esta serie signográfica es:

A - CH - CH' - E - H - I - K - K' - 'K - KH
KK - KKH - L - LL - M - N - Ñ - O - P - P'
PH - R - S - SCH - T - T' - TH - U - W - Y

Las vocales exactamente como en voces castellanas. Todas las consonantes simples, tienen valor de las latinas; las compuestas y las con diacríticos, menos CH, LL, W, y Y, son cla-

(1) En Kkechuwa no podemos llamar alfabeto ni abecedario a la serie de letras, pues no existe la razón que para otros idiomas hay, y de ahí viene haberme decidido llamarle "Signografía".

19

Imagen 2: Página de inicio del texto «Signografía kkechuwa». Ejemplar del Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn.

Quizá, consciente de los especiales requerimientos de su obra, Lira supo que tenía que trasladarse a Tucumán para supervisar la edición, la cual, finalmente, apareció incluyendo sus peculiaridades.

Esta primera versión original del diccionario fue aumentada con ocho «apéndices», algunos de ellos, como el séptimo, son dedicados principalmente a toponímicos. Fueron publicados entre 1947 y 1960, en la Revista del Museo Nacional

(Lima), siendo, para entonces, Luis Eduardo Valcárcel el director de dicha publicación.[25]

Ediciones posteriores

Después de la primera impresión, realizada en 1944, se han producido, hasta ahora, tres ediciones diferentes: una en Cusco, otra en Bogotá y la última en Lima. Pero ninguna de ellas ha mantenido la abrumadora extensión de la primigenia. Seguidamente, mencionamos las características más significativas de cada versión.

El breve diccionario (¿1967?)

Una versión «breve» y «popular» del diccionario aparece en Cusco.[26] Contiene el «Preámbulo» firmado por Lira y el «Prólogo» a cargo de Nivardo Paz. Además repite las «Abreviaturas»[27] y la «Signografía Kkechúwa».

Tras la lectura del "Prólogo" de Paz, previamente referido, se puede conocer que el fin de dicha edición guarda estrecha relación con la alfabetización de la población nativa peruana. Según Paz, para entonces este grupo ascendía a ocho millones de personas, todas ellas quechuahablantes, de las cuales el 75% eran analfabetas.

La universalización de la gramática quechua, sostenía Paz, era el medio para lograr la alfabetización en la lengua indígena. Ello permitiría «el ascenso cultural de la abrumadora masa campesina. Esto sin prejuicio de enseñar el español, siguiendo el método bilingüe» (Paz, ¿1967?: II).

Por lo anterior, se observa un fin práctico de la edición (alfabetización), que además no sólo será útil dentro del territorio peruano sino para toda el área andina quechuahablante. La alfabetización en lengua quechua genera

25 La estrecha relación entre Valcárcel y Lira parece quedar en evidencia en esta continua contribución. Valcárcel vio en Lira la persona indicada para continuar con su objetivo de «elaborar un vocabulario quechua» durante su dirección de la revista limeña (Valcárcel, 1981: 146). Para más detalle de las adiciones, véase el apéndice bibliográfico.

26 Esta edición, a cargo de la Librería León con 452 páginas, no detalla el año de impresión. En este trabajo se propone la fecha de 1967, teniendo como referencia lo siguiente: «Hace 23 años de la publicación de mi obra Diccionario Kkechuwa – Español, editada gracias a los auspicios del Instituto de Lingüística, Historia y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina» (Lira, 1967: IV). A falta de seguridad, se colocará entre signos de interrogación el año: (¿1967?).

27 Las diferencias encontradas con la edición de 1944 son dos: la primera es que se establece la diferencia de adjetivo según género: femenino y masculino; la segunda es una separación entre dicciones de significación dudosa y desconocida.

un proceso lingüístico (bilingüismo, debido a la paralela presencia del español) con el que Paz no se muestra en contra.

Por tanto, se aprecia un cambio de orientación del público idóneo de la publicación, que va de dirigirse a expertos en el quechua en la edición de 1944 a una audiencia mayor, campesina e iletrada. Esta variación, dos décadas después, puede responder a la apreciación que se tenía del idioma: visto en la primera mitad del siglo XX como objeto de estudio pasó a ser una forma de educación a comunidades rurales.

La aparición de esta edición puede encajar en la preocupación de académicos por la alfabetización de poblaciones rurales, que tendría su primer gran impulso en 1963. En los siguientes años se realizaron proyectos educativos bilingües en Cusco (Sánchez, 1992: 239-243).

Imagen 3: Portada de la edición popular del diccionario. Medidas: 17 x 21 cm. Ejemplar del Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn.

La reedición de 1982 en Bogotá

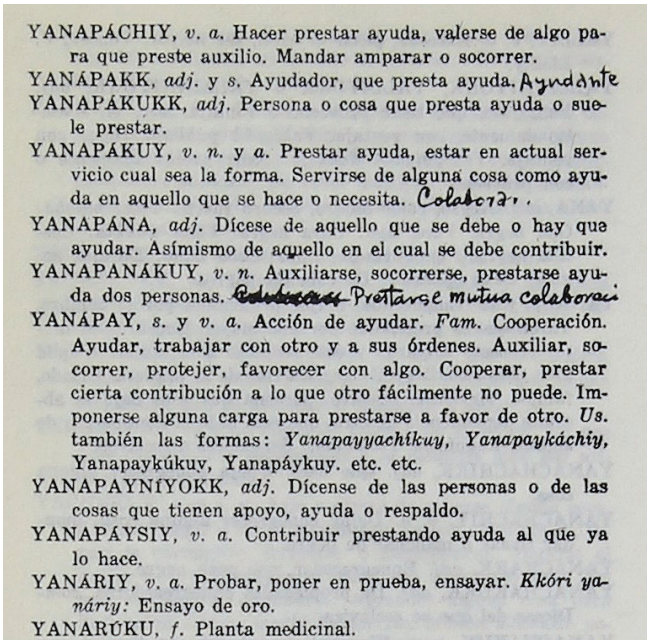
Casi cuatro décadas después del volumen original, apareció una nueva edición, publicada, en esta ocasión, en Bogotá en 1982. Se trató de una reimpresión con correcciones de puño y letra del autor.

Con una extensión de 345 páginas, fue editado por la Secretaría Ejecutiva de Convenio «Andrés Bello», con la colaboración del Instituto Internacional de Integración y el Instituto Andino de Artes Populares. Encontramos, como en la versión argentina, el texto «Exposición», «Advertencia», «Tabla de correspondencias ortográficas», «Abreviaturas», «Signografía Kkechuwa», «Cuadro para la silabación».

Contó con la presentación de Eduardo Lorini Tapia, secretario ejecutivo del Convenio Andrés Bello. En sus palabras, este trabajo «reviste gran interés por el hecho de que se convierte en un instrumento de consulta permanente para los usuarios del idioma y muy especialmente para los habitantes

de las sierras del Perú, Ecuador y Bolivia, donde las mayorías nacionales son Quechuas, en más del 50%» (Lorini, 1982: 5).

Esta versión incluye, según se lee en la hoja de créditos, una gran cantidad de enmendaduras manuscritas pertenecientes a Lira, las cuales fueron publicadas así «como un detalle más de autenticidad de la obra».



YANAPÁCHIY, *v. a.* Hacer prestar ayuda, valerse de algo para que preste auxilio. Mandar amparar o socorrer.
YANÁPAKK, *adj.* y *s.* Ayudador, que presta ayuda. Ayudante
YANAPÁKUKK, *adj.* Persona o cosa que presta ayuda o suele prestar.
YANAPÁKUY, *v. n.* y *a.* Prestar ayuda, estar en actual servicio cual sea la forma. Servirse de alguna cosa como ayuda en aquello que se hace o necesita. Colaborar.
YANAPÁNA, *adj.* Dícese de aquello que se debe o hay que ayudar. Asímismo de aquello en el cual se debe contribuir.
YANAPANÁKUY, *v. n.* Auxiliarse, socorrerse, prestarse ayuda dos personas. ~~Colaborar~~ Prestarse mutua colaboración
YANÁPAY, *s.* y *v. a.* Acción de ayudar. *Fam.* Cooperación. Ayudar, trabajar con otro y a sus órdenes. Auxiliar, socorrer, protejer, favorecer con algo. Cooperar, prestar cierta contribución a lo que otro fácilmente no puede. Imponerse alguna carga para prestarse a favor de otro. *Us.* también las formas: *Yanapayyachíkuy*, *Yanapaykáchiy*, Yanapaykúkuy, Yanapáykuy. etc. etc.
YANAPAYNÍYOKK, *adj.* Dícense de las personas o de las cosas que tienen apoyo, ayuda o respaldo.
YANAPÁYSIY, *v. a.* Contribuir prestando ayuda al que ya lo hace.
YANÁRIY, *v. a.* Probar, poner en prueba, ensayar. *Kkóri yanáriy:* Ensayo de oro.
YANARÚKU, *f.* Planta medicinal.

Imagen 4: Página 340 de la edición de 1982 (detalle). Ejemplar de la Biblioteca Nacional del Perú.

La actualización de 2008 en Lima

En el 2008, 25 años después de la edición bogotana, y más de 60 de la versión primaria, se publicó una nueva reedición del diccionario. Ha sido la primera aparecida tras la muerte de Lira y es la que ha experimentado resaltantes variaciones. A cargo de la Universidad Ricardo Palma, en Lima, se caracteriza por haber adecuado la grafía de los términos en quechua a la del «alfabeto fonológico normado por la Academia Mayor de Quechua de Cusco».

Asimismo, incorpora la sección castellano-quechua, aporte de Mario Mejía, editor responsable. La contribución mencionada ocupa, sin embargo, una pequeña parte comparada con la primera, mucho de ello se debe a que no incluye comentarios al modo de Lira.

5. La imagen de los incas en el diccionario

A continuación, se presenta el análisis de las conceptualizaciones del pasado inca en el diccionario quechua del sacerdote cusqueño. Para ello nos limitamos únicamente a la primera edición de 1944 por representar el primer esfuerzo y por no haber sido superado en las versiones siguientes. Los aspectos que se tratarán seguidamente guardan relación con la definición, el origen mítico, la organización social, la extensión temporal, la religión y los logros sobresalientes.

Entremos, ahora, en la materia principal de esta exposición. En el diccionario que venimos aludiendo, se ha podido identificar una gran diversidad de términos relacionados con la cultura inca. Estos vienen acompañados de explicaciones, algunas de ellas muy especiales.

No ha sido una tarea tan sencilla dar con estas voces, debido a lo intrincado que se nos presenta entender la «signografía quechua» y teniendo en cuenta, además, que no incluye la parte español-quechua. Partiremos de los aspectos que podemos encontrar en la definición del término «Ínka» para establecer una primera estructura, la cual se complementará con los conceptos encontrados en las definiciones de vocablos asociados.

Inca: soberano noble

Dicho eso, la definición de la voz inca empieza de la siguiente manera: «Emperador, monarca, soberano, supremo jerarca». Seguidamente, específica el significado histórico del vocablo: «El Inka era el rey o señor supremo del Imperio Tawantinsúyu» (Lira, 1944: 281).

El Inca y su entorno más cercano pertenecían a la nobleza. En ese sentido, los vocablos quechuas sobrevivientes que aluden a cargos femeninos reflejan ese carácter noble. Se puede mencionar:

- *kkóya*: «Reina, soberana.- Dama.- Matrona, señora» (Lira, 1944: 477). Las collas, ñustas y pallas se distinguían por utilizar el *chukúlli*, «adorno femenino consistente en una pequeña manta fina que se pone a la cabeza, doblado en cuatro y cayendo la mayor parte hasta los hombros» (Lira, 1944: 139);
- *ñust'a*: «princesa, hija del rey y de reina […] Fam. Joven de sangre real, mujer o doncella real. Dama de honor en la corte de los inkas» (Lira, 1944: 711); e, igualmente,
- *pálla*: «mujer noble, matrona digna. Señora o dama de honor de la Kkóya» (Lira, 1944: 730).

De igual forma, se atribuía a los gobernantes incas el uso de indumentaria de poder. El *lláutu* es definido así: «Borla imperial que pendía de la corona del Inka, o de los altos dignatarios de la casa real.- V. Maskaypácha» (Lira, 1944: 582). Sin embargo, quizá el elemento distintivo más significativo sea, acorde a Lira, el *túpa yanti*: «Cetro real del Inka». Este objeto adquiere un valor clave en la etnogénesis inca, ya que con el hundimiento de este báculo en la colina legendaria de *Wankáuri*, el Cusco fue fundado simbólicamente por Manco Cápac (Lira, 1944: 1094).

Esta vara adquiere, de igual forma, un significado ritual-agrario. Lira precisa que «remataba en un instrumento de agricultura, simbolizando el régimen del Imperio: El Trabajo» (Lira, 1944: 984). La idea anterior vincula, en el pensamiento de Lira, la agricultura como actividad central de la vida del Tahuantinsuyu.

La relevancia ceremonial de la actividad agrícola se ha encontrado manifestada en la siguiente celebración. Con *Pachamánka* se designa a la «comida de amistad popular servido en el campo en tiempo de los inkas», la cual, del mismo modo, era servida por «los inkas o grandes personajes en honor del pueblo». Esa explicación es fundamentada en un supuesto principio de continuidad cultural, al señalar que «hoy así todavía se estila en Cuzco» (Lira, 1944: 721).

Los términos quechuas presentes en el diccionario contienen, además, referencias a la actividad bélica de los incas. En ese sentido, se ha encontrado las palabras siguientes: *guaraca* («honda, instrumento para arrojar piedras, empleado por los Inkas como unas de las principales armas de guerra», la cual aún era utilizada por los pastores en el tiempo de Lira), *macana* («porra, clava, maza, garrote, arma de guerra inkayko, para tundir o golpear con ambas manos») y *tampu* («campamento, lugar donde acampaba el ejército del imperio.- Plazas o regiones militares»). Basados en la existencia de esa terminología en la etapa incaica, se puede señalar que fue desarrollada una práctica militar sistematizada, que disponía de armamento de lanzamiento y de cuerpo a cuerpo, además de emplazamientos de exclusivo uso militar.

Incas como comunidad igualitaria

Sin precisar la fuente, Lira expresa una valoración del gobierno inca. Manifiesta: «Se dice que los inkas gobernaron con sabiduría y gran acierto político, social y económico, habiéndose desenvuelto, sobre todo, una forma comunitaria inigualada hasta nuestros días» (Lira, 1944: 281).

Para entender la afirmación previa veamos las definiciones de ayllu y

ayni. El primero[28] designa, en el diccionario, una «parcialidad territorial», constituida por miembros que comparten vínculos sanguíneos o «emparentados confederados». Entre ellos poseen «derechos enteramente comunes y deberes establecidos» (Lira, 1944: 78).

Lira defiende el valor de cohesión social del ayllu. Debido a su naturaleza sociológica, esta institución sea «tal vez la única forma de armonizar intereses colectivos, en medio de todas las fluctuaciones que apasionan a los hombres». Asimismo, la configuración del ayllu se presenta como una ayuda para solucionar la problemática social de aquel entonces, la que los sistemas sociales contemporáneos no han podido lograr (Lira, 1944: 78).

Es sólo en el ayllu en que se puede llevar a cabo el ayni. Lira propone una definición contemporánea y otra histórica a este vocablo. La primera es la siguiente: «Retorno, recompensa en forma igual, correspondencia a servicio o favor en la misma manera que fué [sic] hecho». La segunda, más interesante, se transcribe a continuación:

> El Ayni, en la sociología inkayka, constituye una de las formas del comunismo en que se basaba, por lo cual mantiene un sentido único, no sólo en los cambios de esfuerzo transitorio, sino más bien en la aplicación práctica en las formas del trabajo. Con el áyni se obviaban tantas dificultades, que hoy origina el no cumplimiento del deber personal. Se comprende con la forma que aun perdura del áyni, no sólo la inteligencia de la ventaja de una mutua protección, posible cuando hay únicamente fraternidad, siendo también la más alta explicación de la unidad de vínculo que naturalmente preexiste entre el individuo y el prójimo, reconocimiento implícito de ese algo nuestro que también en el prójimo vibra (Lira, 1944: 80-81).

De la cita anterior se extrae, en primer lugar, que Lira enmarca a esta forma de trabajo dentro del comunismo, caracterizándola como una colaboración temporal destinada a obras concretas. Por lo expuesto, esto parecía ser el fin teleológico de las sociedades. Tiene un sustento en relaciones interpersonales que lo distingue y otorga identidad. Por tanto, es sólo posible siempre y cuando exista entre los participantes fuertes lazos de fraternidad que implican protección mutua y obligatoriedad de cooperación.

Los conceptos de ayllu y ayni involucran, igualmente, su aplicación en comunidades cerradas que no aceptan miembros ajenos al núcleo, y con los cuales no existían esos lazos de fraternidad vitales para el funcionamiento. Relacionado con ello se puede mencionar el término *mítma* («advenedizo, extranjero»), al cual Lira le atribuye la siguiente definición histórica: «Tras-

28 Esta entrada es precedida por otra definición: «Parentela, conjunto de familiar [sic] unidas por vínculos comunes».

portación que se hacía de la gente conquistada en épocas del Imperio, a distancias considerables, a fin de evitar las nuevas rebeliones.- Colonia que mandaban los Inkas a las regiones conquistadas» (Lira, 1944: 663). Se resalta que este tipo de movilización era impuesta por la alta autoridad gubernativa con fines políticos. No menciona cómo los grupos de desplazados se lograban incorporar al sistema social preexistente.

Prosiguiendo con la acepción moderna de ayllu, se expone que es «una forma la más científica de división y constitución social, cuya vinculación entre los socios no es sino una sapientísima solución contra el seccionamiento de las masas». Seguidamente, afirma que esta institución, a pesar de que «primeramente por influencia intencionada de la Colonia, y después por circunstancias de la socialización actual», aún se puede encontrar en algunas regiones, «aunque algo desfigurado» (Lira 1944: 78). Tanto aquí como en la definición del ayni queda evidenciado la larga continuidad de esas instituciones.

Algunas ideas del planteamiento comunista parecen figuradas en la obra de Lira, las que ve aplicadas en la concepción de ayllu y ayni. Esta relación no fue una innovación del sacerdote cusqueño, ya que algunos pensadores de la época lo tomaron como estandarte para la reivindicación indígena. Luis E. Valcárcel (1925) y Hildebrando Castro Pozo (1936) son unas referencias significativas. Sobre el pensamiento de este último, el jesuita Marzal analiza:

> Castro Pozo formula el «mito de la comunidad», tanto por ser ésta, el núcleo de los valores ancestrales comunitarios, tema que expone en *Nuestra comunidad indígena* (1942), como por su capacidad de transformarse y modernizarse sin perder esos valores ancestrales, tema que analiza en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936) (Marzal, 1998: 477).

En las páginas iniciales resaltamos la identidad sacerdotal de Lira y su pertenencia a la diócesis cusqueña. ¿Cuál era la postura sobre el comunismo en la Iglesia en Cusco hacia mediados del siglo XX? Podemos acercarnos a ello por un acontecimiento que experimentó nuestro autor. Durante su estadía en Lamay, a inicios de 1952, es decir, 6 años tras la publicación del diccionario, el padre Lira reportaba que en el templo anexo de Coya, en la noche del 5 de enero se produjo un «robo sacrílego [de la] sagrada imagen de la Virgen Asunta, [además de la] mutilación [de la] cabeza [y] manos» (AAC-República-Caja X, 1, Exp. 7).

Como era de esperarse, este atentado remeció a la curia cusqueña, quienes entreveían a los culpables. Para el vicario general, Isaías Vargas, el suceso fue cometido «por un grupo de comunistas». Añade los siguientes atentados contra la Iglesia católica cometidos por ellos: «1° Ocupación y despojo

sacrílego por las vías de hecho por un grupo de personas del Distrito de Ccoya», «2° iniciación de un absurdo y sacrílego juicio contra el Sr. Arzobispo de la Arquidiócesis por los mismos», «3° destrucción de una Capilla contigua al templo parroquial por los mismos, encabezados por el entonces Teniente Gobernador», «a los que hay que añadir este último hecho» (AAC-República-Caja X, 1, Exp. 7).

Para entonces, el padre Vargas tenía 76 años. En su época de mayor actividad estuvo a cargo de los asuntos de materia indígena de la diócesis cusqueña, llegando a tener una posición muy cercana al obispo Farfán de los Godos. Hacia 1950 publica obras con contenido histórico y crítico sobre la situación política, económica y social de las comunidades indígenas. En esa producción manifestaba su enérgica posición contraria al comunismo y rechazaba las tesis de un pretendido régimen comunista en el periodo incaico (Cubas, 2017: 164, 175).

Cuando el párroco Lira fue interrogado por si a él «le consta que el grupo de los dirigentes Comunistas están contra los principios de la religión católica», respondió que «es público y notorio la acción de los dirigentes Comunistas, que hacen campña [sic] contra la Religión». Incluso, su estadía en el lugar le permite enumerar los nombres de estos sujetos: «citándose como cabecilla a las siguientes personas: Fidel Mora, Cesar Aragon, Pedro Teledo, y el grupo que le secunda, entre ellos existen indígenas» (AAC-República-Caja X, 1, Exp. 7).

Siguiendo este expediente podemos entrever un conflicto explícito protagonizado por las autoridades eclesiásticas de Cusco y los grupos políticos identificados como comunistas en zonas periféricas. Es difícil, en el estado de nuestra investigación, descubrir la verdadera postura de Lira en esta situación, pero podríamos estar frente a un momento de confrontación entre los supuestos valores comunistas del pasado, defendidos en el diccionario, y las acciones violentas del presente.

Noé Ayar

Siguiendo con la imagen inca en el diccionario de Lira, se encuentra la explicación del origen mítico. Este evento es protagonizado por los hermanos Ayar. Señala, estableciendo un vínculo histórico con el cristianismo: «Y es admisible que, los cuatro hermanos Ayar, sean Noe y sus tres hijos, que salieron a poblar la tierra» (Lira, 1944: 281). En la tradición cristiana, Noé es considerado como el segundo padre de la humanidad, quien tuvo tres hijos: Sem, Cam y Jafet. En la propuesta de Lira, ellos cuatro fundarían la ciudad de Cusco seguidamente después de sobrevivir al Diluvio Universal.

En el diccionario se da a conocer el lugar exacto de donde emergieron los hermanos Ayar: Pacaritambo, en Paruro, a 60 km. de la ciudad de Cusco. Este sitio, junto a los de Rimactambo, Ollantaytambo y Paucartambo, «dicen mucho sobre la veracidad de los hermanos Áyar, y también hacen entrever lo remotísimo del Imperio Inkayko» (Lira, 1944: 725). Con referencia a esta narración, menciona Lira:

> Es una de las más bellas y sugestivas leyendas, no sólo de la estabilización de un imperio cual el Tawantinsúyu, sino que transluce en el conjunto de su argumento los orígenes de los primeros pobladores del mundo, y hace sospechar mucho en la dispersión de los hijos de Noé después del diluvio (Lira, 1944: 725).

Lira no incluye los argumentos de la vinculación de Ayar con Noé, pero parte de eso para insertar la historia inca en la tradición judeo-cristiana y exponer la antigüedad del origen inca. Asimismo, sugiere que la contemplación de restos arqueológicos otorga demostraciones válidas para sus afirmaciones. La defensa del abolengo de esa sociedad se encuentra, igualmente, presente en el siguiente apartado.

Los 101 incas y las doce dinastías

Las construcciones incas sobrevivientes sirven a Lira para sustentar la gran duración del gobierno inca. Para él, es inconcebible que «la grandeza estupenda de los restos arqueológicos» se haya podido realizar por sólo doce «emperadores o inkas» a lo largo de unos escasos siglos. Afirmación que él juzga puramente dogmática (Lira, 1944: 281).

El número de doce, en su hipótesis, debe corresponder no a gobernantes como sí a dinastías, cada una de ellas de una duración entre cuatro y seis centurias. O, incluso, mayores, tal sería la de *Inka Ró'ka*, la que, en palabras de Lira, «comprende un gobierno de seis a nueve siglos a.d.C.» (Lira, 1944: 282).

Siguiendo esta línea, Lira basa su argumentación, como él mismo refiere, en la crónica de Fernando de Montesinos. Ahí se indica que se sucedieron más de un centenar de incas, los «que organizaron y engrandecieron el Tawantinsúyu» (Lira, 1944: 281).

El texto de Montesinos, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú…* (la primera parte de la obra mayor titulada *Ophir de España*), data de mediados del siglo XVII y consta de tres libros, de los cuales es el segundo el que ha recibido diferentes ediciones (Szemiński, 2016: 1470). En 1944, se disponía hasta de cuatro versiones de este manuscrito, siendo la más reciente para entonces la de 1930, editada por Horacio Urteaga y Domingo Angulo (Szemiński, 2016: 1470, 1474-1475).

Es de resaltarse que, para el momento de la elaboración del trabajo de Lira, la crónica de Montesinos no gozaba de una extendida aceptación por los investigadores, llegando a ser desestimada, justamente por la larga lista de gobernantes incas (Boehm, 1997: 7; Szemiński, 2016: 1472-1473). Ha sido recién a partir de las tres últimas décadas, aproximadamente, que se están realizando nuevas lecturas a esta fuente, como la propuesta por Szemiński, y por detectarse su influencia en el manuscrito perdido de Blas Valera (Szemiński 2009, 2016; Boehm, 1997: 7, 21; Rowe, 2003).

La interpretación que Lira hace del texto de Montesinos lo aleja de las «lecturas tradicionales» de esta relación (véase Szemiński, 2016: 1472). Para él, los gobernantes mencionados pertenecen en su totalidad al gobierno inca, los cuales agrupa, como ya se señaló, en doce dinastías. Es decir, contradice la idea que fuesen únicamente tres linajes (Piruas, Amautas e Incas), y que de ellos corresponderían al periodo inca solamente los últimos.

Por tanto, en el análisis de Lira, el origen de la cultura inca no debe remontarse al siglo XII ni al VIII de nuestra era, sino a antes de Cristo. En dicha época precristiana, las organizaciones sociales, sostiene, adoptaron en su mayoría estructuras gubernativas dinásticas, «que no es otra cosa que una manera más sustentada del patriarcado». Ello se asemejaría más al tipo de régimen de los Incas, y no a «la renovación del gobierno a manera republicana que con doce emperadores se sugiere» (Lira, 1944: 281).

Evolución pétrea de las construcciones como reflejo del desarrollo cultural

Como se pudo apreciar líneas atrás, las edificaciones arqueológicas jugaron un rol notable en el aparato argumentativo de Lira. En ellas encuentra una clara evidencia de la antigüedad, pero, de igual forma, de la evolución de esta cultura. Así, puntualiza: «Las construcciones mismas acusan un proceso inicial o de planteamiento, después el desarrollo o progreso, siguiéndole el de perfeccionamiento, que ya toca con el apogeo». Ello se patentiza específicamente en el tratamiento de las piedras que conforman las fábricas incas:

> […] todo lo cual se muestra en las formas rudimentarias y toscas de las piedras avanzando un grado de mejoramiento después, luego de un estado en que se advierte cierto gran dominio al tratarlas, llegando en último término la aplicación de un conocimiento técnico y definitivo, que perfila el apogeo de una civilización (Lira, 1944: 281-282).

A través de esta cita, el manejo de la piedra (sin mencionar casos concretos) que experimenta encadenadamente un inicio primitivo, un mejoramiento, un dominio, un máximo esplendor, es un reflejo de la cultura inca. Las

culturas, pues, tienen un humilde comienzo, un desarrollo vertiginoso y un auge deslumbrante. Este último parece ser, en el caso inca, eterno.

Algunas de las referencias arqueológicas contempladas en el diccionario son las siguientes. Dedica una entrada a *ch'úllpa*: «Sarcófajo [sic], túmulo cónico, torre funeraria construída [sic] por los inkas para sepultar.- Entre las cosas dejadas por los inkas para admirar están las tumbas Ch'ullpa, cuya belleza y sencillez superan a cuantas obras necropólicas se conocen» (Lira, 1944: 188).[29]

Se puede encontrar la mención al *kkorikáncha* o el santuario del Sol en Cusco: «Esta grandiosa obra del ingenio y poder humano, es una de las manifestaciones en que culminó la arquitectura y el arte de la civilización inkayka». Sin precisar nombres, apunta que cronistas e historiadores describen la aludida construcción, la cual sería el mejor reflejo para «entrever el exponente máximo del apogeo a que llegó el Tawantinsúyu».

El Coricancha, apunta Lira, no es superado por otras obras que «plasmó el hombre para sus dioses, con los medios de su tiempo», como «el Partenón, el Olimpo o las mezquitas». No vacila en comparar esta muestra con la de edificios sacros de las culturas antiguas occidentales. Únicamente es comparable con la erigida para la adoración judeo-cristiana: «sólo similar con el templo de Salomón cuyo fausto y esplendor, digno del Dios verdadero, no fué menos digno para la creencia y culto del heliotelismo inkayko» (Lira, 1944: 472).

La arquitectura sacra guarda estrecha relación con el periodo de mayor apogeo arquitectónico y cultural. Una manifestación de ello, a la cual también se le atribuye función religiosa, es «la gran ciudadela pétrea» de Machu Picchu, «quizá uno de los más grandes monumentos religiosos del inkanato». No proporciona una fecha exacta de construcción: «cualquiera haya sido su época». Es mencionado, asimismo, que se configura a modo de «uno de los exponentes que se yerguen como símbolo de la más alta civilización que la plasmó, y como expresión de la potencia racial cuzqueña cualquiera que haya sido su época» (Lira, 1944: 608).

Con los mismos fines religiosos fue levantado el «antiguo palacio señorial inkaiko» del Amarucancha: «adoratorio dedicado a la serpiente». Lira comenta sobre el mismo: «Los restos acusan haber sido una de las mejores construcciones arquitectónicas del apogeo inkayko» (Lira, 1944: 43). En esta ocasión, precisa una datación exacta de la construcción arquitectónica: la eta-

29 Otros términos de edificaciones incas incluidos por Lira, son: *Ollantaytánpu* (Lira, 1944: 716), *Sunturwássi* (Lira, 1944: 938), *Tanpumach'áy* (Lira, 1944: 960), *Willkaswáman* (Lira, 1944: 1153). Por último, los restos ubicados en Písac, «acusan haber sido un centro muy importante, sea como adoratorio, conforme se cree, o como observatorio principal del reino» (Lira, 1944: 792).

pa del florecimiento, caracterizada por el culto a la serpiente.

Por tanto: desarrollo arquitectónico, fin religioso y apogeo cultural se entremezclan y van de la mano.

Quipus y agrafía

Como se refirió, en el pensamiento de Lira los incas contaban con una cultura avanzada. Quien quisiera, dentro de una perspectiva eurocéntrica, contradecir esa idea sosteniendo que sólo las culturas europeas eran desarrolladas (Wallerstein, 2001) no podría utilizar el argumento de que no se desarrolló la escritura en el antiguo Perú. Los incas dominaron la escritura, sentenció el autor del diccionario.

Fue, sostiene, hasta la «dinastía de Pachacútec» que se utilizó este método, momento en que se inventó el quipu. Definido como «sistema matemático de contabilidad o de numeración […] mediante la cual se consignaba la cronología», el quipu reemplazó la escritura. Sin embargo, la razón de la sustitución no es muy desarrollada, señalando únicamente que el quipu era «un sistema de divulgación contrario al gobierno (?)» (Lira, 1944: 496). En otra ocasión, Lira llegó incluso a declarar que había tomado fotografías «de signos de una escritura precolombina en nuestra cultura» (1974: 12).

Por lo expuesto por Lira, el quipu tendría únicamente una función contable y enumerativa, que no contendría narraciones explicativas. Su interpretación es exclusiva de un personaje. El quipu camayoq era el funcionario que cumplía los roles de «perito en exponer las cronologías contenidas en los Khípu, y también en consignadas», además de «matemático». Agrega que su correspondiente actual son los historiadores, cronólogos, historiógrafos y calendaristas (Lira, 1944: 497). Precisa, al mismo tiempo, la incapacidad de entender el funcionamiento de este artefacto por un «blanco» y el uso registral y no textual del mismo: «*Khipukunatáka mánan máykken kákk hamáut'a mistípas atipánchu kúnan káma*: Hasta hoy, ningún sabio de entre los blancos ha logrado interpretar los khípus» y «*Khipúkka yupanallapákkmi, mánan kkelkkáchu*: No son escritos los Khípu, son para contabilidad (solamente)».

Si recordamos, Lira señala la necesidad de un hermetismo dentro del ayllu a modo de estrategia de defensa y supervivencia. Este personaje «blanco» representa a aquel invasor extranjero. Además del rescate de voces originalmente quechuas, el léxico de esta lengua ha originado palabras en contra del contacto cultural y étnico, específicamente con lo no indígena. Ejemplo de la actitud de rechazo de otros grupos culturales se aprecia en el adjetivo *misti*: «Dícese a toda persona que no es la inkayka, denominándose a blancos, mulatos, cholos, gringos y otros tipos, que no participan de la sangre india». De

aquel vocablo se puede originar el verbo, previa adhesión del sufijo transformativo –*ya*, *mistiyay*: «Volverse mestizos, amestizarse.- Dar trato de misti, al que no lo es, o al que pretende serlo» y el calificativo *mistíssa*: «mujer que no es india ni blanca, tipo intermedio por cruce» (Lira, 1944: 661). De la misma manera, se hace uso de frases para reflejar dicha connotación despectiva: '*Kára místi*, lo que traduce como «mestizo pobre» (Lira, 1944: 394).

La ya citada crónica de Montesinos propone, del mismo modo, la idea del dominio de la escritura en el periodo inca. Refiere que durante el gobierno de Sinchi Cozque, primer hijo de Huanacaui, ya «habia letras y hombres doctos en ellas, que llaman amautas, y estos enseñaban á [sic] leer y escribir». El soporte, acorde al autor, era hojas de plátanos secas o esculpidas en piedras (Montesinos, 1882: 23-24).

Para Boehm se debe considerar tal posibilidad, pero no entendiéndose como sistemas de escritura con caracteres occidentales, sino, en referencia a los tocapus, a modo de signos idiomáticos:

> En este sentido, es probable que también la afirmación de Montesinos sobre la existencia de una escritura jeroglífica anterior a la oficialización de la historia, a la prohibición de las letras a los que no pertenecían a la nobleza inca, deba tomarse en serio. Otros investigadores ya han reunido evidencias contenidas en otros documentos y han enumerado las representaciones pictóricas conocidas (Boehm, 1997: 19).

Como Lira, Montesinos sostiene que dichas «letras» se perdieron durante el tiempo de Titu Yupanqui Pachacuti sexto o sexagésimo segundo inca. La razón, para él, es la siguiente:

> Y porque en su tiempo vinieron grandes ejércitos de gentes ferocísimas, así por los Andes como por el Brasil y por hácia [sic] Tierra Firme, hicieron grandes guerras, y con ellas se perdieron las letras que hasta este tiempo duraran (Montesinos, 1882: 79).

Además del caso de la existencia de la escritura, el diccionario posee diferentes ejemplos en los cuales Lira intenta mostrar el avance cultural de los Incas, comparando, para ello, con el desarrollo de las culturas occidentales. Podemos mencionar solamente otras alusiones como el chasqui, considerado un antecedente al sistema moderno de correos[30] y el huayno, equiparado

30 Define al chasqui como «Individuo encargado de llevar o traer correspondencia, y forma de correo usado por los inkas. Posta en la que a determinadas distancias se hallaban mozos ágiles, atentos a recibir cualquier mensaje para transmitirlo al inmediatamente siguiente, y así sucesivamente hasta el lugar de destino» (Lira, 1944: 104). Acorde al autor, esta forma de mensajería fue original, no imitado

«al clásico vals, con la diferencia que éste sólo tiene lugar, en círculos de la nata social, y el Wáyno participa del sentido de unidad social de rango» (Lira, 1944: 1130).

Religión incaica: «helioteista»

Se aludió previamente al fin religioso de los monumentos arquitectónicos. A continuación, se reúnen más características sobre la religión inca.

Lira sugirió el carácter politeísta de la religión inca. Quizá la principal sea el inti, «sol, astro rey», el cual era estimado, según Lira, como «dios nacional y popular de la teogonía inkayka». A continuación, afirma que «puede decirse que los peruanos pre-colombinos fueron helioteistas» (Lira, 1944: 283).

Existía además la «trinidad inkayka de la teogonía y religión inkaykas», conformada por *Kkón*, *Wirakkócha* y *Pachakámakk* (Lira, 1944: 721, 1160). *Pachakámakk* es, apunta Lira, el «Hacedor del mundo, creador o plasmador del cosmos o universo. Dios, el Ser Supremo» (Lira, 1944: 721). Sobre *Wirakkócha*, sólo se alude lo siguiente: «Se le dedicó un magnífico templo que hasta hoy lleva su nombre en Rákkch'i o San Pedro de Káchan […]» (Lira, 1944: 1160).[31]

De menor rango parece ser la deidad venerada en el Coricancha y denominada *ch'áska*, vocablo que traduce como lucero, astro brillante, estrella lucera o planeta venus (Lira, 1944: 167). Se puede mencionar, igualmente, al auki, «personaje mítico encarnado o materializado en las más altas cumbres andinas; espíritu divino que creían residir en algún bloque o mole a la que adoraban los primitivos habitantes del Perú». Según Lira, este ser, dentro de la simbología incaica, «es la divinidad manifestada en la majestad de los montes, o el alma de los muertos que participan de naturaleza divina y vuelven al mundo material para alguna revelación» (Lira, 1944: 72).

Asimismo, existía «cierto oráculo o divinidad», ubicado en el valle de Lima, llamado *rímakk*, al cual «los antiguos peruanos dirigían sus consultas, que era una especie de Sibilante» (Lira, 1944: 846).

Así como hubo divinidades de influencia extendida a lo largo del territorio andino, se contaban, del mismo modo, para un ámbito más limitado. Ejemplo de ello es el ídolo *wíllka* o «imagen que representa la divinidad tu-

---

en su tiempo y pionero de los correos modernos: «fue un sistema postal jamás usado en ninguna de las civilizaciones contemporáneas al inkario viniendo a ser un precursor de los correos actuales» (Lira, 1944: 104).

31 A *Kkón* y *Wirakkócha* se consagraba la flor *ñúhch'u*, de color carmesí o rosada. Por este motivo, afirma Lira, «era sagrada en época del inkanato». En la actualidad, se utiliza en «los homenajes que se tributan al Señor de los Temblores del Cuzco, por semejar sus flores la sangre del Redentor» (Lira, 1944: 708).

telar del valle que se extiende desde lo que hoy es La Raya –línea divisoria entre Cuzco y Puno– hasta la montaña misma» (Lira, 1944: 1152). De igual forma lo es la deidad de la cultura chanca: *apurímakk*: «el dios supremo de los chánkas» (Lira, 1944: 57).

Las divinidades –a las que se les pueden agregar: *Killa*, *Kkóyllur*, *Katachilláy*, *Kkóto*, *Llamañawis*, *Chockkechínchay*, *Illápa*, *K'úychi*, *Kkhákkya*, *P´únchau*, entre otras– tienen un contenido «esotérico, astrológico, mágico y mitológico». Ejercen «influencias misteriosas en orden religioso y natural» sobre «héroes, dioses y hechos de la historia del Tawantinsúyu» (Lira, 1974: 15).

Existía igualmente un personaje comisionado para la comunicación con los dioses, el *Willakk Úmo*. Lira lo define así: «sacerdote, pontífice supremo, gran jerarca del sol». Cuyas funciones principales eran: ser el «medianero entre las divinidades y el hombre, encargado de anunciar, de interpretar y de augurar cuanto concernía al bien espirtual [sic] y material, así como de ofrecer sacrificios cruentos en homenaje, en expiación y en acción de gracias» (Lira, 1944: 1150).

De este apartado se puede destacar que para las divinidades existían tanto una arquitectura sagrada y ritos exclusivos oficiados por un personaje específico. Su accionar se entrelaza con eventos naturales e históricos decisivos de la civilización incaica. Tienen impacto universal como local.

Siguiendo el enfoque comparativo, señala que ella se sobrepone a otras religiones no andinas. La cultura inca, en general, apunta, es «muy clara en conocimientos al que muchos pueblos orientales y coetáneos no llegaron». La «venida de Cristo», pondera, fue un «empuje teológico o filosófico» para ellas (Lira, 1944: 472).

6. Reflexiones finales

En las páginas previas se ha intentado construir la representación de lo inca presente en el diccionario de Jorge A. Lira, en la que se confunden datos históricos, citas de fuentes primarias e interpretaciones propias.

Los incas tuvieron un origen precristiano, aseveración sustentada en un análisis contemplativo de los restos arqueológicos. La continuidad entre la realidad del periodo prehispánico y la de la época de Lira es una constante en muchas de sus reflexiones. En las comunidades campesinas sobreviven, de alguna forma, las formas sociales directamente herederas de las innovaciones incas y que el autor encuentra aún válidas.

Estas debían ser rescatadas y extendidas a toda la sociedad. Sólo de esta

manera se podrá mejorar la situación del hombre indígena. Para ello era necesario aplicar una política hermética ante otras influencias culturales, sobre todo occidentales. La llamada cultura inca era autosuficiente y no necesitaba de aportes externos, como lo muestra la lengua quechua. La enorme cantidad de vocablos recopilados en el diccionario de Lira sugiere esa vitalidad. Aunque no ha sido señalado, se percibe un rechazo constante a incluir préstamos lingüísticos y registra un purismo lexical.

Los Incas dibujados en el diccionario liriano poseen expresiones culturales que alcanzaron un grado no comparable en el área americana. Constantemente busca mostrar la superioridad de la cultura inca o, mejor dicho, andina. Intenta, así, comparar dichas manifestaciones con un desarrollo evolutivo occidental, como es el caso de la escritura, la arquitectura, el correo, las danzas.[32] Los trascendentales estudios etnohistóricos de Pease, Murra o Zuidema aún no se habían producido, los cuales permitieron valorar los propios desarrollos locales.

El periodo formativo de Lira, primera mitad del siglo XX, coincide con el auge del indigenismo cusqueño, que tuvo en Luis E. Valcárcel uno de su más acérrimos estandartes. La influencia de esta corriente es apreciable en el pensamiento de Lira. Por ejemplo, Valcárcel condenada, de igual forma, al mestizo y sus costumbres: «La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, mala fe, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva». Sentencia: «El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades» (citado por Marzal, 1998: 488). Marzal comenta sobre las posibles causas de este rechazo en la obra del autor de *Tempestad en los Andes* (1975):

> Tal visión negativa del mestizaje puede ser una manera de condenar el papel del intermediario que el *misti* tiene entre la población indígena y los grupos dirigentes, o de condenar la política de «asimilación» de los indios, que se inició con la Independencia y que tuvo funestas consecuencias para ellos […] Pero la minusvaloración del mestizaje puede ser también producto de cierta confusión de los conceptos de raza y cultura que parece tener Valcárcel en esta obra [*Tempestad en los Andes*] (Marzal, 1998: 488-489).

Por su parte, Itier coincide que «el concepto de "cultura" que manejaban los intelectuales cuzqueños de la época no correspondía exactamente al actual». En la primera mitad del siglo XX, este término indicaba «grado de civilización o estado moral, religioso, civil y político de un pueblo dentro de la perspectiva evolucionista del positivismo que sustentaba la formación universitaria». En ese sentido, «cada "pueblo", "nación" o "raza" poseía mayor

32 En otra obra, Lira propone vínculos entre la cultura inca y egipcia (Lira, 1974: 12-14).

o menor cantidad de "cultura" según su posición, en determinado momento de la historia, en la escala universal del progreso» (Itier, 1992: 32).

Lira es un caso que muestra el profundo impacto de las teorías evolucionistas en los grupos letrados cusqueños, que perduraron hacia mediados del siglo XX. Fuerte arraigo a pesar de la aparición de otros paradigmas antropológicos, dígase la obra de Franz Boas (*The mind of primitive man*, 1911), donde realizaba varias críticas en torno a los conceptos de superioridad o inferioridad de razas, ideas propias del evolucionismo de aquel entonces.

Creemos que Lira se aleja de la pléyade anterior en cuanto él recopilaría sus datos por medio de trabajo etnográfico. Es decir, el léxico y fraseología reunida serían tomadas de pobladores nativos. Esta supuesta característica sería un alegato en contra de las críticas al quechua hablado por las élites cusqueñas de inicios del siglo XX.[33]

Lo inca ha suscitado muchos estudios sociales e importantísimos aportes para comprender nuestro pasado. Pero también ha sido la inspiración base en la construcción de programas ideológicos. Podemos comparar la imagen de Lira con aquella de las élites indígenas cusqueñas durante el periodo virreinal. El dibujo de Guaman Poma nos viene a la mente, donde se muestran a sujetos, identificados como caciques del siglo XVII, ataviados con indumentaria occidental y totalmente sumergidos en esa cultura. Hoy día contrasta fuertemente el hermetismo propuesto por Lira con conceptos ahora vigentes como pluriculturalidad, interculturalidad y diversidad cultural.

En la reconstrucción biográfica de Lira, aunque se han detectado algunos hitos relevantes, faltan muchas etapas a ser exploradas. Sus intereses académicos abarcan un amplio abanico, que tiene la defensa de la cultura indígena su punto neurálgico.

Esta reconstrucción parcial de la obra de Lira tuvo una peculiar fuente principal. En ese sentido, un diccionario como el revisado no se agota en la transmisión de conocimientos lingüísticos necesarios en el aprendizaje de una lengua no materna. Sino, más bien, es un vehículo para la difusión de la historia, costumbres, cosmovisión e interpretación de una sociedad, en este caso la andina.

De la misma manera, este corpus lexical nos ha permitido acercarnos a diferentes aspectos de la época en que fue producido: la situación de los estudios sociales, las influencias ideológicas de entonces y, posiblemente, incluso, la coyuntura política-religiosa.

Los datos y análisis aún se encuentran en elaboración. Nuestro estudio

33 No hemos podido llevar a cabo un análisis gramatical de las abundantes expresiones fraseológicas que apunta Lira, como el que realiza Itier (1992: 29-31).

deberá ser implementado con la consulta de otros trabajos del sacerdote cusqueño, que pueden contener información valiosa. Asimismo, la profundización en las fuentes históricas disponibles en la época, la bibliografía en boga, la relación con otros personajes y el contexto histórico local y eclesiástico, nos ayudará para entender el pensamiento y descubrir el rol que desempeñó el padre Jorge Lira.

Apéndice: Bibliografía de Jorge A. Lira

A continuación, presentamos una primera relación de la bibliografía del Padre Lira. Para la elaboración se ha incluido únicamente el material que ha podido consultarse. No se han insertado las referencias de la producción de Lira encontradas en biografía de otros autores a las cuales no se ha tenido acceso.

1944 *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán: Instituto de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán, 1199 pp.

1946 *Farmacopea tradicional indígena y prácticas rituales.* Recogido y anotado por Jorge A. Lira. Lima: Imprenta El Cóndor, 107 pp.

1947 «Fundamentos de la lengua Kkechuwa», pp. 33-52. *Revista del Museo Nacional*, tomo XVI. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1947 «Apéndice N° 1», pp. 53-84. *Revista del Museo Nacional*, tomo 16. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1948 «Fundamentos de la lengua Kkechuwa (continuación)», pp. 96-113. *Revista del Museo Nacional*, tomo 16. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1949 «Danza kkechuwa de los kkanchis», pp. 167-172. *Revista del Museo de la Nación*, tomo 18. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1950-1951 «Danzas indígenas», pp. 270-282. *Revista del Museo de la Nación*, tomos XIX-XX. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1950 «De arte popular», pp. 119-122. *Tradición*, n° 3-6. Cusco.

1951 «Trascendencia lingüística en la educación indígena en el Perú», pp. 39-41. *Perú Indígena*, n° 3. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

1952 «Apéndice N° 2», pp. 92-106. *Revista del Museo Nacional*, tomo 21. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1953 «Los Restos Arqueológicos del Cusco» – «Su valor paleolítico», pp. 42-46. *Perú Indígena*, vol. 5, n° 12. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

1953 «Pullhay, fiesta india», pp. 125-134. *Perú Indígena*, vol. 4, n° 4. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

1955 & José María Arguedas. «Los himnos quechuas católicos cuzqueños: colección del Padre Jorge A. Lira y de J.M.B. Farfán», pp. 121-232. *Folklore*, año 3, n° 3. Lima.

1955 «Apéndice N° 3», pp. 100-110. *Revista del Museo Nacional*, tomo 24. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1957 «Apéndice N° 4», pp. 65-77. *Revista del Museo Nacional*, tomo 26. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1958 «Apéndice N° 5», pp. 59-79. *Revista del Museo Nacional*, tomo 27. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1959 «Apéndice N° 6», pp. 39-55. *Revista del Museo Nacional*, tomo 28. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1960 «Apéndice N° 7», pp. 29-47. *Revista del Museo Nacional*, tomo 29. Lima: Ministerio de Educación Pública.

1960 *Himnos sagrados de los Andes*. Recopilados, ordenados y anotados por Jorge A. Lira, tomo 1. Cusco y Buenos Aires: Ricordi Americana S.A.E.C., 35 pp.

1960 *Himnos sagrados de los Andes*. Recopilados, ordenados y anotados por Jorge A. Lira, tomo 2. Cusco y Buenos Aires: Ricordi Americana S.A.E.C., 62 pp.

1962 *La mujer andina y la Biblia*. Cusco: Editorial Garcilaso, 9 pp.

1963 «Apéndice N° 8», pp. 264-292. *Revista del Museo Nacional*, tomo 32. Lima: Ministerio de Educación Pública.

¿1967? *Breve Diccionario Kkechúwa-Español*. Edición popular. Cusco: Librería León, 452 pp.

1969 «El cambio de la suerte», pp. 29-41. *Allpanchis*, n° 1. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

1974a «Palabras preliminares», pp. 25-28. Anónimo Quechua. *Tutupaka Llakta o el mancebo que venció al diablo*. Recopilación y traducción de Jorge A. Lira. Lima: Editorial Milla Batres, 93 pp.

1974b «Introducción», pp. 9-24. *Issicha Puytu. Drama quechua anónimo (edición bilingüe)*. Recopilación, traducción e introducción de Jorge A. Lira. Lima: Editorial Milla Batres, 67 pp.

1980 «Apuntes sobre la farmacopea tradicional andina», pp. 125-154. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, tomo 9, n° 1-2. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1982 *Diccionario kkechuwa*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 345 pp.

1985 *Medicina andina: farmacopea y rituales.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 186 pp.

1990 *Cuentos del alto Urubamba*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 141 pp.

Fuentes consultadas

ARCHIVO ARZOBISPAL DE CUSCO (AAC)

Solicitud de asentamiento de partida de Jorge Arístides Lira Prieto. Signatura: AAC-Serie M- Caja M4, 4, III, F. 8.

Denuncia del P. Jorge Lira, párroco de Lamay, por daño a la imagen de la Virgen Asunta. Enero de 1952. Signatura: AAC-República-Caja X, Paquete 1, Expediente 7.

Signatura: AAC-ER-Caja LXVII, Paquete 1, Expediente 14.

Signatura: AAC-República-Caja XII, Paquete 2, Expediente 29.

Signatura: AAC-República-Caja XLIV, Paquete 1, Expediente 2.

Signatura: AAC-República-Caja LV, Paquete 1, Expediente 13.

Signatura: AAC-República-Caja LXXIV, Paquete 2, Expediente 4.

Signatura: AAC-República-Caja LXXVI, Paquete 1, Expediente 6.

ARCHIVO SAN FRANCISCO DE LIMA (ASF)

Signatura: Sección III, Libro 25, Expediente 142.

Signatura: Sección III, Libro 27, Expediente 82.

ARZOBISPADO DE LIMA

1947 *Anuario Eclesiástico del Perú 1947*. Lima: Editorial Lumen.

1969 *Anuario Eclesiástico del Perú*. Lima: Arzobispado de Lima.

1974 *Anuario Eclesiástico del Perú*. Lima: Arzobispado de Lima.

AVENDAÑO, Ángel

1993 *Historia de la literatura del Qosqo. Del Tiempo Mítico al Siglo XX*. Tomo 2. Cusco: Municipalidad del Cusco.

BOEHM, Brigitte

1997 «Fernando de Montesinos. ¿Historia o mito?», pp. 5-28. *Relaciones*, n° 30.

CASTRO POZO, Hildebrando

1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista.* Lima: Pedro Barrantes Castro.

CUBAS RAMACCIOTTI, Ricardo

2017 «Notas sobre el catolicismo social cusqueño: El canónigo Isaías Vargas y sus *Apuntes críticos sobre asuntos indígenas*», pp. 155-187. *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 2, n° 2. Lima: Instituto Riva-Agüero.

DEDENBACH-SALAZAR, Sabine

1985 *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola en el tiempo incaico.* Bonn: Seminar für Völkerkunde.

DURSTON, Alan

2010 «Apuntes para una historia de los himnos quechuas del Cusco», pp. 147-155. *Chungara*, 42:1.

DUVIOLS, Pierre

1993 «Estudio y comentario etnohistórico», pp. 11-126. En: Joan de Santa Cruz Pa-

chacuti Yamqui Salcamaygua. *Relacion de antiguedades deste Reyno del Piru.* Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo

2003 «Literatura inca (¿indígena?) como representación de la literatura peruana», pp. 109-125. *Letras*, n° 105-106. Lima.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

Siglo XVI *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Manuscrito de la Biblioteca Real (Dinamarca). Disponible en: http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608. Consultado: 13 de setiembre de 2014.

HERNANDO BALMORI, Clemente

1944 «Advertencia», pp. 9-13. En: Jorge A. Lira. *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán: Instituto de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán, 1199 pp.

HUSSON, Jean-Philippe

2002 «Literatura quechua», pp. 387-522. *BIRA*, n° 29. Lima.

ITIER, César

1992 «Lenguas, ideología y poder en el Cuzco: 1885-1930», pp. 25-48. En: Juan Carlos Godenzzi (ed.). *El quechua en debate*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

1999 «Literatura nisqaq qichwasimipi mirayñinmanta», pp. 31-45. *Amerindia*, n° 24.

ITIER, César, Luis NIETO DEGREGORI & Jorge Alejandro VARGAS PRADO (comps.)

2012 *Qosqo qhechwasimipi akllasqa rimaykuna / Antología quechua del Cusco.* Edición bilingüe. Cusco: Centro Guamán Poma de Ayala, Municipalidad Provincial del Cusco.

LIRA, Jorge A.

1944 *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán: Instituto de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán, 1199 pp.

¿1967?*Breve Diccionario Kkechúwa-Español*. Edición popular. Cusco: Librería León, 452 pp.

1969 «El cambio de la suerte», pp. 29-41. *Allpanchis*, n° 1. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

1974 «Introducción», pp. 9-24. En: *Issicha Puytu. Drama quechua anónimo (edición bilingüe). Recopilación, traducción e introducción de Jorge A. Lira*. Lima: Editorial Milla Batres.

1982 *Diccionario kkechuwa*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 345 pp.

LORINI TAPIA, Eduardo

1982 «Presentación», pp. 5. En: Jorge A. Lira. *Diccionario kkechuwa*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 345 pp.

MARZAL, Manuel

1998 *Historia de la Antropología. Volumen I: Antropología indigenista*. Sexta edición. Quito: Abya-Yala – Universidad Politécnica Salesiana.

MEJÍA HUAMÁN, Mario

2008 «Presentación», pp. 11-13. En: Jorge Lira y Mario Mejía Huamán. *Diccionario quechua-castellano castellano-quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

MONTESINOS, Fernando

1882 *Memoria antiguas historiales y políticas del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

Siglo XVII. *Relacion de antigüedades deste reuno del Piru*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de España. Disponible en: http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/view/action/singleViewer.do?dvs=1386759791806~256&locale=es_ES&VIEWER_URL=/view/action/singleViewer.do?&DELIVERY_RULE_ID=10&frameId=1&usePid1=true&usePid2=true. Consultado: 10 de diciembre de 2013.

PAZ, Nivardo

¿1967? «Prólogo», pp. II. En: Jorge A. Lira. *Breve Diccionario Kkechúwa-Español*. Edición popular. Cusco: Librería León.

ROWE, John

2003 «La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa», pp. 127-134. En: John Rowe. *Los Incas del Cuzco*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

SÁNCHEZ CASTAÑEDA, Rodolfo

1992 «El quechua y la educación en la región Inka», pp. 239-243. En: Juan Carlos Godenzzi (ed.). *El quechua en debate*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

SZEMIŃSKI, Jan

2009 *Un ejemplo de larga tradición histórica andina: libro 2° de las memorias antiguas historiales y políticas del Pirú redactado por Fernando de Montesinos*. Madrid: Iberoamericana.

2016 «Montesinos, Fernando de (ca. 1600-1651)», pp. 1471-1477. En: Joanne Pillsbury (ed.). *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VALCÁRCEL, Luis E.

1925 *Del ayllu al imperio*. Lima: Editorial Garcilaso.

1975 *La tempestad en los Andes*. Segunda edición. Lima: Editorial Universo.

1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

2008 «Balance de las Investigaciones en Antropología en Cusco», pp. 67-82. En: Alejandro Diez Hurtado (comp.). *La Antropología ante el Perú de hoy*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VEGA CENTENO, Imelda

1993 *Pedro Pascual Farfán de Los Godos: Obispo de Indios (1870-1945)*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

WALLERSTEIN, Immanuel

2001 «El Eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales», pp. 27-39. *Revista de Sociología*, n° 15. Disponible en: http://www.revistadesociolo-

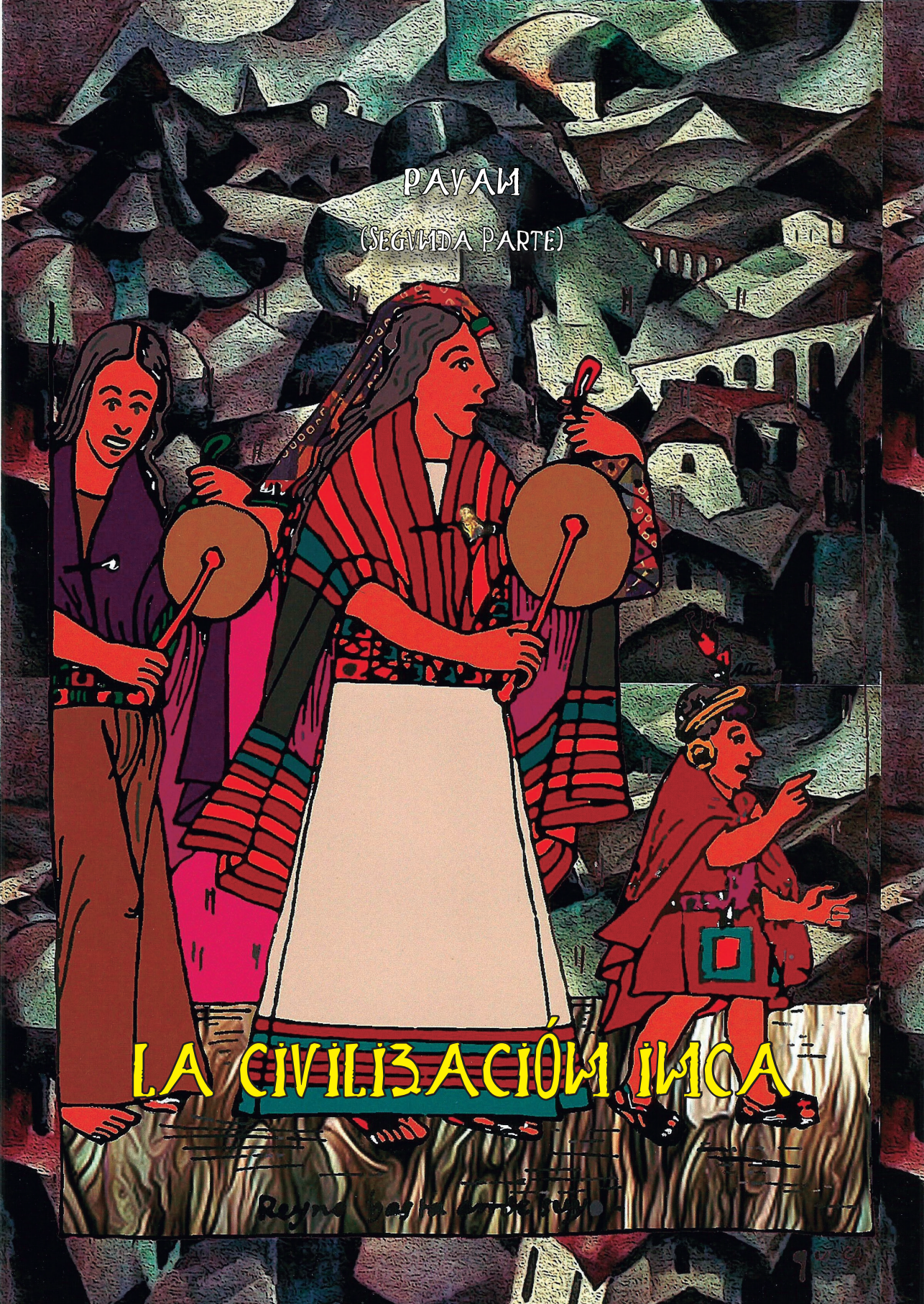
gia.uchile.cl/index.php/RDS/article/viewFile/27767/29437. Acceso: 29 de setiembre de 2014.

Recursos en línea

Folklore del norte. Página web. Disponible en: http://www.folkloredelnorte.com.ar/creadores/institutos.htm. Consultado: 11 de julio de 2014.

«Jorge A. Lira». Disponible en: https://www.ecured.cu/Jorge_A._Lira. Consultado: 11 de julio de 2014.

«Jorge A. Lira», 11 de diciembre de 2011. Disponible en: http://blogdecesarxdxd.blogspot.de/2011/12/jorge-lira.html. Consultado: 12 de julio de 2014.


PAVAN
(SEGUNDA PARTE)
LA CIVILIZACIÓN INCA

Iván Ccallo Mamani
Dirección Desconcentrada de Cultura - Cusco

Desarrollo del estado inka a través de la iconografía de su cerámica

Resumen

El estudio del desarrollo del estado Inka es polémico y poco comprendido desde la arqueología. Existe en la literatura arqueológica un vacío en lo referente al proceso de transición desde el colapso del estado Wari (Horizonte Medio) hasta la consolidación del Estado Inka. A este periodo algunos arqueólogos la denominan Periodo Intermedio Tardío, mientras que en el presente trabajo se explica otra propuesta de interpretación basada en una primera publicación hecha en 2016. Después del colapso del Estado Wari, la sociedad con su cultura que habitó esta parte de los Andes, no desapareció, por el contrario, dio lugar a que en medio de una convulsión política, económica y social, se gestara otra propuesta de estado que en lo posterior dominó gran parte de Sudamérica, el Tawantinsuyo. La base científica de todo lo propuesto es el estudio iconográfico que se hizo de la cerámica Wari, Qotakalli, Lucre, Killke e Inka procedentes de los sitios arqueológicos de Choquepukio y Minaspata. Se pudo vislumbrar que muchos iconos provenientes del Horizonte Medio (Estado Wari) 550-1000 dC, continuaron pintándose en el Horizonte Inka 1000-1532 dC. como parte de una tradición ideológica afianzada, con fuerte contenido simbólico y alto grado de prestigio.

Palabras clave: Cultura material; Cerámica; Iconografía, Horizonte Inka; Diseño y estilo.

1. Estudios arqueológicos sobre el origen del Tawantinsuyo

Durante muchas décadas comprender el origen del estado Inka y su posterior desarrollo se tornó en algo que la arqueología y la historiografía pusieron como debate central en cada una de sus problemáticas y para esto invirtieron grandes cantidades de tiempo y esfuerzo. Las discusiones etnohistóricas, por ahora, en este trabajo no se profundizarán, sin embargo, la parte arqueológica será analizada enfáticamente debido a la naturaleza de la temática del estudio.

La información histórica proporciona dos fundaciones del Cusco, los mitos de Manqo Qhapaq y Mama Oqllo y Tambut'oqo (Hermanos Ayar) (Zuidema, 1995: 155-157, 163-172; Bauer, 1991; Rostworowski, 2006: 37-42, entre otros). Ambas de origen mágico que describen la aparición fantástica de personajes fabulosos. Estos son: Manqo Qhapaq y Mama Oqllo, primeros gobernantes Inka que hicieron su aparición en las islas del Sol y de la Luna en el Lago Titikaka, en Qollasuyo (Bauer y Stanish, 2003). Y de forma paralela el mito de los Hermanos Ayar que salieron de la roca de Tambu T'oqo, en el actual Pakariqtambo, de los cuales el principal protagonista también es Manqo Qhapaq (Bauer, 1992: 43-63); ambos casos son descritos por una gran mayoría de cronistas.

Si bien sabemos que apariciones de este tipo son imposibles, ambos mitos deben contener en su estructura mítica elementos reales que requieren mayor análisis. Ya se postuló en un primer trabajo (Ccallo Mamani, 2016: 54-127), la posibilidad de que Manqo Qhapaq haya sido el primer gobernante descendiente de la élite local cusqueña representada por la cerámica Qotakalli por los años 1000 a 1100 dC, fechas determinadas por el estudio de la iconografía de la cerámica Inka, tema que ampliamos más adelante.

Por otra parte, la arqueología ha proporcionado importantes trabajos que exponen interesantes hipótesis acerca de la formación del estado Inka, basados principalmente en el análisis de la cerámica y la arquitectura. Los estudios de Brian S. Bauer y Alan Covey (2002, 2008: 143-181), son, quizá, uno de los pocos intentos por estudiar de manera sistemática el origen del estado Inka utilizando información arqueológica.

El contenido de las hipótesis de este trabajo es que después de la caída de Wari en el Cusco se gestaron diversos grupos políticos que empezaron a entrar en competencia por la hegemonía del valle. Esta etapa de casi cuatro siglos, fue denominada como "Periodo Killke" (1000-1400 dC.), a la que también se la conoce como Periodo Intermedio Tardío, aceptado por la gran mayoría de arqueólogos cusqueños. Este "Periodo Killke", se caracteriza por la producción del estilo cerámico denominado Killke (sobre el estilo Killke ver: Uhle, 1912; Rowe, 1944; Dwyer, 1971; Rivera Dorado, 1971a y 1971b; Barreda Murillo, 1973; Bauer y Stanish, 1990; Bauer, 1992, 2002, 2008; Ccallo Mamani, 2016: 57-119, entre otros), producido en toda la región del Cusco.

Lo cuestionable de ese enfoque es la relación que hacen entre las diferentes etnias que ocuparon el Cusco (Ayarmaka, Quilliscachis, Antas, Cuyos, Chillke, Masca, Tambo, Pinagua y Moyna) y la cerámica Killke. Esta relación da pie a la pregunta: ¿de qué manera puede explicarse el hecho de que en el territorio del Cusco haya un solo estilo cerámico, que presumiblemente fue manufacturado por una misma cultura, con varios grupos étnicos habitando

el mismo territorio? Se sabe en teoría que la identidad étnica se basa en diferentes aspectos culturales materiales e inmateriales.

Una cosa es que en un mismo territorio se tengan asentados diferentes grupos étnicos, tal como sucede en el Cusco actual donde a lo largo del departamento existen grupos como los de Chumbivilcas, Quispicanchi, Chinchero, Ollantaytambo, Pisaq, Qero, etc., diferenciados entre sí por la música, la vestimenta, las artes, el folklore y otras manifestaciones particulares, todos bajo un mismo control político, administrativo y económico, lo que les convierte en cusqueños y a su vez en peruanos. Entonces, el hecho de que se tenga registrado en los documentos históricos diferentes grupos étnicos no necesariamente significa que no pertenezcan a una misma cultura, bajo un solo control político. Así pues, no es contradictorio ni sorprendente que existiesen diferentes grupos étnicos en el Cusco Inka, bajo un mismo control estatal expansivo.

La gran mayoría de arqueólogos norteamericanos dirigen sus investigaciones a estos temas, no complejos, pero discutibles, viendo a los grupos mencionados como poblaciones aisladas con intercambios comerciales entre sí. Ann Kendall (1976, 1995: 5-61) realizó importantes investigaciones arqueológicas en diferentes sitios del norte cusqueño, como son Huillca Raqay - Cusichaca, Pumamarka - Ollantaytambo, Juchuy Qosqo - Calca, Wark'ana - Calca. Como parte de sus resultados, identifica dos estilos cerámicos bien marcados: el Killke y el Inka, ambos asociados a una arquitectura definida. En sus conclusiones, al estilo Killke lo relaciona con el grupo étnico Ayarmaka; no obstante, en su afán de dividir segmentariamente los diferentes grupos étnicos del Cusco, propone que el "estilo Lucre" pertenecería a Pinagua, con la presencia de otro grupo al que conocemos como Inka.

A partir de estos postulados se genera toda una corriente que sugiere una división segmentaria en el Cusco, con participaciones locales y del cual se desprende una posición cronológica al que se denomina Intermedio Tardío, tan igual como lo propuesto por J. H. Rowe (1944).

Sin embargo, tal propuesta presenta muchas inconsistencias en cuanto a la cerámica. Recientes investigaciones arqueométricas demuestran que el estilo Inka Clásico es un híbrido en cuanto a la tecnología se refiere. Rob Ixer, Sara Lunt y Bill Sillar (2014) y Rob Ixer, Sara Lunt, Bill Sillar y Patrick Thompson (2014) realizan estudios de los temperantes de las cerámicas Lucre, Killke e Inka clásico, por la técnica analítica de Petrografía, donde identifican que el uso de temperantes como la andesita provienen de Rumiqolqa, Waqoto y Oropesa.

Como resultado, se precisa que el uso de estos materiales para la cerámica Inka clásica fue heredada de la cerámica Lucre por diferentes factores, como

el territorio y el acceso directo a la materia prima. Cosa diferente sucede con la cerámica Killke, que tiene más una repercusión iconográfica que tecnológica. Si bien estos estudios requieren de mayores análisis cronológicos cuantitativos (Carbono 14, C^{14}) apoyan la hipótesis que se viene manejando sobre la no existencia de un Intermedio Tardío.

También contradicen lo dicho por Kendall (1976 y 1995) de que simultáneamente estarían existiendo muchos grupos étnicos coetáneos a los Inka, con manifestaciones culturales distintas y con su propia organización político-económica.

2. Análisis iconográfico de los diseños Agrícola AGR, Lucre, Reticulado y transicionales, en los estilos cerámicos Qotakalli, Killke, Lucre e Inka clásico, procedentes de los sitios arqueológicos de Choquepukio y Minaspata en el territorio de Muyna, cuenca de Lucre

Dentro de toda la gama de diseños iconográficos analizados de los estilos cerámicos que se presentan en este trabajo, se explicarán tres de ellos considerados importantes por presentar un proceso de estilización en el tiempo, y estar presente en diferentes estilos que finalmente terminaron juntándose en uno solo que se convertiría, posteriormente, en el representativo de una de las culturas más importantes del mundo, el Inka.

En un trabajo previo (Ccallo Mamani, 2016: 57-74, 95-114), hemos postulado interpretaciones de dos diseños: Agrícola AGR y Lucre, denotándolos como representación de campos de cultivo de maíz (Lucre) y tubérculos (AGR), principalmente *Solanum tuberosum,* mientras que para el diseño reticulado aún no se tiene una propuesta definida. Sin embargo, se viene trabajando un artículo donde se expondrán los resultados preliminares de su estudio. En atención a la naturaleza del tema que venimos explicando, ahora veremos en qué consiste la estructura de los tres diseños mencionados con anterioridad.

Diseño Agrícola AGR

a.- Diseño AGR en el estilo Killke.

El diseño hallado en el estilo Killke se caracteriza por su baja estilización; dentro de ella vemos que la posición, el orden, la falta de presencia de elementos vistos en el estilo Inka clásico son condicionantes de su origen.

Del material de Choquepukio y Minaspata se pudo determinar tres tipos principales, **A**, **B** y **C**. El **Tipo A** presenta la estructura central entrelazada por dos bandas gruesas, dispuestas en forma desordenada, inclinada hacia un constado; el número de segmentos delgados y pequeños es mínimo a diferencia del estilo Inka clásico, hallándose por lo general dos grupos de dos segmentos con sus respectivos muyus; además, es posible que se hallen más segmentos (Fig. 1).

El **Tipo B** se muestra diferente al **Tipo A**, tanto en la posición del diseño como en las características de los grupos de segmentos. Se encuentra inclinado en una posición horizontal, y presenta las dos bandas centrales zigzagueantes característicos del estilo Killke. A diferencia de los otros tipos, de los muyus emerge un solo segmento que termina intercalada en un solo punto en los segmentos entrelazados (Fig. 1).

El **Tipo C,** a diferencia de los dos descritos previamente, incluye los componentes de diseño AGR. Con una estilización pésima, su simetría es irregular, los muyus son de diferentes tamaños dispuestos en forma desordenada, las longitudes de los grupos de segmentos que las componen no son iguales, tanto en la parte derecha como la izquierda, al igual que las bandas verticales que enmarcan el diseño (Fig. 1).

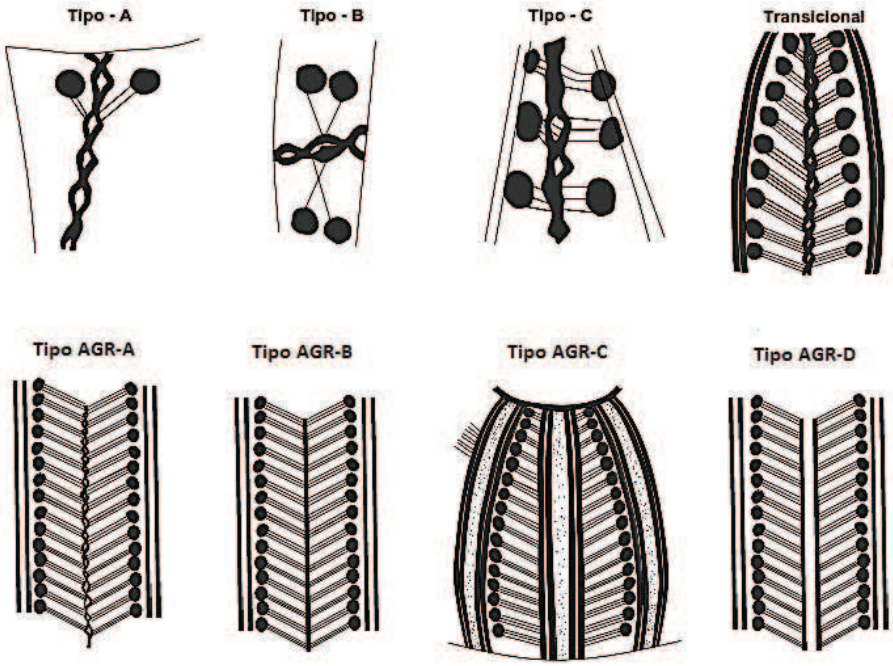


Figura 1. Representación gráfica del proceso de desarrollo del diseño AGR.

b.- Diseño AGR transicional entre los estilos Killke e Inka.

Su denominación se debe a que sus características principales no encajan en los tipos presentes en el estilo Killke ni en el Inka. El diseño en esta etapa contiene casi todos los componentes vistos en el estilo Inka, a diferencia de la disposición de la banda central, que en especial corresponde a dos o tres bandas delgadas intercaladas entre sí, sin un orden definido en sus mayores entrelazados; asimismo, la estructura del diseño se presenta cuasi simétrica en relación al ordenamiento de sus componentes. En cuanto a los grupos de segmentos, el número varía en tres y cuatro respectivamente. Otro indicador importante es su baja estilización, que viene a ser el uso de tintes, el pintado y principalmente la finura del dibujo. En esta fase, el diseño ya aparece junto a otros primordiales en proceso de estilización, los que más tarde se mostrará como sello estatal Inka (Fig. 1).

c.- Diseño AGR en el estilo Inka clásico.

En el estudio se pudo identificar cuatro tipos del diseño AGR, diferenciados por su banda central vertical; es decir, que en sus partes complementarias pueden tener ciertas variaciones, mientras que las bandas que los enmarcan son con frecuencia iguales. La banda central presenta cuatro tipos definidos:

El primero es el ***Tipo AGR-A*** y corresponde a dos bandas delgadas que recorren de forma intercalada (al igual que en el estilo Killke y la fase transicional), son más estilizadas y en la mayoría de casos no compiten con los grupos de segmentos delgados (horizontales) que emergen de éste; además, es raro encontrar tres bandas centrales intercaladas a diferencia del diseño transicional.

El segundo ***Tipo AGR-B*** se caracteriza por corresponder a una sola banda de mediano grosor; de ella emergen en forma intercalada los grupos de segmentos inclinados horizontalmente unidos por el muyu.

El tercer ***Tipo AGR-C*** está constituido por una banda gruesa enmarcada por dos bandas delgadas paralelas, y otras dos dispuestas en forma paralela a la anterior. Los grupos de segmentos inclinados (horizontal), característicos del diseño AGR, salen de las dos últimas bandas delgadas mencionadas y no de la banda gruesa; los grupos de segmentos están unidos por el muyu.

El cuarto ***Tipo AGR-D*** posee dos bandas delgadas dispuestos en forma paralela, de ambas salen los grupos de segmentos inclinados (horizontal) y están unidos por el muyu.

En cuanto a los segmentos inclinados (horizontal), contienen en su mayoría grupos de tres unidades aunque esporádicamente es posible encontrar de dos o cuatro, halladas con mayor frecuencia en el estilo Killke. Al extremo de

los grupos de segmentos se puede observar el diseño geométrico circular rellenado que tiene la forma de un punto grande al que viene denominándosele muyu, el que no cambia en su estructura desde su inicio en el estilo Killke y Lucre, hasta el Inka clásico (Fig. 1).

Los tipos expuestos se hallan por lo general en vasijas, comúnmente conocidos como aríbalos, y en otras grandes y pequeñas de boca ancha, al igual que en algunas ollas. Los colores del fondo donde están pintados varían en tres: rojo, crema y anaranjado, o en arcilla natural. Por otra parte, los grupos de bandas y los puntos grandes son frecuentemente de color negro.

Figura 2. Cerámica Inka con el diseño AGR transicional.

Diseño Lucre

Para hacer posible la categorización del diseño se la tuvo que dividir en fases, debido a lo dificultoso de su definición en sus inicios diferente al posterior, donde sí muestra buena estilización.

La Primera Fase.- Comprende el inicio del diseño en su estructura representativa, es decir las primeras manifestaciones que se dieron como parte del inicio del diseño, pintada en el estilo Lucre. Se caracteriza por presentar variadas formas, es así que podemos hallarlas en "paquetes" constituidos por pequeños y delgados segmentos enmarcados por bandas gruesas que a su vez dan origen a otras similares, con la forma de un cuadriculado mal diseñado. Al interior de los paquetes los segmentos delgados están dispuestos de forma paralela, con variaciones en el número dependiendo del tamaño y tipo del soporte físico (objeto); en cuanto al color, los segmentos son regularmente negros pintados sobre fondo crema, mientras que las bandas enmarcadoras son de colores rojo oscuro y negro.

La Segunda Fase.- Comprende al diseño propiamente dicho; toma la forma que perdurará hasta su fase final en el estilo Inka clásico. Se caracteriza porque las bandas enmarcadoras de los paquetes se tornan más elaborados y delgados similares al grosor de los segmentos, donde el número de estos incrementa sustancialmente. A esta fase, por tener un proceso de estilización

más definida, se la pudo dividir en tipos. Además, se puede considerar dentro de sus primeros tipos los momentos transicionales entre el estilo Lucre e Inka clásico, tal como se verá cuando tratemos este tema. Los últimos tipos sí son más notorios en relación a la filiación estilística, correspondiendo ineludiblemente al estilo Inka clásico (el último tipo).

Con las consideraciones planteadas se dividió las fases en base a los estilos cerámicos que se corresponden. La *Primera Fase* está representada por el estilo Lucre, y la *Segunda Fase* está dividida en seis tipos denominados LU-I, LU-II, LU-III, LU-IV, LU-V, LU-VI (Fig. 6). Los tres primeros son considerados como transicionales porque no se enmarcan de forma directa en el estilo Lucre ni en el Inka, a diferencia de los siguientes tres que tienen mejor estilización y presencia en el estilo Inka clásico.

a.- Diseño Lucre en el estilo Lucre.

Corresponde a la primera fase del diseño. Su explicación directa se puede apreciar en las figuras 3 y 4, con sus respectivas variaciones en los paquetes contenedores de segmentos situados de forma paralela, dispuestos por lo general en forma horizontal; asimismo, sus bandas gruesas contenedoras son distinguibles. Las características de los paquetes presentan variaciones, de los que se llegó a definir dos grupos. En el *primer grupo* (Fig. 3) los paquetes son pequeños, encierran uno o dos segmentos, enmarcados por una banda delgada, encerradas por otras más gruesas. En el *segundo grupo* (Fig. 4) los paquetes son más grandes y contienen varios segmentos dispuestos de forma paralela. Las bandas gruesas enmarcadoras están pintadas a excepción de otros casos donde se aprecia otras delgadas que separan los grupos de segmentos, lo que no quiere decir que enmarquen al paquete entero.

Las comparaciones efectuadas con el diseño Lucre dan la posibilidad de plantear que el primer grupo de la primera fase es el antecedente del segundo grupo, elaborado como ícono representativo de la tradición del emergente estilo cerámico Lucre. El segundo grupo, pintado al parecer en lo posterior, tiene características marcadas en relación al primer grupo, es así que los paquetes contenedores de segmentos se muestran ampulosos y albergan muchos segmentos situados de manera paralela, siguiendo un orden contiguo. Los colores utilizados en el pintado de los segmentos son por lo general el negro sobre fondo crema, y para las bandas enmarcadoras varían entre el negro y rojo oscuro.

b.- Diseño Lucre transicional entre los estilos Lucre e Inka.

Representado por los tipos LU-I, LU-II y LU-III (Fig. 6). Las características

Figura 3. Fragmentos de cerámica Lucre con presencia del diseño Lucre, Primera Fase, Primer Grupo.

Figura 4. Fragmentos de cerámica Lucre con presencia del diseño Lucre, Primera Fase, Segundo Grupo.

que ostentan se distinguen nítidamente a los presentes en el estilo Lucre y en el Inka clásico. Los fragmentos de cerámica vistos en la figura 5 explican cómo el diseño toma la forma, que será más tarde uno de los diseños clásicos de la cerámica Inka. Su composición se muestra rudimentaria, acompañado de un espacio libre donde fue pintado el diseño AGR, descrito con anterioridad. Los segmentos al igual que los paquetes se manifiestan definidos, delineados por bandas enmarcadoras que recorren por todo el trayecto que siguen los segmentos, formando grupos dispuestos perpendicularmente.

Asimismo, los tipos LU-I, LU-II y LU-III (Fig. 6) tienen peculiaridades que se tornan más trabajadas y definidas que en el estilo Lucre, siendo su principal característica la variación numérica de los segmentos, percibido en los grupos de segmentos horizontales como verticales. No obstante, dicha calidad del trabajo no iguala al diseño pintado en las vasijas Inka, por lo que no es recomendable considerarlos como parte de los estilos Lucre e Inka.

c.- Diseño Lucre en el estilo Inka clásico.

En el estilo Inka clásico el diseño Lucre llega a su máxima expresión, consolidándose como un ícono estatal representativo del poder Inka. Está constituido por lo general por los Tipos LU-IV, LU-V, LU-VI, vistos en la figura 6. El diseño se muestra estilísticamente mejor trabajado con sus segmentos pintados de forma regular; los paquetes contenedores forman rectángulos y/o cuadros definidos; además, hacen que los grupos de segmentos ubicados al interior de ellos estén dispuestos de forma perpendicular uno respecto al otro.

A diferencia de los tipos LU-IV y LU-V, el tipo LU-VI se distingue de los anteriores por presentar aspas formadas por cuatro segmentos, dos a cada lado. Las aspas están intercaladas con los grupos de segmentos horizontales. Los tipos indicados se hallan generalmente en cuerpos de urpus, platos y vasijas de boca ancha, asimismo, en pequeñas vasijas de cuello angosto y ancho, como los recuperados junto a la momia de Llullayllaku en los Andes de Argentina (Ceruti, 2005: 263-265, Fig. 5) y varias mak'as expuestas en el Museo Inka del Cusco.

En cuanto a los colores utilizados, las líneas son en lo habitual negros pintadas sobre fondo crema o engobe natural. En esta fase el diseño Lucre con frecuencia se halla acompañado por el diseño AGR.

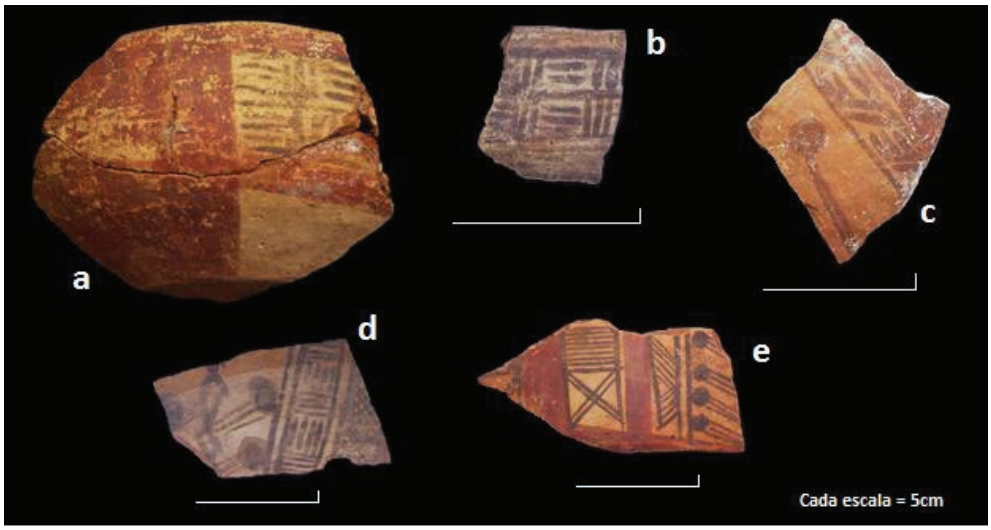


Figura 5. Representación de los diseños, Fases transicional e Inka; a, b, c y d, diseños transicional entre los estilos Lucre e Inka. Y e, diseño Lucre en la cerámica Inka clásico.

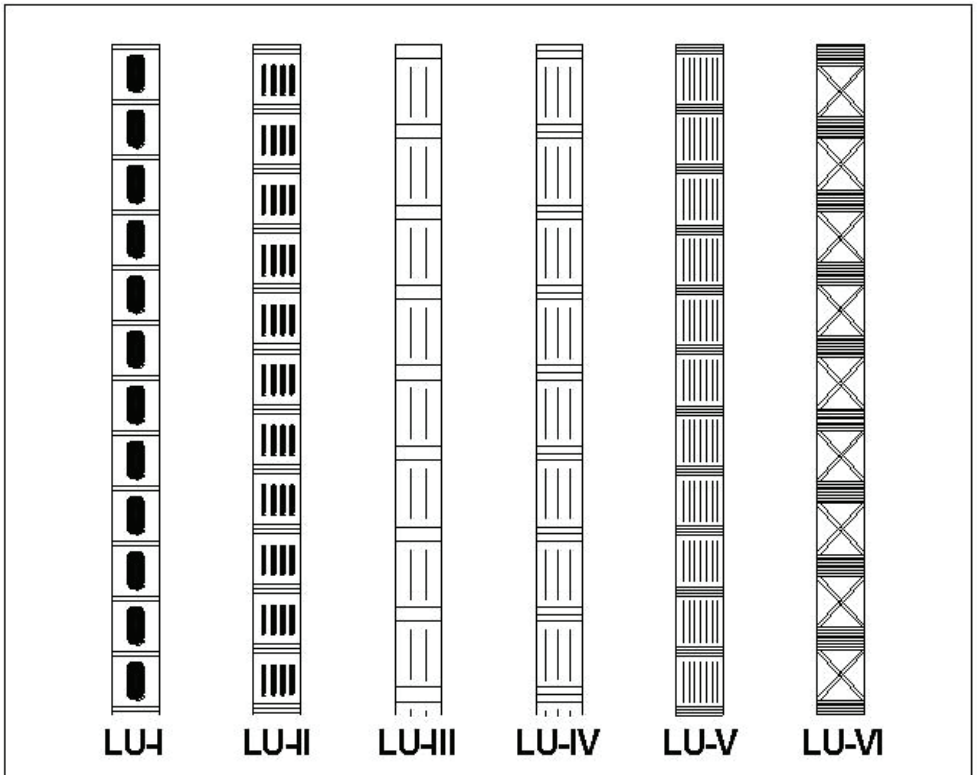


Figura 6. Esquematización del diseño de la Segunda Fase. Tipos LU-I, LU-II y LU-III, transicional y LU-IV, LU-V y LU-VI presentes en la cerámica Inka clásico.

Diseño Reticulado

Corresponde al diseño comúnmente denominado *Enmallado* o *Reticulado*. Constituye en toda su estructura líneas que se cruzan en forma perpendicular para dar origen a pequeños rombos regulares e irregulares. El origen del diseño no fue estudiado de forma particular, pese a que en los estudios de la cerámica prehispánica del Cusco de Bauer (2001: 41, Fig. 2-1, 2-2, 2-3) se tiene una descripción propia; asunto que en este trabajo no se profundizará. Otro aspecto a considerar es su presencia en los estilos Qotakalli, Killke, Colcha y Muyu Roqo, y de manera interesante en el estilo altiplánico Sillustani.

a.- Diseño Reticulado en el estilo Qotakalli.

Consta en general de rombos reticulados contiguos dispuestos vertical y horizontalmente; en algunos casos los rombos están enmarcados por segmentos del mismo grosor, y en otros, por segmentos más gruesos. También se tienen triángulos invertidos que cuelgan de los bordes de las vasijas ubicadas en forma secuencial; asimismo, el diseño fue pintado en algunas asas de vasijas. Los colores utilizados son con frecuencia el negro y el anaranjado.

b.- Diseño Reticulado en la cerámica Wari.

Las muestras obtenidas para el estudio de la cerámica Wari, son de la misma procedencia que las de Qotakalli. Al igual que la anterior, los diseños que se pudieron registrar son figuras de triángulos reticulados invertidos dispuestos en forma contigua, pintados por lo general en platos. Los colores utilizados son en especial el negro sobre fondo crema, lo que no quiere decir que en futuras investigaciones se identifiquen otros colores y otras figuras reticuladas.

c.- Diseño Reticulado en el estilo Killke.

La presencia del diseño Reticulado en el estilo Qotakalli y en el Wari, representa sin duda una secuencia definida de su uso, al margen de las complicaciones que presenta en el desarrollo estatal y cultural de la gente que las pintó en ambos estilos, quienes se convirtieron en los antecedentes del diseño en el estilo Killke. Fue plasmado en diferentes objetos como platos y cuellos de vasijas. Se tienen muchas referencias sobre la presencia del ícono en las descripciones realizadas por Bauer (2001), por lo que pondremos mayor atención a los triángulos reticulados invertidos vistos en especial en platos, donde se considera a los rombos reticulados contiguos con la finalidad de sustentar nuestros planteamientos teóricos.

Durante el análisis de la cerámica de Choquepukio pudimos identificar cinco tipos de triángulos reticulados invertidos y uno de rombos reticulados contiguos, a los que denominamos EM – A, EM – B, EM – C, EM – D, EM – E y EM – F (Fig. 8), denotados por su recurrencia en platos y algunos vasos Killke, descritos en el siguiente orden:

Tipo EM – A.- Se caracteriza por la presencia de triángulos reticulados invertidos dispuestos en forma secuencial, pintados en el borde de platos; no presenta banda delineante con excepción del que se ubica en el borde o labio del objeto. Los segmentos que forman el reticulado presentan un solo grosor y color.

Tipo EM – B.- Tiene las mismas características que el tipo anterior con la diferencia de que presenta el segmento que delínea a los triángulos, los que son más gruesos que los del reticulado; asimismo, no tienen la banda gruesa del borde del plato.

Tipo EM – C.- Diferente a los Tipo EM – A y EM – B, los pequeños rombos formados por el reticulado son más grandes, recorren el espacio en grupos de tres o cuatro respectivamente; este tipo también presenta los segmentos gruesos delineadores de los triángulos invertidos, pero no la ubicada en el borde o labio del plato.

Tipo EM – D.- La singularidad de este tipo radica en la posición de los segmentos que forman el reticulado. En los tres tipos antes mencionados, el achurado se da en todo el triángulo invertido, lo que no sucede en este caso ya que solo se da en el ángulo libre producto de la intersección de los segmentos que recorren paralelos a dos lados del triángulo, lo que deja un pequeño triángulo concéntrico al interior del principal; al interior de éste, se tiene un pequeño motivo que no tiene forma definida, aunque da la apariencia de pintura chorreada. Presenta en sus tres lados al segmento grueso delineador.

Tipo EM – E.- Posee las mismas características que del Tipo EM – D, a excepción del motivo con apariencia de pintura chorreada ubicada al interior del triángulo concéntrico.

Tipo EM – F.- Este tipo corresponde a rombos reticulados contiguos dispuestos por lo general en forma vertical. Están delineados por segmentos gruesos distinguidos de los segmentos delgados que forman el reticulado; sus extremos están enmarcados por dos bandas gruesas principales que recorren paralelos a los rombos, los que forman un espacio libre hasta la próxima secuencia de rombos reticulados. Este tipo es posible encontrar en algunos cuellos o cuerpos de vasijas y en platos.

La presencia del diseño reticulado en el estilo Killke se hace más frecuente

y mejor trabajado que en Qotakalli y Wari, convirtiéndose en un símbolo que identifica el modo de pensar de las personas que estuvieron realizando estas grafías. Su expansión fue amplia, es así que en caminatas realizadas por diferentes sitios arqueológicos del Departamento del Cusco se pudo tomar fotografías de fragmentos de cerámica con presencia del diseño, como es el caso del sitio de Hanq'omarka (Raquel Ccolqque Ccapatinta 2012, comunicación personal), ubicado en el Distrito de Pampamarka, Provincia de Canas, donde se pudo identificar fragmentos de cerámica de estilo Killke en contextos funerarios disturbados, siendo el principal indicador para su reconocimiento el diseño *Reticulado*; asimismo, en el sitio de Ankasmarka ubicado en la Provincia de Calca (cortesía de la arqueóloga Sabina Villafuerte, 2010, 2011 y 2012), se pudo hallar en las excavaciones arqueológicas realizadas cerámica de estilo Killke con representaciones del diseño reticulado.

Los problemas que genera el uso del diseño son referentes a la *tradición* que tuvieron las culturas que la produjeron como resultado de diferentes acepciones culturales y percepciones del medio. El diseño al estar cargado de significado, sea a nivel ideal o material, nos conduce a preguntarnos: ¿Qué valor tuvo para las personas que plasmaron el diseño reticulado en los estilos Qotakalli, Wari y Killke? Antes de dar respuesta a esta interrogante es necesario ver la evolución del ícono después de Killke.

d.- Diseño Reticulado transicional entre los estilos Killke e Inka.

La propuesta que se presenta en este acápite tiene su base en el desarrollo de la técnica del pintado y de la estilización del diseño. En el primer caso, se muestra más trabajada que en el estilo Killke pero menos que en el Inka clásico. En el segundo, la estilización posee el mismo rango que del pintado ya que no son los mismos a los estilos cerámicos mencionados, por lo que requieren de un tratamiento especial. Este detalle no solo fue identificado en el material alfarero de Choquepukio, sino también en otros sitios arqueológicos como Ankasmarka (Calca - Cusco) donde se pudo registrar este proceso.

El diseño transicional reticulado posee grandes variaciones caracterizados por la aparición de nuevas formas, además de los objetos donde fueron pintados. En el estilo Killke, ya dijimos que el diseño es pintado por lo general en platos en forma de triángulos invertidos (Fig. 7), mientras que en el estilo Inka están presentes en forma de bandas gruesas y rombos estilísticamente mejor trabajados. En el caso de los rombos reticulados, su desarrollo empieza desde el estilo Qotakalli y finaliza en el Inka. La formación estilística del mismo recorre todo un proceso y en ese transcurso la estilización del diseño en el estilo Killke es menos trabajada, y a medida que fue desarrollándose entra en la ya indicada fase transicional donde el ícono se empieza a mezclar

con diseños propios del estilo Inka clásico además de estilizarse de mejor manera (Ccallo Mamani, 2016: 81).

Los elementos del diseño Reticulado transicional, tienen su origen en los Tipos EM-A, EM-B y EM-F del estilo Killke, donde los segmentos que forman el reticulado se presentan homogéneos dando como resultado pequeños rombos. El soporte donde se hallaron fue en especial en vasos.

e.- Diseño Reticulado en el estilo Inka clásico.

El diseño *Reticulado* llega a su máxima expresión y estilización en el estilo Inka clásico, también conocido como Inka polícromo. Este proceso no es simétrico, lo que quiere decir que muchos elementos y formas presentes en el estilo Killke y anteriores no llegaron a conservarse, tal es el caso de los triángulos reticulados invertidos. Se convirtieron en bandas posicionados de forma vertical y horizontal, a diferencia de los rombos reticulados que sí mantienen sus características hasta su fase final.

Las características del reticulado en el estilo Inka clásico no son iguales en todas sus expresiones. Por el contrario, presentan diferencias que obedecen al origen de los mismos. Los segmentos que forman el reticulado recorren en grupos de dos dando origen a pequeños rombos distinguibles a otros más

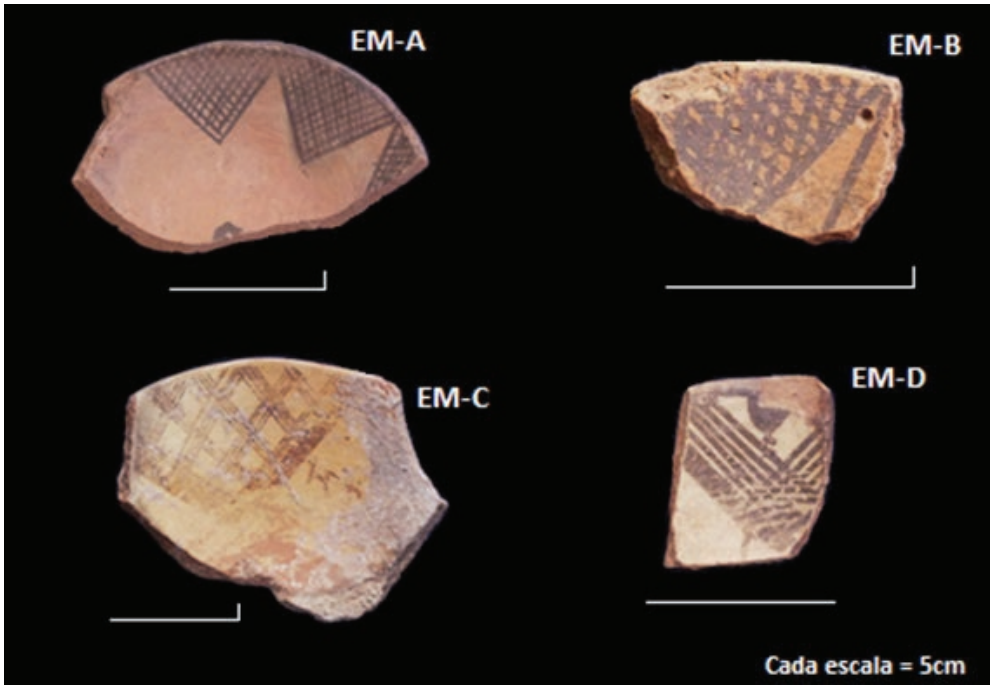


Figura 7. Diseño Reticulado en la cerámica Killke.

pequeños creados por el cruce de los segmentos. El origen de este tipo de reticulado puede ser visto en el Tipo EM-C del estilo Killke con las mismas características. La diferencia radica en la forma general que poseen, ya que en el estilo Killke son triángulos invertidos, mientras que en el estilo Inka lucen en forma de bandas anchas; asimismo, el número de segmentos que forman los achurados varían en número en relación al Tipo EM-C. En éste último, es posible hallar hasta cuatro segmentos manteniendo la misma estructura. En

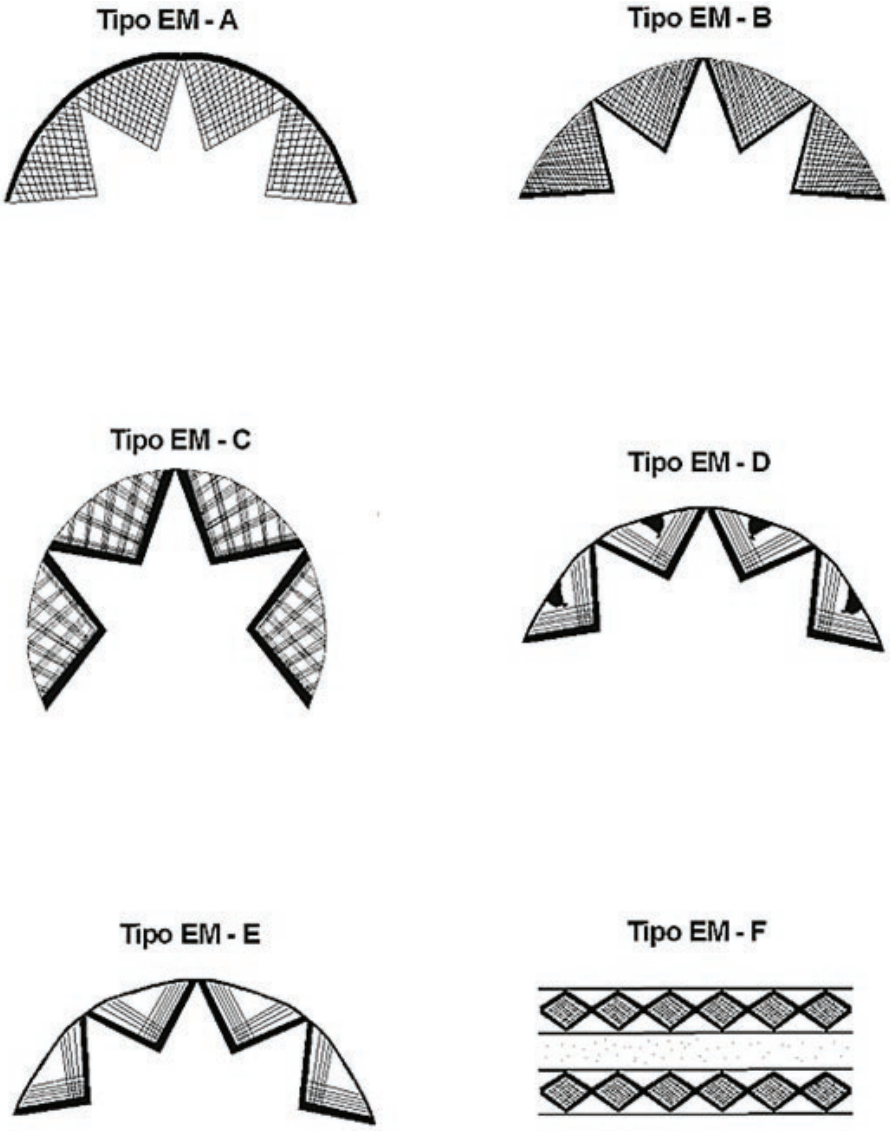


Figura 8. Diseño Reticulado por tipos.

cuanto al reticulado del Tipo EM-A y EM-B, aún mantienen su estructura, en principal en los diseños pintados en urpus. Similar es la característica del Tipo EM-A y EM-B, con la diferencia de que está pintado en forma de bandas, al contrario del estilo Killke que está en triángulos invertidos, pero manteniendo la misma idea en relación a la disposición de los segmentos en ambos estilos.

La representación de los rombos reticulados en el estilo Inka clásico aún mantiene sus características generales y primigenias, tal como se puede ver en el Tipo EM-F del estilo Killke, y en el estilo Qotakalli con diferencias en el color y las vasijas donde fueron pintados.

3. El origen del estado Inka inmediatamente después de la ocupación Wari del Cusco

Como se puede ver, la iconografía de los estilos Killke, Lucre e Inka, presentes en Choquepukio y Minaspata, tienen un desarrollo marcado desde sus inicios hasta su fase tardía. No hubo un sesgo en su evolución desde su creación. Por su parte, los diseños *Reticulado* y Lucre no solo están presentes en los estilos Lucre y Killke, sino en otros anteriores. Sabemos por otros reportes y un estudio previo (Ccallo Mamani, 2016: 75-95, 95-114) que está presente en estilos locales como Qotakalli y en otros foráneos pertenecientes a la cerámica Wari.

Este desarrollo continuo de la iconografía sugiere un desarrollo continuo de una organización política, económica y administrativa, enmarcada bajo el estatus de Estado. Quiere decir que el Estado empezó a producir los estilos Killke y Lucre, y que éste no cambió su estructura política hasta la invasión española, lo que no quiere decir que haya habido cambios en algunos elementos, como la administración y quizá en alguna medida el modelo económico. De no ser así, se tendrían evidencias arqueológicas que demuestren un cambio político sustancial, como lo que sucedió en otras regiones. Por ejemplo, al colapsar Moche inmediatamente se dio inicio a otro Estado que hoy conocemos como Chimú. De igual modo, al colapsar el Estado Wari, en las actuales regiones de Ayacucho, y sobre todo en Apurímac se gestó una nueva organización social conocida como Chankas. No obstante, para el caso del Cusco, inmediatamente después del colapso de Wari se gestó un nuevo Estado: el Inka, que no tuvo ningún cambio hasta 1532 dC.

Lo dicho nos conduce a revisar nuevamente la periodificación que se maneja para el valle del Cusco. Este es el periodo inmediatamente después del Horizonte Medio, al que los arqueólogos han llamado como Intermedio Tar-

dío. La gran mayoría de, por no decir todos, arqueólogos norteamericanos y algunos cusqueños defienden esta posición planteada en el siglo pasado, siendo los principales Rowe (1944), Kendall (1976) y recientemente Bauer (2008). Sin embargo, esta posición debe ser reformulada en vista de que los nuevos datos arqueológicos sugieren la necesidad de nuevas interpretaciones.

La discusión se centra en el hecho de que el proceso de desarrollo cultural de otras regiones no fue la misma que del Cusco; es decir, que mientras el Estado Inka se estuvo desarrollando alrededor de 1000 a 1300 dC, en otros territorios existían otros Estados regionales, como son en el altiplano la cultura Qolla, en la sierra sur central los Chankas, en la sierra central los Wankas, etc., presentes hasta su absorción al Tawantinsuyo. Entonces en estos lugares sí hubo un sesgo en sus procesos evolutivos por lo que es razonable pensar en un Intermedio Tardío, antes del Horizonte Tardío, en la época Inka. Sin embargo, en el Cusco no se tiene tal sesgo ya que todo el proceso evolutivo Inka tiene una sola línea de desarrollo ascendente. De ser así no se podría hablar de un Intermedio Tardío sino de todo un Horizonte Final con diferentes fases.

El análisis de la iconografía que se expuso más atrás, tiene una evolución ascendente desde el inicio de la producción de los estilos Killke y Lucre (diseños ARG y Lucre) hasta el Inka clásico (consolidación y estilización de los diseños). Durante el proceso se pudo advertir dos episodios marcados: la primera es que el diseño AGR en un inicio estuvo pintándose en la cerámica Killke y Lucre, mientras que el diseño Lucre solo se pintó en la cerámica Lucre[1], de igual modo el reticulado solo se pintaba en Killke. La segunda es que todos los diseños se agruparon en un solo estilo, lo que dio lugar a que apareciera un "híbrido" al que posteriormente se le conoce como Inka Clásico. En ese transcurso ninguno de los diseños perdió su forma y estructura, por el contrario se estilizó y tuvo mejor representación.

En teoría, cada diseño está cargado de alto contenido simbólico, y sobre todo, en los Andes esto se traduce en forma de prestigio e identidad. Entonces, el contenido simbólico de los diseños no tuvo un punto de quiebre, sino fue afianzándose más y más a medida que pasó el tiempo. Asimismo, la reunión de los diseños en un mismo soporte físico (cerámica) representa la unificación del prestigio y la identidad (contexto ideológico). No debe confundirse con lo político y económico, en el entendido de que el manejo de los diseños está directamente relacionado a los mismos en una sola línea de desarrollo. El desarrollo de los diseños cerámicos está en directa relación vinculado con el desarrollo del estado Inka. Como en todo surgimiento de

1 Este diseño tiene su origen mucho antes de la cerámica Wari. Para mayor información ver Ccallo Mamani (2016: 95-114).

un nuevo estado, sus inicios siempre son poco consolidados y a medida que pasa el tiempo se va perfeccionando. Entonces el estado Inka tuvo esta misma línea de desarrollo tan igual como los diseños que hemos estudiado.

Conclusiones preliminares

Si bien este primer análisis tiene carácter introductorio, debemos dirigir nuestros esfuerzos en el estudio del origen del estado Inka, ya no como un simple hecho mitológico con personajes mágicos, sino como un hecho social y cultural apoyado en datos científicos.

En ese proceso se puede decir que el estado Inka tiene sus orígenes inmediatamente después del colapso Wari, *ca*. 1000 dC, y concluye abruptamente con la invasión española en 1532 dC. Durante estos más de 500 años de poder se produjeron diferentes sucesos y algunos cambios, como la unificación de los diseños Lucre, AGR y reticulado en un mismo soporte (cerámica). En consecuencia, se propone el siguiente cuadro de desarrollo cultural para el valle del Cusco (Ccallo Mamani, 2016: 127):

PROCESO EVOLUTIVO	**HORIZONTE INKA**	
	Estilos Cerámicos	**Cronología Deducida (dC)**
Fase 1	Killke - Lucre	1000-1300
Fase 2	Transicional	1300-1400
Fase 3	Inka Clásico	1400-1532

Fase 1: Inicio del estado Inka identificado por los estilos Killke y Lucre. Llega a su expansión regional con dos grupos que habitaban juntos, pero que tenían ciertas diferencias políticas provenientes del Horizonte Medio.

Fase 2: Finaliza la producción del estilo Killke y Lucre. Muchos diseños se agrupan para formar el naciente estilo Inka clásico, entendiendo que todo estilo bien trabajado empieza en una etapa embrionaria para llegar a otro superado; asimismo, se unifican divergencias culturales que dio como resultado una sola idea política, económica e ideológica.

Fase 3: Concluida la transición, el Estado Inka se consolida y llega a su máxima expansión y expresión, concluyendo su desarrollo con la llegada española.

Bibliografía

BARREDA MURILLO, Luis

1973 *Las culturas Inka y pre-Inka de Cusco*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú.

BAUER, Brian S.

1992 *Avances en arqueología andina*, Editorial Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco - Perú.

2001 *Las antiguas tradiciones alfareras de la región del Cuzco*, Editorial Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco - Perú.

2008 *Cuzco antiguo tierra natal de los incas*, Editorial Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco - Perú.

BAUER, Brian y Alan COVEY

2002 *Processes of State Formation in the Inca Heartland (Cuzco, Perú)*, American Anthropologist, Vol. 104, N° 3.

2002 *El desarrollo del Estado Inca (1000-1400 d.c.)*, en: Cuzco antiguo Tierra natal de los incas, Brian S. Bauer, Centro Bartolomé de Las Casas CBC, Cusco - Perú.

BAUER, Brian y Charles STANISH

1990 *Killke and Likke-Related Pottery from Cuzco, Perú, in the Field Museum of Natural History)*, Anthropology, New Series, N° 5.

2003 *Las Islas del Sol y de la Luna, ritual y peregrinación en el lago Titicaca*, Editorial Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco - Perú.

CCALLO MAMANI, Iván

2016 *Alcances a la Arqueología Inka del Cusco, Análisis iconográfico de la cerámica, del Ayllu y la Llaqta y Apuntes Epistemológicos*, IICAC, Cusco - Perú.

CONSTANZA CERUTI, María

2005 *Elegidos de los dioses: identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Llullaillaco*, en Boletín de Arqueología PUCP, N° 7, 2003, Departamento de Humanidades, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima - Perú.

DWYER, Edward B.

1971 *The Early Inca Occupation of the valley of Cuzco, Perúu*, Tesis de Ph.D, Berkeley, Universidad de California, Departamento de Antropología.

IXER, Rob, LUNT, Sara, SILLAR, Bill y THOMPSON, Patrick

2014 *Microscopic Rocks and Expansive Empires: Investigating Inca Cerámics from Cuzco, Perú*, Archaeology International, N° 17, pp. 122-136.

IXER, Rob, Sara LUNT and Bill SILLAR

2014 *The use of andersite temper in Inca and pre-Inca pottery from the region of Cuzco, Peru*, UCL. Qatar Series in Archaeology and Cultural Heritage.

GLOWACKI, Mary y Gordon McEWAN

2002 *Pikillacta, Huaro y la gran región del Cuzco: nuevas interpretaciones de la ocupación wari de la sierra sur*, en Boletín de Arqueología PUCP, N° 5, 2001, Departamen-

to de Humanidades, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima – Perú.

2005 *Pottery from Pikillacta*, in: Gordon McEwan ed. *Pikillacta the Wari Empire in Cuzco*, University of Iowa Press, USA.

JULIEN, Catherine J.

2004 *Hatunqolla, Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*, Colegio de Historiadores de Bolivia, CIMA Editores, La Paz - Bolivia.

KENDALL, Ann

1976 *Preliminary report on ceramic data and the Pre – Inca architectural remains of the (Lower) Urubamba Valley, Cuzco*, Baessler – Archiv Beiträge zur völkerkunde Band XXIV.

1995 *Trabajos Recientes sobre la Expansión o desarrollo del Inca Temprano al Norte del Cusco*, en Saqsaywaman, Revista Arqueológica N° 4, Instituto Nacional de Cultura Departamental Cusco.

RIVERA DORADO, Miguel

1971a *Diseños decorativos en la cerámica Killke*, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas de Lima, 1970, Actas y Memorias, Vol. 3.

1971b *La cerámica Killke y la Arqueología de Cuzco (Perú)*, Revista Española de Antropología Americana, N° 6.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

2006 *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima - Perú.

ROWE, John H.

1944 *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXVII-N° 2.

UHLE, Max

1903 *Pachacamac. Report of the William Pepper. M. D. LL. D. Peruvian Expedition of 1896*, Departament of Archaeology, University of Pennsylvania.

ZUIDEMA, Tom R.

1995 *El sistema de Ceques del Cuzco, La organización social de la capital de los Incas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima - Perú.

Jesús Washington Rozas Álvarez
Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco

El viaje de las piedras cansadas.
Una interpretación a cerca del por qué lloraron sangre

Resumen

El viaje de las piedras cansadas encierra toda una ideología propia de la forma de pensar del hombre andino. El recuerdo del sacrificado traslado del material constructivo para los templos, palacios, casas de la ciudad prehispánica de Cusco fue retenido en la memoria colectiva de los comuneros andinos de hoy y evocado a través de sus rituales. Reunir el material arquitectónico que se halla disperso requiere de un gran esfuerzo y sacrificio. Es así que el simbolismo de la piedra cansada se expresa a través de metáforas. Las piedras fueron extraídas de los cerros-wakas (canteras) que se hallan en diferentes lugares y a grandes distancias de la ciudad de Cusco, fueron transportadas con mucho esfuerzo y energía humana. En la ciudad, cada piedra de cada esquina, pared, cimientos, viene a ser una Waka, es decir, una piedra sagrada que contribuye a ser una pieza fundamental del edificio. Por esas razones el no llegar a su destino planificado es expresado por el llanto con lágrimas de sangre de la piedra cansada. Por otro lado, los mitos contemporáneos también relatan, que no solo las piedras viajan, sino también las campanas y vírgenes que no llegaron al templo, su destino final.

Palabras claves: Viaje; Cansancio; Llorar sangre; Reunir lo disperso.

1. Introducción

Algunos años atrás, exactamente en 2005, escribimos un pequeño artículo intitulado: "El *Qorikancha* en el pensamiento contemporáneo" para la Revista *Perspectivas Latinoamericanas* N. 2, que edita la Universidad de Nanzan, Nagoya, Japón. En esa oportunidad intentamos demostrar el significado que encierra, y que se ha mantenido por muchos siglos, aquel famoso templo inca llamado Qoricancha. Quisiéramos retomar aquí aquella intensión; no en la perspectiva de seguir analizando aquel templo, sino con el fin

de querer entender lo que un pastor en sus invocaciones rituales rememoró sobre la construcción del templo a través de la ceremonia del *corral perqay* (*perqay kancha*) durante la ritualización del *uywa ch'uyay* (ritual de purificar a los animales).

Esto nos lleva a imaginar la ideología de los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama (Calca), e intentar comprender la lógica de su pensamiento. No solo de sus prácticas rituales sino más bien de aquella ideología constructiva en términos arquitectónicos que como concepto tradicional proviene de la época prehispánica. Se trata de la celebración donde el pastor invocó visualizando piedra por piedra la construcción del templo. En el acto ritual del *sami* (oración, parabién) el celebrante visualiza cómo estas piedras fueron transportadas con mucha dificultad desde lugares diferentes y distantes, de los cerros-*wakas*, tal como habría sido en el pasado la construcción espectacular y grandiosa del famoso templo cusqueño denominado *Qorikancha*, *Qolqekancha* o *Mullukancha*[1] en el ritual andino.

Por razones obvias, el *sami*, las oraciones o parabienes del corral *perkay* (amurallar, cercar el corral), puede abrirnos una puerta de acceso para dar inicio a la decodificación del verdadero significado que encierra el sacrificio de construir, edificar y, sobre todo, de reunir el material constructivo en su verdadero contexto simbólico. Esto explica el hecho de que cuando un comunero mira su propia vivienda utiliza metáforas para definirla y contextualizarla asociándola al nido de un ave y a la tela de una araña. Según ellos, las ramas que el ave junta para lograr construir el nidal son recolectadas de distintas partes. Mientras que con la tela de araña el comunero relaciona la armonía estructural que guarda el tejido del arácnido y hace una analogía sobre la edificación de la casa.

El construir una vivienda, una chacra o un corral de los animales, denominado este conjunto *pukara* por el pastor, resulta tan semejante al acto constructivo como lo fue al momento de cimentar las casas y templos de la ciudad del Cusco incaico, lo que desde luego requirió, con seguridad, de una obra laboriosa, no solo en su contexto tangible o material, sino más bien vinculado a un armado de estructuras consistentes en la consolidación de un *ayllu*, de una sociedad, o del Estado.

Sin embargo, el caso que nos interesa en este artículo no es la construcción en sí misma de una vivienda, sino tomar la idea del pastor sobre el

1 «El corral, la chacra, la vivienda y la despensa son calificadas con el nombre de este templo. En este caso, el deseo de la gente es que los animales más preciados y considerados por ellos como sagrados deben concentrarse en un *Qorikancha* (templo de oro), *Qolqekancha* (templo de plata) y *Mullukancha* (templo de conchas marinas)» (Rozas Álvarez, 2005: 165).

acto de reunir los materiales de construcción para edificar la casa. Nosotros asociaremos esta idea del pastor con las piedras cansadas tal como fueron relatadas por los cronistas. Las piedras que no llegaron a su destino podrían haber sido ciertamente piezas fundamentales para la edificación de un templo, de la vivienda (palacio) del inca, o de la cimentación y paredes de casas de la ciudad sagrada del Cusco. Bajo este argumento podemos permitirnos indicar nuestro principal objetivo que es examinar el significado verdadero que encierra el traslado de las piedras cansadas, piezas fundamentales en la construcción de los edificios. Sobre todo, de aquellas piedras que por razones circunstanciales no llegaron a su destino y que lloraron sangre. La piedra cansada en su simbolismo profundo sustenta un modo de pensar, una ideología que caracteriza también a la cultura andina.

La antigua concepción andina sobre el traslado de las piedras desde distintos lugares hasta la ciudad, revela su gran importancia en cuanto al llanto que en ciertas circunstancias acompañaba al hecho. El «llorar sangre» porque no se cumplió con el objetivo de la tarea encomendada, atenta contra los valores del *wacho*, es decir, el cumplimiento de una misión. Las piedras habrían caminado muchas millas para no llegar a su destino; he allí el germen del mito. Los mitos, entonces, relatan de manera metafórica el traslado de las piedras desde diferentes canteras que son cerros considerados *Wakas* con el objetivo de viajar para ser pieza fundamental en la construcción de una obra monumental como, por ejemplo, Saqsaywaman.

Pues bien, "reunir lo disperso" significa un gran esfuerzo, un sacrificio importante. La importancia de construir incluye una oblación en el sentido estricto del término. Es desde este punto de vista que podemos interpretar la expresión "las piedras cansadas lloraron sangre". Llanto así interpretado porque la piedra destinada para un edificio no llegó a su destino. El llanto con sangre, volvemos a insistir, significa el no haber cumplido el objetivo planificado y prometido para ser parte integrante de la ciudad sagrada. En otros términos, tiene un significado ético. Desde este punto de vista, en su sentido profundo, hallamos el verdadero valor que tienen los edificios (templos, palacios, casas) de la ciudad sagrada. Cada esquina, cada piedra, era considerada *Waka* en la ciudad de Cusco (Pachacuti Yamqui, [1613] 1950). La gente admiraba no solo la grandeza y el gran número de piedras con que las casas, palacios, templos fueron construidos (Cieza de León, [1553] 1985), sino porque aquellas piedras vinieron desde lugares sagrados (cerros).

2. El viaje de las piedras cansadas

¿Qué revelan los mitos acerca de las piedras cansadas? Según Eliade «los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y trabajar según ciertas reglas» (Eliade, 1981: 17). El caso concreto de una antigua visión andina sobre la construcción y traslado de las piedras de distintos lugares a la ciudad de Cusco involucraba un gran trabajo, responsabilidad, esfuerzo en organizar a la gente, mantenerla económicamente sostenida, sumando a ello un enorme esfuerzo físico empleado para transportar enormes piedras por terrenos sumamente accidentados, lo que significa que involucraba dificultades, pesadumbres.

La responsabilidad del cumplimiento como un principio ético andino que practican los comuneros de hoy es denominada *wacho*. Es un término agrícola que en castellano viene a ser surco. Al finalizar la faena agrícola del día, debe ser concluido el deshierbe del surco para dar paso al descanso. La responsabilidad es un principio universal entre ellos. En todo caso, significa efectuar toda tarea iniciada hasta su finalización. Como se puede notar, el *wacho* es una metáfora aplicada a otros contextos. No cabe duda que bajo este principio, ante el retraso de un comunero por alguna circunstancia que pueda suceder en el jornal del día, los compañeros ayudan por iniciativa propia a finalizar la faena agrícola. Creemos que el *wacho* es un principio ético sólido entre los comuneros.

Tan importante es este principio del *wacho* que nos dejaron los andinos prehispánicos asociado a las piedras cansadas que viajó durante el tiempo en el relato mítico hasta nuestros días. Cabe enfatizar que los mitos narran de manera metafórica el traslado de las piedras desde diferentes canteras, que son cerros considerados *Wakas*, para el empleo en la construcción de los templos, palacios y casas de la ciudad del Cusco. Estas construcciones, hoy míticas, se las recuerda en las oraciones del *sami* del *perqay kancha* en el ritual del pastor.

Es conveniente mostrar a continuación un dibujo de Guaman Poma donde se expresa el transporte de una enorme piedra de un lugar lejano a la ciudad de Cusco. El dibujo muestra lo difícil de trasladar la piedra; allí el llanto con lágrimas de sangre es una manera metafórica de exponer no sólo la sacralidad de la piedra, sino el sufrimiento de transportarlo y al mismo tiempo la misión que debe ser cumplida. Guaman Poma escribe:

El noveno capitan, Inga Urcon, fue hijo de Topa Inga Yupanqui, que tenía cargo de hacer de llevar piedras desde Cuzco a Guánuco, dicen que la piedra se le cansó y no quiso menear y lloró sangre la dicha piedra, y así se quedó hasta que hoy su hijo Guayna Capac Inga la hacía llevar la piedra a Quito, a Tumi, a Novo Reino, desde la ciudad de Cuzco, Yucay, tantas mil leguas (Guamán Poma, 1980: 1, 118).

Fig. 1. El Inca ordenando el traslado de una piedra para la construcción de la ciudad.

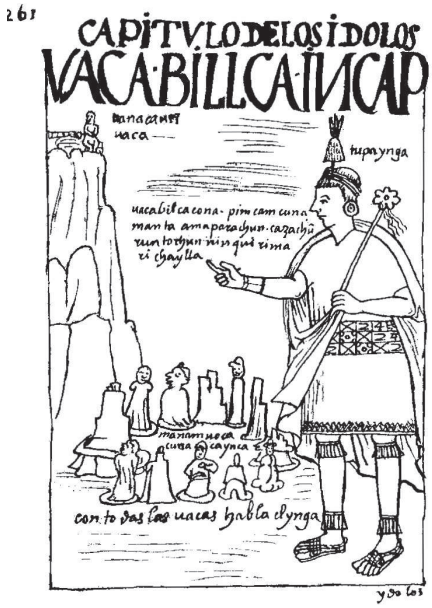


Fig. No. 2. Se puede notar representado a Topa Inga más grande que los otros elementos del dibujo, preguntando de manera severa a las *Wakas* sobre el comportamiento del clima.

Hiroyasu Tomoeda al respecto escribe: «…se trata del transporte de las piedras de lugares lejanos al Cusco o viceversa. Algunas piedras se cansaron de su traslado dificultoso y se quedaron llorando sangre en su camino al Cusco» (Tomoeda, 2005: 1-20). Como podemos observar en el relato de Guamán Poma el noveno capitán Inca Urco (Urcon/Chayapoma) fue hijo de Topa Inca Yupanqui y a su cargo estaba hacer trasladar piedras desde Cusco a Huánuco. Durante ese viaje, una piedra se cansó y no quiso moverse. Cansada la piedra lloró sangre, y así se quedó. Sin embargo, el hijo del Inca Huayna Cápac la hizo llevar a Quito, a Tumi, al Nuevo Reino desde la ciudad de Cusco. Según el cronista, por Yucay habría caminado tantas millas (Guaman Poma, 1980). En esa época el Cusco era considerado como una ciudad sagrada, "el *paqariq*" del *Tawantinsuyu*; así, tener una piedra en

otra ciudad, no importa cuán lejana estuviera del lugar sagrado, era bastante significativo para la gente del lugar.

Para la construcción de los templos o de otros edificios, los incas siempre ordenaron traer piedras inmensas desde lugares lejanos a la ciudad de Cusco, como lo expresa Bernabé Cobo [1653], quien escribió a mediados del siglo XVII:

> …eran fabricadas parte de piedras cuadradas y sillares, y parte de piedras labradas a un haz solamente, con los cantos así mismo labrados, aunque no sacados á regla y derechos…Traíanlas hasta donde era menester arrastrando (las piedras) y como carecían de grúas, ruedas é ingenios para subirlas, hasta un terrapleno escarpado arrimado á la obra, y por el rodando las subían; y cuando iba creciendo el edificio, tanto iban levantando el terrapleno (Cobo, 1956, T. 2: 239-242).

Para transportar estas piedras ciclópeas los incas hicieron fabricar sogas gruesas y cueros de "ovejas de la tierra" (llamas) para trasladar durante su viaje. Juan de Betanzos [1551] nos relata algunas importantes informaciones al respecto:

> E visto por el inca e los demás señores que ya allí teñian aparejo e recaudo e muacha y gran cantidad de cantería, se volvieron a la ciudad, donde dieron orden de manera que así habían de traer a acarrearla tal cantería y para lo cual mandaron que fuesen y muy gran cantidad de sogas gruesas e maromas de nervios e cueros de oveja (Betanzos, 1999: 75).

Debemos deducir que sólo el Estado como institución podría hacer trasladar piedras de enorme tamaño para construir templos y palacios como se ven hoy en día en Ollantaytambo o Pisac, etc. Las piedras que no lograron su propósito y se quedaron cansadas sin llegar a su destino, fueron descritas por cronistas como Martín de Murúa [ca. 1611], quien dice que:

> La otra fue que yendose trabajando en la obra de la fortaleza de Cuzco, que ynsigne y maravillosa, para ella mando traer desde Quito vna piedra grañidísima y de exsesiuo peso, que tendrá tres estados de alto y ocho pasos de largo. Refierense los yndios que llegando con ella muy cerca de la fortaleza donde agora está la piedra, habló diciendo saycuni, que quiere decir canseme, y lloró sangra, y ansí de acuerdo lo dejaron en el lugar donde al presente está, y la llaman comúnmente la piedra cansada (Murúa, [*ca*. 1611] 1946: 110-111).

Murúa describe el traslado de las piedras, esta vez labradas, extraídas de las canteras de Cusco con el propósito de llevarlas a Quito, piedras que debían atravesar la puerta principal de un edificio en Quito, pero que no llegaron allí porque en Garagoru, un rayo, partió la piedra principal. La versión de Murúa relata el hecho:

> Dice que este Gran Guainacapac hizo hacer en esta gran ciudad de Cuzco dos de cantería de piedra, muy ricamente labradas, y hechas, las hizo hacer, piedra por piedra, y mandó que las tornasen a hacer en Quito, y para el dicho efecto llevaron todas las piedras; y llegando con ellas junto a Quito, en los Cañares, en un pueblo que llamaban Garagoru, cayó un rayo y quebró la piedra principal del edificio, que debía de atravesar en la puerta principal, y sabido por el Inga, que le avisaron, lo temió y tuvo por mal agüero, y mandó que la dejasen allí toda la dicha piedra, donde está hoy en día en el dicho lugar junto al camino real; la cual piedra llevaron mucha cantidad de indios con excesivo trabajo; porque de más de haber más de cuatrocientas leguas, no la llevaron por el camino real, porque por muchas partes no podían pasar y les era necesario rodear por los despoblados, porque las dos partes de la piedra eran muy grandes y muy suntuosas, en aquel tiempo había gran suma de gente y pueblos muchos… (Murúa, 1946: 196).

El Inca Garcilaso de la Vega, asimismo, enfatizó la grandiosidad de las construcciones de la ciudad de Cusco y de las diversas canteras de piedra que existen a muchos kilómetros de la ciudad, argumento que sustenta en el siguiente relato:

> Maravillosos edificios hicieron los Incas del Perú en fortalezas, en templos, en casas reales, en jardines, en pósitos y en caminos y otras fábricas de grande excelencia, como se muestra hoy por las ruinas que de ellos han quedado, aunque mal se puede ver por los cimientos lo que fue todo el edificio… La obra mayor y más soberbia que mandaron hacer para mostrar su poder y majestad fue la fortaleza del Cuzco, cuyas grandezas son increíbles a quien no las ha visto, y al que las ha visto y mirado con atención les hacen imaginar y aun creer que son hechas por vías de encantamiento y que las hicieron demonios y no hombres,…Muchos de ellas llevaron de 10, 12, 15 leguas, particularmente la piedra o, mejor decir, la peña que los indios llaman Saycusca, que quiere decir cansada (por no llegó al edificio); se sabe que la trajeron de quince leguas de la ciudad y que pasó el río Yúcay, que es poco menor que [el] Guadalquivier por Córdova… Los Incas, según lo manifiesta aquella su fábrica, parece que quisieron mostrar por ella la grandeza de su poder, como se ve en la inmensidad y majestad de la obra; la cual se hizo más para admirar que no para otro fin (Garcilaso, [1609] 1991, T. 2: 480-485).

Garcilaso sabía que la arquitectura inca era tan formidable como algunas de Europa y por ello convirtió este tema en una importante tesis suya que reivindicaba la civilización incaica. Por su lado, según Tomoeda, «las fiestas sirven para mostrar al pueblo el poder que tiene el Estado» (Tomoeda, 2009)[2]. No solo el poder se muestra en las grandes fiestas, sino también en otras dimensiones como es el caso de las construcciones que los incas realizaron, no

2 Discurso del Dr. Hiroyasu Tomoeda como Profesor Honorario otorgado por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC).

solo en la ciudad de Cusco, sino también en otros lugares del Tawantinsuyu:

> Las construcciones no sólo fueron para la ciudad de Cusco como capital del Estado, sino también los incas se preocuparon de hacer construir otras obras grandiosas, como los caminos a distintos lugares (Qhapaq Ñan), puentes, grandes obras hidráulicas, ciudades y pueblos a semejanza de la ciudad de Cusco. Así se puede hoy en día apreciar las construcciones de *Machu Picchu*, *Ollantaytambo*, *Pisac*, *Choqueqirao*, etc.» (*Ibíd*: 173-192).

Sin duda, el modelo de la ciudad de Cusco ha servido para la construcción de otras ciudades diseñadas, según Masato Sakai, a través de las líneas imaginarias de los ceques que parten de un templo semejante al *Qorikancha* (Sakai, 1998).

En cuanto a la espectacularidad, como menciona Tomoeda, este hecho no solo puede estar asociado al poder político del Estado, sino más bien al simbolismo. En palabras de Guénon: a la constitución de una "Ciudad Divina". En el caso de los Andes, vendría a ser la Ciudad del Cusco considerada como el centro u ombligo del mundo, un *axis mundi*[3]. En todo caso, una ciudad que se considera centro del mundo es un principio divino que desempeña un rol determinante para todo lo manifestado en el dominio correspondiente (Guénon, 1969: 402-405). En este contexto la espectacularidad arquitectónica del diseño y la construcción de los edificios simbolizan una función de "ordenador interno" como el "Corazón del Mundo", como según Guénon lo es el Sol o los rayos solares (Ibíd.).

De acuerdo a Tomoeda (2009), una de las más grandes construcciones incaicas es la de *Saqsaywaman*, de la que no se sabe con certeza si fue construida como fortaleza (guerra) o como templo (religión). «Sin embargo, la intensión del Estado, más allá de la mega fortaleza, es mostrar la espectacularidad arquitectónica de tal construcción» (Tomoeda, 2009. Discurso).

Fuera del tema del diseño (ingeniería y arquitectura), para su construcción los incas tuvieron que hacer traer piedras gigantes de diferentes canteras, como ya mencionamos; lugares que muchas veces se encontraban a una distancia considerable del lugar de la construcción. Frente a lo artístico y la espectacularidad, un observador minucioso puede notar en las piedras finamente pulidas y colocadas unas con otras, como están unidas con mucha precisión. El diseño arquitectónico de *Saqsaywaman*, según Tomoeda: «no sirve [esta] construcción para fortaleza, sino para fortalecer y mostrar la belleza de la construcción, su grandeza como su importancia» (Tomoeda, 2009. Discurso), es decir: su espectacularidad.

3 René Guénon precisa que el simbolismo de una "Ciudad Divina" tiene una aplicación macrocósmica tanto como microcósmica.

En este mismo camino, el Inca Garcilaso (1609) describe con un sentido preciso la construcción y nombra al maestro constructor responsable de estas obras que hoy no nos cansamos de admirar. También relata informaciones sobre aquellas piedras que se cansaron, se quedaron y lloraron sangre, y que no llegaron a ser piezas fundamentales de esas obras espectaculares. Veamos lo que dice Garcilaso al respecto:

> El cuarto y último de los maestros se llamó Calla Cúnchuy; en tiempo de éste trajeron la piedra cansada, a la cual puso el maestro mayor su nombre porque en ella se conservase sus memorias, cuya grandeza también, como de las demás sus iguales, es increíble. Holgara poner aquí la medida cierta del grueso y alto de ella; no he merecido haberle precisa; remítome a lo que lo han visto. Está en el llano antes de la fortaleza; dicen los indios que del mucho trabajo que pasó por el camino, hasta llegar allí, se cansó y lloró sangre, y que no pudo llegar al edificio. La piedra no está labrada sino tosca, como la arrancaron de donde estaba escuadrada (Garcilaso, [1609] 1991, T. 2: 486-487).

En los Andes, según pensamos, la piedra tosca o labrada mantiene el mismo significado en su contexto sacro. Sin embargo, las que son pulidas o labradas ofrecen un punto de vista simbólico ya que se diferencian de su estado natural. Las piedras pulidas y labradas indican su forma y función en la construcción, pero muchas de ellas pueden representar el "principio sustancial de la manifestación universal" (Guénon, 1969).

Esta misma idea de los materiales sagrados en la construcción de una vivienda está sustentada en las referencias escritas en forma de relato mítico en la crónica titulada *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613]. Cada piedra pulida transformada para la edificación en los Andes, según el cronista, es una *Waka*. La descripción de Pachacuti Yamqui manifiesta esta realidad:

> Este ynga Mayta Capac… abía mandado cien mancebos traer todos los ydolos y guacas de su reino a la ciudad de Cusco, prometiéndoles que haría procesión y fiesta general. Y después de aber bisto todo los guacas e ydolos los abían hecho gran burla a los muchadores de guacas, haciendo con todos los ydolos y guacas cimiento de una casa que para ellos estaba hecho a posta. Y dicen que muchos ydolos y guacas se huyieron como fuegos y vientos, y otros en figura de páxaros, como Ayssa Uillca y Chincha y Cocha y uaca de los Cañares y Uillcanota, Putina, Corupuna y Anta Pucu y Choqui Uarca, Choque Pillo, y de esta burla de dicho ynga dicen que toda la tierra los temblaron más que otro tiempo de sus pasados (Pachacuti Yamqui, [1613] 1950: 206).

El cansancio y el llanto de sangre son símbolos que se manifiestan en un posible orden establecido con todas sus correspondencias microcósmicas y

macrocósmicas. El no cumplir el objetivo planificado por el arquitecto tiene un potencial literal debajo de toda existencia. El arquitecto diseña la estructura de un edificio, ya sea un templo, palacio o una simple casa de una ciudad sagrada, con el fin de proyectar su armonía y función para la sacralidad. Pero, si faltara una pieza fundamental de la planificación del diseño arquitectónico, el edificio no sería concluido.

Es posible que una casa (inclusive familiar) en los Andes esté contextualizada bajo el simbolismo de la "Ciudad Divina" o del templo sagrado del *Qorikancha*. Construir y edificar piedra por piedra consiste en el sacrificio de la construcción y la seguridad que ella guarda. Por eso, para el pastor de Pampallacta, al comparar el nido de un ave con la casa humana, cada material reunido para su construcción es empleado con el fin de cobijar a la familia. Las paredes del templo, de una casa o del corral de los animales, son de piedra, lo que manifiesta su intemporalidad, dureza y eternidad, más allá de su funcionalidad elemental.

En cuanto a la descripción de los cronistas sobre las piedras cansadas, como podemos observar en la figura N° 1, esta tiene bastante similitud con la esquemática visualización que el pastor invoca en el *sami* o acto del *corral perkay*. Las piedras *wakas* son convocadas de los distintos cerros (Apus) donde se hallan y sirven para la construcción del sagrado corral que precisamente lleva el apelativo de *Qorikancha, Qolqekancha, Mullukancha*. El cronista Pachacuti Yamqui relató cómo los incas trasladaron las *piedras-Wakas* con la finalidad de construir las casas de la ciudad de Cusco.

En la figura No. 2, Guaman Poma de Ayala muestra con bastante claridad la superioridad del Inca frente a las piedras *Wakas*. El profesor Tomoeda en su célebre artículo "Un poderoso espectáculo: el Estado inca visto desde un rincón de las punas" ya mencionaba «el comportamiento amenazante de Mayta Cápac frente a las huacas-dioses convocadas» (Tomoeda, 2004: 173-192).

Según Tomoeda, las *Wakas* dibujadas por Guaman Poma son pequeñas en comparación a Topa Inca y al mismo tiempo son piedras talladas en forma humana (conocidas como *wankas*) (Tomoeda, 2004). En esta figura el Inca les pregunta de manera impositiva a las *Wakas* quién es causante de la sequía, de la escarcha, de la granizada. Y las *Wakas* le contestan: "no fueron ellos" (Ibíd.). Siguiendo la misma idea, Taylor (1987) describió mitos donde Topa Inca se presenta en forma amenazante frente a las *Wakas*. En efecto, el fuerte simbolismo de la tradición andina indica el inmenso poder que poseía el Inca para erigir edificios o templos con "piedras sagradas". Los mitos de los hermanos *Ayar*, los de *Inkarri*, etc., muestran ese poderío para trasladar las inmensas piedras gracias a la potencia de sus hondas.

En los Andes actuales, la construcción de las casas está bastante ritualizada desde del momento del cimiento: la colocación de la primera piedra puede representar la "piedra fundacional" y expresar la idea de estabilidad, eternidad, seguridad. Los comuneros ofrendan a esta primera piedra del cimiento con *k'intus* de coca, gotas de chicha y ofrendas. Félix Palacios (1990) describe la ceremonia que celebran los pastores *aimaras* en la construcción de su casa:

> En la ceremonia del techado de la casa, hay un rito denominado *wilancha*. Este rito consiste en sacrificar una alpaca macho, de preferencia de color blanco. La sangre de este animal sacrificado se asperja en las paredes exteriores de la habitación empezando, esta vez, por el lado derecho, cuando la persona está orientada mirando hacia el interior de la habitación. Luego se asperja el lado izquierdo y finalmente las paredes posteriores. El recorrido del ritual de esta ceremonia es inverso al rito de la *ch'uwa* es decir siguiendo el sentido de la agujas del reloj.
>
> El cambio de la direccionalidad en el ritual así como en el cambio del sentido de la ubicación de izquierda a derecha, está enfatizado una primera oposición: aquella entre la casa *uta* y el exterior. Esta oposición se puede notar también en la nomenclatura de los seres sobrenaturales que moran dentro de la casa y fuera de ella. Se llama *uywiri* a todos los espíritus que residen dentro de la casa. *Uywa* es cría y *uywiri* es quien cría. *Uywaña* es un verbo *aymara* que expresa que expresa el cuidado maternal de lago. Encierra un gran contenido de efecto, ternura y cariño. Por otro lado, los seres sobrenaturales que moran fuera de la casa se llaman *achachila* y *awicha*, dioses considerado de naturaleza más bien maléfica, aplacables sólo por un constante temor y ofrendas (Palacios, 1990: 63-83).

En el mundo andino las piedras se presentan como deidades y son tratadas como tales. «Hay, pues, piedras que son considerados dioses» (Hocart, 1975). En los Andes las rocas naturales son deidades y por ello les ofrendan *k'intus* de coca. El culto de las piedras tiene una fuerza viva que se mantiene desde la tradición inca hasta la fecha actual entre los comuneros. Los mitos donde relatan traslados de piedras de distintos lugares o canteras a la ciudad de Cusco posiblemente han sido celebrados con bastantes rituales. La idea es que con los ritos propiciatorios el movimiento de las piedras adquiere la fuerza de seguridad para no detener la obra. El rito permite renovar la fuerza vital para mantener la vitalidad del hecho cultural que es el verdadero objetivo esencial de la ritualidad lítica.

3. Versión contemporánea de las piedras cansadas

La idea de las piedras cansadas que no llegaron a su destino continúa la tradición ideológica inca en la época contemporánea, estimulando la persistencia de la "idea fuerza"[4] respecto del viaje de la piedras. La idea, en efecto, perdura en el pensamiento mítico del hombre moderno. No sé si Eliade está en lo correcto cuando manifiesta en estas palabras que: «ciertos "comportamientos míticos" perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de "supervivencia" de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano» (Eliade, 1981: 189). Es verdad que el ser humano por naturaleza es un ser mítico; ciertas ideas desde que nacieron perduraron en el tiempo y se hacen vigentes ante nuestros ojos continuando con su estimulación del pensamiento del hombre. Por ejemplo, una tentativa de mantener la idea fuerza es en la existencia de relatos sobre campanas que no lograron llegar al templo designado como su destino. Una de ellas es aquella narración de los cusqueños que cuentan sobre la campana mayor de la Catedral de Cusco a la que bautizaron con el nombre de María Angola, la que según Humberto Vidal (1958):

> Es fama tradicional que cuando el metal estaba en el crisol, una mujer nombrada María Angola, con un desprendimiento extraordinario de sus bienes, arrojó en él una arroba de oro, así como todas sus joyas de igual metal, como acto de devoción a la Virgen María, circunstancia que indujo a los concurrentes a sugerir que esa campana llevase el nombre de María Angola, tal como se hizo y hasta ahora se conoce (Vidal, 1958: 43-45).

Lo que retiene la memoria colectiva es la idea fuerza presente a través del viaje del mito en el tiempo. Desde luego ya no son piedras las que viajan sino campanas, vírgenes, como puede notar el lector; elementos religiosos o considerados sagrados que entran en el mismo concepto de la piedra incaica. Según el mito moderno, la María Angola vino de España junto con su hermana gemela, otra campana monumental del mismo tamaño. Esta última, agotada por la dificultad del viaje se quedó hundida en la laguna de Urcos, a unos pocos kilómetros de la ciudad de Cusco. En otras versiones, la gente que lo relata destaca que la campana que acompañaba a María Angola viene a ser una campana de género masculino.

En cuanto a los relatos de las vírgenes, viene a ser la misma lógica de las campanas o de las piedras cansadas. La gente cuenta que existen vírgenes

4 "Idea fuerza" es un concepto que acuñé para sustentar la tradición de una cultura. En el viaje al futuro de una tradición los elementos pueden cambiar, pero la idea que mantiene a la tradición no cambia, sigue permanente a través de su viaje.

que viajan en parejas a un mismo destino determinado, y una de ellas se cansa y se queda en ese lugar sin lograr su propósito. Un ejemplo de estos relatos, de los tantos que existen, es el de la Virgen Asunta de Coya que viajaba con destino a la ciudad de Calca junto a su hermana, la otra virgen Asunta que en la actualidad se encuentra en el templo principal de Calca. La de Coya se cansó, se quedó en ese lugar y los pobladores de Coya en su aniversario le festejan con misas devoción, fiestas y cargos religiosos. La hermana que llegó a su destino se convirtió en la imagen principal del templo de Calca.

Si observamos con cuidado la relación de las piedras cansadas con las campanas y las vírgenes, de inmediato advertimos que los elementos (piedras, vírgenes y campanas) son bastantes equivalentes, es decir, pertenecen a lo sobrenatural. Pero más allá de esas coincidencias análogas, lo más importante es la idea de viajar, el cansancio y el no llegar al destino elegido. En otras palabras: la idea manifiesta conforme a las reglas tradicionales muestra que se trata de un estado de reintegración que implica sacrificio y cumplimiento del objetivo planificado. Pero «el viaje no es una mera traslación en el espacio, sino la tensión de búsqueda y de cambio que determina el movimiento y la experiencia que se deriva del mismo» (Cirlot, 1958: 420-421). Las divinidades como Buda, Cristo, Wiraqocha, viajaron para superar las dificultades y el logro de la perfección; son también símbolos de la búsqueda y la realización. El viaje consiste también en investigar, estudiar, buscar y vivir intensamente lo nuevo y profundo, porque son modalidades de viajar (Ibíd.). El cansancio surge por falta de fuerzas, de energía suficiente y desde luego perjudica la continuidad del viaje. En un sentido espiritual es una frustración que impide la realización del viaje, por eso las piedras lloraron sangre por causa de la incapacidad de la gente de no poder, en el caso de las piedras, transportarlas para hacerlas llegar al destino planificado.

Frente al cumplimiento del deber y la ética establecida desde sus inicios, en la cultura andina el mito-historia incaico enfatiza el cumplimiento de la tarea encomendada que debe ser acatada y cumplida con voluntad; caso contrario, se establecen sanciones como en los relatos míticos donde aparecen a manera de ejemplo el castigo a la desobediencia o falta del cumplimiento de la orden a través de una sanción. Los legendarios seres míticos *Tawapaca Wiraqocha* y *Ayar Cachi* fueron sacrificados con un castigo por generar desorden. La sanción fue devolverlos al lugar de donde emergieron. El primero fue arrojado al lago Titicaca y el segundo con el retorno al *Tamput´oqo* y encerrado en una caverna con una piedra para que no volviese a salir.

Desde la época de los *incas* las piedras han tenido un valor significativo y se les atribuyó un símbolo de ser, posiblemente por su cohesión y la conformidad consigo mismo que evita el cambio, la disgregación y dispersión, la

decrepitud y la muerte. Podemos decir que la piedra simboliza la eternidad y tal vez por eso se le ha sacralizado. Según Pachacuti Yamqui [1613], la ciudad de Cusco estaba construida con piedras sagradas traídas de distintos lugares y cada esquina de sus recintos era venerada. En otras palabras, cada piedra viene a ser una *Waka* (Pachacuti Yamqui, [1613] 1950). Si asociamos la misma idea de significación a las campanas y vírgenes que también viajan, podemos notar que ambos elementos son identificados con el cristianismo y su iglesia, es decir, son piezas fundamentales del templo cristiano.

Al lado de este proceso de mantención de la idea de la tradición a través del mito, con elementos que podrían ser incluso ajenos a la cultura donde pertenece la tradición, se encuentran otras versiones con mayor relación a las "piedras cansadas" incaicas que describen los cronistas. Los cusqueños de hoy siguen con los relatos tradicionales sobre la existencia de las piedras abandonadas en Huacoto que no llegaron a la ciudad de Cusco… porque se quedaron cansadas (Miranda y Alegría, 1994). Otro ejemplo más claro y visible son las piedras labradas que se encuentra a medio camino abandonadas cerca de la ciudadela arqueológica de Ollantaytambo. La gente del lugar las califica como "piedras cansadas".

Los relatos contemporáneos que se refieren a las piedras, son aquellas que caminan, semejante a los humanos, como si tuvieran una fuerza animada (Tomoeda, 2004). La versión descrita por Juvenal Casaverde (1970) ejemplifica esta conducta:

> …era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, y convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de "ñaupa-machu" (Casaverde, 1970: 152).

De cualquier modo, estas versiones se refieren a la idea central o "núcleo de la tradición" de las piedras cansadas de origen prehispánico. Las piedras "caminan", pero caminan con una dirección, con un destino, ya que es un elemento importante para construir ciudades o aldeas, templos, corrales, andenes, etcétera. La tradición puntualiza que la piedra es un elemento sagrado. Los hombres y los animales se convertían en piedra (*Wakas*), al igual que los hermanos *Ayar* (con excepción de Manco Cápac y su mujer). Otra versión de la costumbre de los monarcas es que el Inca poseía su ídolo, "un par" igual que él, llamado "*wayke del Inca*"[5] (Sarmiento de Gamboa, [1572] 1942: 64-65;

5 «Este Lloqui no hizo cosa alguna señalada digna de memoria. Este traía consigo un ídolo, su goaoqui, llamado Apo Mayta. (También halló el cuerpo de este [Mayta Capac] y su ídolo goaoqui el licenciado Polo cuando los demás dichos)»

Valera, [ca. 1590] 1945: 19; Murúa, [ca. 1611] 1946: 61). Muchas veces este ídolo era de piedra semejante a los *enqaychus*, *qonopas* o *illas* de los pastores andinos contemporáneos para propiciar la fecundación de sus animales.

Es, sin duda, la importancia que todavía se le da a la piedra como elemento sagrado y que continúa presente en la versión contemporánea entre los comuneros cusqueños, como Gow y Condori (1976) que relatan sobre la piedra sagrada que existe en Pinchimuro:

> En la misma esquina de Pinchimuro están las piedras llamadas *Intipata Rumi*, *Cori Chumpi* y *Colque Chumpi*. Hay otra hermosa piedra llamada *Dorimoco* en forma de un envase de papas. Toda la comunidad tiene que respetarla y saludarla en sus días de fiesta: en Navidad, Carnavales y Pascua. En esa fecha saludan a esa piedra sagrada que pertenece a Pinchimuro.
>
> Desde el tiempo de nuestros antepasados, *Dorimoco* era un altar. Ese *Dorimoco* es para el bienestar de los productos. *Apu Jahuasiray*, *Apu Pitusiray*, *Apu Canijhuay* y *Apu Intipata* lo pusieron en ese lugar que ellos cuidadaban y habitaban. Es el altar que ellos han escogido. Por eso protege a los animales y a los productos. Hacemos ofrendas a *Dorimoco* para tres "personas": por el producto, por las ovejas y por las alpacas (Gow y Condori, 1976: 66).

En uno de los relatos míticos de origen de los incas se hace mención a que los hermanos *Ayar* hondeaban piedras dando origen a las quebradas. Esta idea permaneció inalterada hasta nuestra época como ejemplifica esta versión: «[Los incas] ellos sabían partir las piedras por la mitad. Hacían lo que querían. Construían sus casas de pura piedra como si fueran hechas de adobe. Sabían arrear las piedras. No había nada que ellos no pudieran ordenar» (Gow y Condori, 1976: 66). También Gregorio Condori Mamani, según relatan los esposos Valderrama Escalante (1979), cuenta que:

> Nuestro Dios había preguntado, caminando de pueblo en pueblo: -¿Qué trabajo quieren que les dé? A lo que *Inkarrey* había contestado: -Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo si queremos trabajar. Así había contestado: -Nosotros hacemos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo (Valderrama y Escalante, 1979: 41).

El relato de *Inkarrí* sustenta esta idea de las piedras caminantes como los pastores de hoy, quienes construyen el corral visualizando el templo inca durante el ritual que celebran a sus animales:

> Del *Pitusiray* trasladaré pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la *Pukara Pichincha qocha* arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras y cer-

(Sarmiento de Gamboa, [1572] 1942: 64-65).

caré el corral con conchas marinas en la *Pukara* de *Ankasmarca*. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral» (Rozas, 2005: 158-166).

Esta misma idea es la que quedó incorporada en los rituales como en los mitos andinos, en especial los que narran sobre *Inkarri*. En la versión de Arguedas *Inkarri* arrea a las piedras con un azote, ordenándolas.

Dicen que *Inkarrí* fue hijo de mujer salvaje. Su padre dice que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a *Inkarrí* que fue engendrado por el Padre Sol. El Rey *Inka* tuvo tres mujeres. La obra del *Inka* está en *Aqnu*. En la pampa de *Qellqata* está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente. *Inkarrí* arreo con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad. Dicen que *Qellqata* pudo haber sido el Cuzco (Arguedas, 1964: 228).

Así, existen muchos ejemplos como los descritas por Franklin Pease (1977), en los que Inkarrí ordenó que las piedras se pirquen por sí solas (Pease, 1977).

Inkaripa camachisca pachamama santa tierra. Por eso nosotros hasta la fecha creemos que *Inkarrí* dizque era como dios milagroso, que cuando se necesitaba agua, *Inkarrí* decía "que haya agua en este sitio". Y salía el agua. En ese instante salía un ojito de agua. Quería construir chacras, o sea andenes (y) se construían de por sí, las piedras [sic] pircaban, se formaban andenes por si solos (Pease, 1977: 148).

O la de Roel Pineda (1966) que encuentra un mito recreado sobre la fundación del Cusco por Manco Cápac y la barreta de oro que se hundió en Huanacauri. En el mito se hace alusión a piedras que se enviaban al Cusco, algunas de ellas cansadas (Roel, 1966).

Qoropuna envió comida al *Inka* en unos portaviandas. De la comida sale el fuego, que casi quema al *Inka*, lo persigue por todas partes. El *Inka* huye y entra al agua para liberarse del fuego, pero el fuego entra al agua y la hace hervir. El *Inka* se defiende a hondazos, una de las piedras quiebra la cumbre del *Qorupuna* que desde entonces es volcán que no tiene punta…El *Inka* entró a la laguna de Vilcanota y salía en Alqa Victoria. Allí labra piedras que manda al Cuzco; algunos están cansadas en *Tuntums Pata*. Se dirige hacia el Cuzco y en *Taway* se arrodilla en el *Inka Qonquerina* donde quedan sus huellas. De allí lanza una barreta de oro y pide a Dios diciendo: "donde llegue esta barreta se formará un pueblo". Llega la barreta donde está la catedral del Cuzco y el exclama: "Este será el *Qosqo*". Vuelve a Alqa Victoria y dispone que otras piedras vayan al Cuzco. Una de ellas está en *Hatun Rumiyoq* (actual palacio arzobispal) y otra en la catedral del Cuzco (Roel, 1966: 25-26).

Alberto Tauro relata el mito de *Inkarrí* indicando que fue hijo del Sol, nacido en una mujer salvaje y semidiós con poderes sobrehumanos para desear y mandar. Dentro de sus obras estuvo la de trasladar las piedras, construir y fundar la ciudad de Cusco: «con un látigo dirigió a las piedras hacia las

alturas, para que se ordenaran; fundó la ciudad de Cuzco; creó todo cuanto existe; amarró al tiempo y al sol, para que se mantuviesen propicios mientras hacía cuanto se había propuesto» (Tauro, 1987: 1049).

4. ¿Qué muestra el ritual de los pastores?

Las invocaciones, donde la visualización juega un papel importante por la forma ordenada de los símbolos que el ritual utiliza, son efectivas para reafirmar la identidad de la tradición. Por ejemplo, el corral sagrado donde se celebra el ritual –glorificado con términos como "corral de oro, corral de plata"–, en "ese momento de la ceremonia" se diferenciará de los otros corrales comunes[6]. El corral de oro y de plata es una metáfora de la grandiosidad del templo sagrado del Qorikancha inca. Los cronistas han descrito que el templo del Qorikancha estaba cubierto con láminas de oro y plata. De la misma manera, los pastores visualizan cuando cantan: «"servir con vaso y plato de oro y plata", pero en realidad son de madera, barro o vidrio» (Tomoeda, 2004). En tiempo de los incas la tradición prescribía la utilización del oro y la plata como elemento ritual, pero todo cambió a tal extremo que dada su condición económica actual de cualquier pastor que ya no les permite utilizar estos elementos preciados[7]. Frente a esas dificultades existen respuestas y soluciones para seguir celebrando el ritual. Una de esas respuestas es precisamente la "visualización", es decir, convertir el vaso de madera o cerámica en oro y plata en el momento de la ceremonia. La esencia del símbolo dado por la prescripción del ritual es transmutar a través de la imaginación el vaso de madera en oro o plata como exige el ritual.

En este sentido, la tradición debe distinguir con claridad la "visualización andina" que aporta a su perpetuidad o reproducción cuando el ritual contemporáneo evoca y desea reflejar hoy aquellas grandiosas celebraciones que se dieron en la época inca. ¿La visualización andina no será una manera de resistir a los cambios o a la innovación como fenómeno social y de ley natural tal como se expresa a través de la historia? En el ritual del *uywa ch'uyay*, el *Patrón* (oficiante del ritual) es un representante imaginario del *Sapa Inca* de la ceremonia incaica. Esta similitud es sólo un esquema imaginal; la diferencia radica en su escala cuantitativa y cualitativa (Tomoeda, 2004). Sin

6 No existe un corral único –semejante a un templo– para celebrar las ceremonias del ritual para el ganado; dependerá de las decisiones del pastor para seleccionar el corral conveniente para el ritual.

7 Un pastor de Pampallacta utilizó en su ritual un aríbalo inca para servir chicha; era un elemento muy preciado para él. Según nos contó, tenía un valor insuperable.

embargo, el ritual andino de hoy no es una expresión radical de resistencia al cambio o una continuidad imposible de la tradición incaica, sino es sólo una "visualización", con carácter histórico, un imaginario cultural, la idea fuerza que viaja en el tiempo y que emerge cada tanto para mantener la tradición que ya no es empero la misma de su época prístina.

Durante la ceremonia del *corral perkay* los comuneros invocan aspectos del pasado rememorando la construcción y el traslado de las piedras de varias formas, y de diferentes lugares para edificar el "corral-templo" imaginario. Por ejemplo dicen: «construiré mi corral con piedras pesadas del *Pitusiray*, con piedras volcánicas del *pukara Pichincha qocha*, con piedras duras de la *pukara* de *Ankasmarca*». En todas estas oraciones invocadas en el ritual el traslado de la piedra es realizado con bastante sacrificio, es decir, la difícil tarea de trasladar una piedra desde su origen al lugar designado para la construcción del sagrado templo o el corral sagrado de los animales.

Lo que se debe enfatizar como algo importante es el hecho de que el ritual evoca un acontecimiento histórico o mítico, como es el caso de la construcción del templo de *Qorikancha* o la ciudad de Cusco que para su época fue una Ciudad-Templo. El material de construcción utilizado para la edificación no fue conceptualizado como cualquier material común y corriente, sino fue un material extraído de los lugares sagrados (*Apus*).

La visualización de los comuneros pastores sobre la construcción del corral de animales relacionado con el templo sagrado inca durante el ritual del *uywa ch'uyay*, podría muy bien asociarse con el relato que hace Pachacuti Yamqui a principios del siglo XVII. Si el lector ha leído con detenimiento el relato de la crónica, el Inca Mayta Cápac cuando todavía era joven mandó traer a todos los ídolos y *Wakas* de su reino a la ciudad de Cusco con la promesa de hacerles una fiesta y una procesión en su honor. Las *Wakas* eran lugares sagrados donde los *ayllus* rendían culto a sus divinidades, pero al ser convocados y reunidos desde luego en presencia de un público espectador, Mayta Cápac se burló de ellos porque, según cuenta Pachacuti Yamqui, el Inca era un anti-idólatra, es decir estaba en contra de los ídolos incaicos. Burlándose de los ídolos y *Wakas* ordenó construir con ellas las casas de la ciudad de Cusco. El relato dice que las *Wakas* huyeron despavoridas convirtiéndose en fuego, vientos o pájaros. Estas piedras sagradas convertidas en *Wakas* (hoy *Apus*), son las que se convocan en los sami de la ceremonia ritual. En otras palabras, la tradición de la ideología de las piedras cansadas continúa vigente a través de la ceremonia ritual del corral *perqay* que celebran hoy los pastores andinos para construir el corral de sus animales.

La construcción del corral durante la ceremonia del ritual se lleva a cabo bajo la visualización al momento de construir e invocar la venida o presen-

cia de las piedras de diferentes cerros (*Apus*), que por lo general son cerros aledaños que rodean a la comunidad. En la ideología de la espiritualidad andina cada cerro es una deidad (*Apu*). Veamos un ejemplo de un *sami:*

> Pidiendo la fuerza a nuestro padre en el mundo de arriba, pircaré (construiré) la *mullu* cancha (corral). Pidiendo la fuerza de nuestro padre, pidiendo al señor patrón Santiago, señores y señoras, voy a pircar la *mullu kancha*: de *Wamanwata* empujaré la piedra *qewaya*, la piedra *alaymosca*, y construiré la *mullu kancha* en el sitio del *Apu Qoya Pukro* (debe ser un pastizal), de *Wamanwata* empujaré la *qewaya*, la *alaymosca*, del *Apu Chayña*, del *Apu Andasqo* empujaré la piedra *qespi* para el muro muy elevado, señores y señoras, cada año como ahora pircaré la *mullu kancha* en el sitio del *Apu Qoya Pukro*, luego en el *Apu Wimillay* también, señoras y señores, hey pircado en la *mullu cancha* [8].

Como podemos deducir, la ideología acerca del templo del *Qorikancha* y de su sacralidad es recordada por el *ayllu* en cada ritual celebrado cada año. Lo que quiere decir que la tradición de la ideología andina continúa vigente entre pastores y agricultores.

La tradición histórica andina manifiesta una idea clara acerca de estas piedras y su significado, a pesar de la diferencia contextual del relato de Pachacuti Yamqui, transcrito líneas arriba. La invocación visualizada hoy en el *corral perqay* (construir el corral) del ritual del *uywa ch'uyay* tiene una similitud esquemática con las raíces del pensamiento andino. Dicho en otras palabras, la idea fuerza de la tradición histórica de las piedras cansadas del periodo inca está presente porque se la recuerda no solo en los rituales a través del *sami* (parabienes donde se invoca la suerte, ventura, fortuna, satisfacción, felicidad, augurio de buena ventura), sino también en los cuentos y mitos modernos donde campanas y vírgenes caminan de manera semejante a las piedras cansadas.

Durante el ritual se expresa una forma de pensar, no sólo con la esperanza o deseos de poseer animales. Más bien el objetivo principal del comunero es la idea de concentrar a los camélidos en el corral que se encuentran dispersos en diferentes *paqariq*. El *sami* se invoca pensando en la abundancia de los animales y se implora en voz alta la oración; o sea la petición es espontánea, pero mantiene una forma, un patrón sobre el deseo. Ese mismo patrón de oraciones *sami* para los animales se repite para los pastos y desde luego para las distintas piedras con el cual se construye el corral sagrado designado con el apelativo de *Qorikancha, Qoleqekancha, Mullukancha*. Animales, pastos y piedras vienen en forma ordenada, en fila, gracias a la voluntad divina y al accio-

8 Este *sami* fue recogido en el ritual de don Félix Pari en Pampallacta (Tomoeda, 2004).

nar del ritual. Se concentran los humanos y los *Apus* junto con los animales. De esa manera, llegan una multitud de animales al rebaño describiendo de manera simbólica el paso de la dispersión a la unidad.

Para comprender de modo más completo la invocación (*sami*) llamada *corral perqay*, es decir la construcción del corral visualizado como *Qorikancha, Qolqekancha, Mullukancha*, nos hemos concentrado en las piedras cansadas del relato de las crónicas de la época incaica. Como se ha visto en esta breve exposición, estas piedras tienen bastante asociación con las oraciones *sami* del ritual andino. Las diferentes clases de piedras deben de venir al momento de ser invocadas como la tradición exige: "el retorno a la unidad principal". El constructor colocará cada piedra en el lugar apropiado del muro del corral en el momento de construir. Durante la visualización invocada ubicará el pastor el lugar que crea conveniente: «en la esquina, en la parte alta o baja, o como cimiento» (Tomoeda, 2004: 173-192). Otro ejemplo de lo que acabamos de decir, se encuentra en el siguiente *sami*:

> Con vuestra licencia señores y señoras voy a cercar un corral de oro. Cada año del *Apu Andasco* las piedras vidriosas haré llegar a mi corral. Del *Pitusiray* pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la *pukara Pichincha qocha* arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras y cercaré el corral de conchas marinas en la *pukara* de *Ankasmarca*. Empujando las piedras de para en para haré caminar y de par en par construiré el corral. Muy largo cerqué, muy apretado cerqué. Señores y señoras construí el corral[9].

Hemos visto cómo las piedras cansadas que lloraban sangre en la época de los incas se han transformado como creencia hasta el actual momento en una tradición de larga duración tomando nuevas influencias culturales y reformulándose, manteniendo un patrón cultural típicamente andino. Todo ello significa que sucesivos cambios y transformaciones lo han redefinido a intervalos porque el cambio y la tradición son ciertamente unas fuerzas poderosas que no podemos negar.

5. Algunas palabras finales

"Reunir lo disperso" significa la realización de grandes esfuerzos y sacrificios. La importancia de construir casas o edificios o corrales incluye una oblación. Desde este punto de vista hemos logrado descifrar por qué "las piedras cansadas lloraron sangre". Varias de ellas lloraron sangre por no ha-

9 *Sami* del ritual celebrado por don Francisco Melo, Comunidad de Pampallacta, Calca, Cusco.

ber llegado a cumplir el objetivo. De acuerdo a esta idea, en su sentido profundo, no es sino el verdadero valor que tienen los edificios como los templos y palacios de la ciudad de Cusco. En ellos, cada piedra es considerada una *Waka*. La gente admiraba la grandeza y el gran número de piedras con que las casas, palacios, templos estaban construidos (Cieza de León, 1985)[10]. Las piedras venían de lugares sagrados (cerros). Pues bien, la tradición –sustentada en la ideología de concentración y dispersión- consistió en trasladar y reunir piedras de distintos lugares con la finalidad de construir los edificios de la ciudad de Cusco.

La construcción particular del templo inca del Qorikancha nos puede hacer pensar que es un modelo de alguna manera y en algún grado, para toda construcción edificada bajo las reglas de la tradición, provenientes de un patrón cultural, de un modelo cósmico.

> Como el dibujo del Altar Mayor del *Qorikancha* de Santa Cruz Pachacuti se puede extraer mensajes sobre la cosmología de la cultura andina del pasado, el ordenamiento de la casa moderna también nos provee el texto donde se pueden decodificar las ideas de la concepción cosmológica del habitante andino del presente (Palacios, 1990: 64-65).

El templo del *Qorikancha* reproduce en cierto modo la unidad cósmica frente a la multiplicidad. Cuando gracias al lenguaje verbal ritualizado, a través de la visualización, es expresado en el ritual del *corral perqay*, «el ambiente construido es un sistema de comunicación y expresión visual» (Preziosi, 1978: 2). Un edificio tiene ciertamente una gran capacidad de transmisión en el tiempo y en el espacio (Palacios, 1990). La tradición de carácter constructivo quedaría en el ritual, y corresponde a la importancia de la construcción, según las reglas tradicionales, como un modelo cósmico. El simbolismo constructivo como el de los andinos implica que un constructor reúne los materiales dispersos para edificar una casa. La idea implica que el *Qorikancha* precisamente simboliza esa unidad "orgánica" comparable a la de un ser viviente, así la piedra significará un eslabón vivo y al mismo tiempo divino.

La tradición continúa en el ritual andino; concretamente el gran templo del *Qorikancha* es evocada en el ritual de *uywa ch'uyay* durante el acto (*irpa*)

10 «El templo del sol era hecho de piedras muy sutilmente labradas, y alguna de estas piedras eran muy grandes, unas negras toscas, y otras parecían de jaspe. Algunos indios quisieron decir que la mayor parte de las piedras con que estaban hechos estos aposentos y templos del sol las habían traído de la ciudad de Cuzco por mandado del rey Gauynacapa y del gran Topainga, su padre, con crecidas maromas, que no es pequeña admiración (así fue), por la grandeza y muy gran número de piedras y la gran longuera del camino» (Cieza de León, 1985: 289-290).

del *perqay kancha* (construir el corral con ayuda de la visualización) que celebran de manera metafórica los de Pampallacta, Huarqui, Huama y otras comunidades de Calca, Cusco. Todo esto forma parte de la historia de las ideas de los incas, pero también y en gran medida de la historia de los andinos contemporáneos. Comprender estos procesos es complejo, pero necesario si se quiere entender el ritual de los comuneros andinos de hoy para evitar en lo posible una falsa tradición andina.

En el siglo XVI los españoles trajeron un nuevo modelo de religión que fue implantado a medias en la cultura andina, a la fuerza o debido a la disuasión. El resultado de este contacto de tres siglos fue que la cultura andina, cuyo bagaje cultural siempre fue rico e integrativo, sufrió cambios y transformaciones; por ello tuvo que generar nuevas formas de vivir y respuestas pragmáticas ante la dominación colonial. La tradición andina –que ideó interpretaciones míticas nuevas como respuesta a la imposición religiosa colonial– adulteró el pasado, a un mismo tiempo se cristianizó y protegió por otro lado variados aspectos de su propia visión del mundo. Tal persistencia cultural secular hoy en día sigue expresándose en el ritual contemporáneo de los andinos.

Bibliografía

ARGUEDAS, José María

[1956] 1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio", pp. 221-256, en Estudios sobre la cultura actual del Perú, J. M. Arguedas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

BETANZOS, Juan de

[1551] 1999 Suma y narración de los incas. Serie: Ediciones Especiales UNSAAC-Siglo XX. Fondo Editorial Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco, Cusco.

CASAVERDE, Juvenal

1970 "El mundo sobrenatural en una Comunidad", pp. 121-243. En: Allpanchis No. 2, Revista del Instituto de Pastoral andina (IPA), Cusco.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

[1550] 1985 Crónicas del Perú, segunda parte. Pontificia Universidad Católica y Academia Nacional de Historia, Lima.

CIRLOT, Juan-Eduardo

1958 Diccionarios de símbolos tradicionales. Editorial Luis Miracle, Madrid.

COBO, Bernabé

[1653] 1956 Historia del nuevo mundo. Edit. H.G. Rozas S.A., Cusco.

ELIADE, Mircea

1981 Mito y realidad. Edit. GUADARRAMA Punto Omega, Barcelona.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

[1609] 1991 Comentarios Reales de los Incas. Fondo de Cultura Económica, México. GOW, Rosalind y Bernabé Condori eds.

1976 Kay Pacha: Tradición oral. Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

[1583] 1980 El primer nueva corónica y buen gobierno (tres tomos). Siglo XXI América Nuestra, Instituto de Estudios Peruanos, México.

GUÉNON, René

1969 Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada. Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

HOCART, Arthur M.

1975 Mito, ritual y costumbre: Ensayos heterodoxos. Siglo XXI Editores, Madrid.

MIRANDA, Antonia y Alegría ZANABRIA eds.

1994 La cantera de Huaqoto: Una introducción a su estudio tecnológico. Tesis presentada a la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco, Cusco.

MURÚA, Fray Martín

[1611] 1946 Historia del origen y genealogía Real de los Incas del Perú. Consejo superior de investigaciones científicas Instituto Santo Domingo de Mogrovejo, Madrid.

PACHACUTI YAMQUI, Juan de Santa Cruz

1950 Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú, pp. 279-319. En: Marcos Jiménez de la Espada, en el Compendio Tres relaciones de Antigüedades Perua-

nas. Asunción Paraguay. Ediciones Atlas, Madrid.

PALACIOS RIOS, Félix

1990 "El simbolismo de la casa de los pastores aymara", pp. 63-83, in: Trabajos presentados al Simposio RUR 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual. Publicación auspiciada por la Comisión ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco – CEAC, Cusco.

PEASE, Franklin

1977 "Collaguas: una etnía del siglo XVI", pp. 132-168, in: F. Pease ed., Collaguas 1, Fondo Editorial Pontificia Católica del Perú, Lima.

PREZIOSI, Donald

1978 Architecture and Cognition: toward a relational theory of environmental structure. Editorial Cambridge, Massachussets.

ROEL PINEDA, Josefath

1966 "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas", pp. 25-31, en Historia y Cultura s. n., Lima.

ROZAS ALVAREZ, Jesús Washington

2005 "El Qorikancha en el pensamiento contemporáneo", pp. 65-79, en Perspectivas Latinoamericanas No. 2. Centro de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nanzan, Nagoya. Japón.

SAKAI, Masato

1998 Reyes, estrellas y cerros en Chimor: el proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan. Editorial Horizonte, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1553] 1942 Historia de los incas. EMECÉ Editores, Buenos Aires.

TAURO, Alberto

1987 Enciclopedia Ilustrada del Perú, vol. 3, Promoción Editorial Inca, Lima.

TAYLOR, Gerald

1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII: Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. IEP/IFEA, Lima, Perú.

TOMOEDA, Hiroyasu

2004 "Un poderoso espectáculo: el Estado inca visto desde un rincón de las punas", pp. 173-192, en Revista: Colección Halten No 599 IECTA: Iquique Chile.

2005 "Inkarrí en La Habana: discurso indigenista en torno a un mito indígena", pp. 1-20, en Congreso Internacional de Peruanistas. Universidad Nanzan, Nagoya, Japón.

2009 "Espectacularidad del Estado teatral de los Incas", Discurso de Profesor Honorario otorgado por la Facultad de Ciencias Sociales, UNSAAC, Cusco.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE eds.

1979 Gregorio Condori Mamani: autobiografía. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

VALERA, Blas

[ca. 1590] 1945 Las costumbres antiguas del Perú y la historia de los Incas. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima.

VIDAL UNDA, Humberto

1958 Visión de Cusco. Editorial Garcilaso, Cusco.

Roberto Ojeda Escalante
Claudia Palomino Valdivia
Centro de Investigaciones Históricas Enfoques
Canasta Solidaria Mihuna Kachun

Qolqa, qachay y qoqaw: Conservación de productos vegetales como aporte a la soberanía alimentaria

Resumen

El Estado inca desarrolló grandes obras de infraestructura para garantizar una amplia producción agrícola, construyendo andenes, canales y qolqas en todos sus asentamientos. Estudios recientes describen el largo proceso histórico en el desarrollo de estas tecnologías, diseñadas para enfrentar la complejidad del medio geográfico que los albergaba. Existen otros saberes desarrollados por los pueblos andinos, poco estudiados y tomados en cuenta, pero que obedecen a una cultura de no desperdiciar y aprovechar los alimentos en sus diversos estados como parte de su soberanía alimentaria. Distintos métodos de deshidratación y conservación de alimentos cultivados y alimentos silvestres, lograban extender su duración por largos periodos; además podían concentrar y mejorar la calidad nutricional en algunos de sus componentes. Aparte de los conocidos casos del congelamiento y posterior deshidratado de papa (chuño), existen otros alimentos que tienen múltiples formas de conservarse como la khaya (proviene de la oca) o el linli (del olluco), la chochoqa (del maíz) o el k'irku (del tarwi), además del secado de verduras, yerbas y algas. Todo este mundo de sabiduría fue admirablemente estudiado por Santiago Antúnez de Mayolo (1981) hace más de treinta años, pero pocos han continuado sus pasos. Muchos de esos saberes se mantienen en uso en la actualidad en comunidades y familias, pero se están olvidando, acosados por la industria alimentaria moderna y la continuidad de la alimentación colonial, que niega esa sabiduría nutricional. Hoy sabemos que esta sabiduría permitió enfrentar crisis climáticas y alimentarias, respondió a necesidades concretas y propició la calidad de vida de la población; y por ello su revaloración y difusión se hace urgente. Al indagar su origen histórico, podemos verificar su éxito en el pasado y por lo tanto su actual viabilidad.

Palabras clave: Alimentación inca; Soberanía alimentaria; Cosmovisión; Tecnología; Nutrición; Secado de vegetales.

1. La alimentación como base de la civilización inca

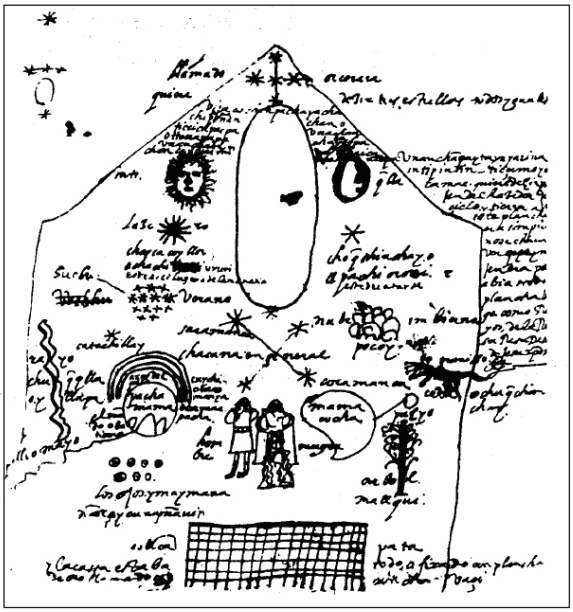


Figura 1: Dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti.

Existe un famoso dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613] que representa la cosmovisión andina (**Figura 1**); este ha sido analizado muchas veces pero pocos han resaltado que las figuras allí representadas están centradas en la actividad agrícola (p.e. Brechetti, 2003: 81 y ss). En la "chacana en general" que se ubica al centro del dibujo, dos estrellas llevan los nombres de saramanka y qoramanka (olla de maíz y olla de yerbas). Las figuras que la rodean representan todos los elementos que intervienen en el ciclo agrícola (astros, fenómenos climáticos, elementos acuíferos). Señalamos dos que mencionamos más adelante: la constelación llamada qolqa (hukchu en aymara) y la "colcapata", la qolqa, o almacén, en la parte inferior del dibujo. Al centro del dibujo está una pareja humana y las figuras inferiores representarían a las semillas, los ojos de Imaymana, personaje que figura como un dios de las plantas en el mito recogido por Cristóbal de Molina [1573], y plantas (el árbol mallki).

Sucede que la sociedad andina es agrocéntrica, su cosmovisión refleja la importancia del cultivo y la alimentación. Esto fue parte de un largo proceso histórico que se remonta a las primeras civilizaciones andinas, en este artículo nos referiremos únicamente al periodo inca, momento clave de un desarrollo cultural interrumpido por la invasión europea. Interrumpido pero no cancelado.

Algunos investigadores han resaltado que los "incas tuvieron éxito en la creación de su estado porque se preocuparon por la alimentación, tan importante y tan escasa en una región tan inhóspita como la de los Andes. Se preocuparon en asegurar que los cultivos llegaran a dar buenas cosechas para llenar los estómagos de sus pobladores" (F. Kauffmann-Doig, citado por Silverman, 2002). Santiago Antúnez de Mayolo (1981), el principal interesado en reconstruir la alimentación prehispánica, refiere que el éxito que alcanzaron los incas con su dieta obedeció a: un conocimiento de las propiedades de los alimentos,

amplia disponibilidad de nutrientes esenciales, seguridad alimentaria, acondicionamiento del organismo, y hábitos de ingesta (Antúnez, 1996: 19).

Horkheimer (1973) y Elmo León (2013) indican que la dieta en la costa era en base a alimentos marinos, y en la sierra mayormente de alimentos vegetales. No consumían carne con mucha frecuencia. A partir de estudios de dientes, huesos, fitolitos y coprolitos, los estudios arqueológicos han determinado que la dieta en el incario era fundamentalmente a base del maíz (León). Para los incas "el maíz representó el principal y fundamental recurso económico" (Curatola Petrocchi, 1994).

Según los estudios del Upper Mantaro Archaeological Research Project (1977-1983), los huancas cultivaban papa, oca, olluco, mashua, quinua y tarwi en zonas altas, y poco maíz en zonas bajas. Con la conquista de los incas abandonaron las poblaciones de altura y pasaron a cultivar maíz en grandes cantidades. La importancia del maíz está asociada a la construcción de andenes, pues estos se construyeron para este cultivo. Así, el maíz está asociado al desarrollo de los andenes en los estados expansivos (Chavín primero, luego Wari e Inka). Incluso el "dios de las varas" es representado llevando dos chakitakllas (las "varas") y en algunas representaciones estas varas se convierten en maíz (Curatola Petrocchi, 1994).

Es necesario aclarar que el maíz no se sembraba solo en la chacra -como se hace hasta hoy-, sino que iba acompañado de frejoles, calabazas, yerbas silvestres; es decir, que el andén acogía un cultivo diverso de plantas asociadas.

Por otra parte, la papa es presentada con carácter femenino, como un cultivo no oficial pero no inferior, sino algo así como el complemento de altura. El cronista Martín de Morúa [1611] menciona que el Inca Urcum hizo llevar tierra al Cusco y la puso en un cerro llamado Suno (al oriente de Saqsaywaman) para cultivar papa. Millones propone que la historia de Pachakuteq refleja también el cambio de orientación de cultivos de la papa al maíz, pues Inka Urku es asociado a la papa mientras Pachakuteq a los andenes, es decir al maíz (Millones, 2001). La papa está asociada a cultivos de altura como los diversos tubérculos, la quinua y el tarwi. Al igual que el maíz, tiene sus asociados, es decir que ambas plantas son las "centrales" de dos conjuntos de cultivos asociados, y es por eso que estaban sacralizadas, como informó Cristóbal de Albornoz [*ca*. 1574-1575]):

> Hay otros géneros de guacas, a quien reverencian y sirven con mucho cuydado, que son de los frutos primeros que coxen de alguna tierra que no fue sembrada. Escoxen el más hermoso fruto y le guardan y, a semejança dél, hizieron otros de piedras diferentes o de oro o plata, como una maçorca de maíz o una papa y les llaman mamaçara (Albornoz, 1989 [*ca*. 1574-1575]).

Sin embargo, el maíz estaba más presente en la ritualidad oficial de los incas. La huaca Sausero (cercana al templo de San Sebastián) es descrita por Bernabé Cobo [1653] como una chacra donde cultivaban el maíz usado en la Fiesta del Sol. Previamente Molina [*ca*. 1574-1575] había dicho que este maíz se cultivaba para elaborar chicha dedicada a la momia de Mama Huaco, personaje fundamental en el mito de fundación del Cusco. Como fuera, Sausero era la primera chacra donde se sembraba, iniciando el ciclo agrícola oficial del Estado inca[1]. Cobo [1653] también dice que en la waka Mantocalla (actual "templo de la luna") se realizaban ofrendas para iniciar el desgrane del maíz.

Tal vez la sacralidad del maíz se deba a su uso en la preparación de la chicha, bebida sagrada que simboliza lo festivo, la alegría y el erotismo. En el mito de Watyakuri (Manuscrito de Huarochirí, [1608]) el maíz es indirectamente asociado al erotismo cuando se relata que una mujer enfermó porque un grano de maíz entró en su sexo (Millones, 2001). De los extensos cultivos de maíz, este producto se consumía muy poco en su modo fresco y casi siempre cuando estaba tierno; la mayor cantidad de la cosecha era destinada a varios procesos de transformación y conservación, como también sucedía con casi todos los cultivos.

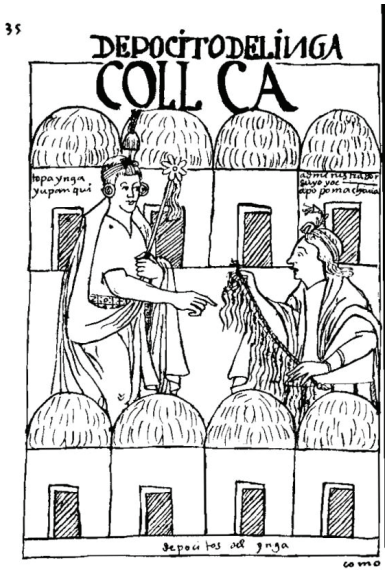
2. El poder del inca: la qolqa

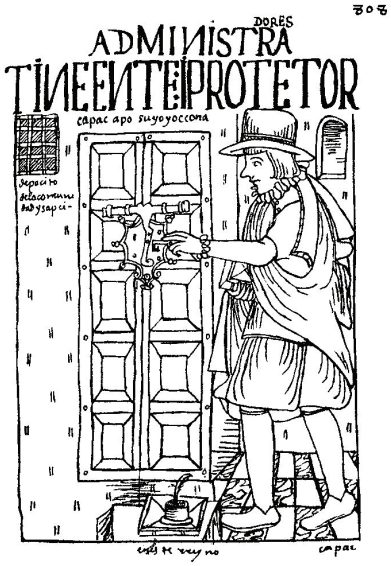
> Junto a una pequena sierra estaban y estan mas de setecientas casas, donde recogian el maiz y las cosas de proveimiento de la gente de guerra que andaba por el reino (Pedro Cieza de León, [1553]).

En 1548 las tropas de Pedro de La Gasca se alimentaron durante tres semanas con los productos almacenados en las qolqas de Xauxa. Allí Polo de Ondegardo fue encargado de provisiones y es quien proporciona esta información indicando que había mucho más, calculando en 15,000 fanegas lo contenido allí. Las qolqas sorprendieron a los españoles, pero la nueva orientación económica que estos imponen provoca el abandono de aquellos almacenes, dificultando su conocimiento histórico posterior.

Comúnmente se piensa que el Inca utilizaba las qolqas para la seguridad alimentaria de su población, es decir que lo almacenado era distribuido en

1 Pachacuti Yamqui la llama Sahuasiray y relata sobre ella una leyenda similar a la de Sawasiray y Pitusiray de Calca. En cuanto a Mama Huaco, Sarmiento la describe como guía de los Ayar y coincide con otras fuentes en que ella llevaba dos varas que indicaron el lugar donde fundar el Qosqo. Es inevitable asociar a Mama Waqo con la imagen del "dios de las varas".





Figuras 2 y 3: La colca y el sapsi. Páginas 335 y 804 de El primer nueva corónica…, de Guaman Poma.

cada región y por eso había tantas qolqas en cada ciudad. Los estudiosos no han encontrado evidencias de que los alimentos almacenados en qolqas fueran distribuidos en toda la región (Morris, 1981); al parecer esos almacenes proveían sólo a los habitantes de la ciudad en la que se encontraban.

Es importante conocer la composición de la población de dichas ciudades, habitadas temporalmente por grupos poblacionales como funcionarios, ejércitos, aqllas y mitayos que realizaban diversas labores. Una población rotativa que explica la necesidad de alimentarlos mientras desempeñaban las labores encargadas por el Estado. La ciudad inca tiene pues una función diferente a la occidental: es a la vez el lugar donde se desarrollan las grandes fiestas, en las que el Estado inca interactuaba con las poblaciones sometidas a su dominio. Las qolqas servían también para los convites que la autoridad compartía con los kurakas y pobladores locales, en celebraciones que brindaban chicha y comida a todos los asistentes.

El cronista Cobo [1653] afirma:

> Pues destos mismos depositos mandaba hacer limosnas a los pobres y necesitados; y despues de quedar la provincia abastada de lo que habia menester, hacia proveer las necesidades de las otras comarcas; y asi eran llevados los mantenimientos de unas provincias a otras, y no pocas veces se acarreaban de los depositos de los Llanos a la Sierra, y al contrario (Cobo, [1653]: Libro XII, Cap. XXX).

Esta cita parece contradecir las evidencias arqueológicas, pero no es así. Las limosnas que menciona Cobo se corresponden bien con los convites mencionados. Y los traslados de una provincia a otra se refieren a momentos en que había carencias en algunas, las que eran compensadas con los almacenes de otras. Cobo continúa:

> se guardaba en los depositos para el tiempo de necesidad; los cuales estaban siempre muy bastecidos, porque solia a veces haber comida recogida de diez y doce años (*Ibíd*.).

Tanto tiempo de duración nos muestra que estos depósitos y sus productos no eran consumidos rápidamente, sino que se prefería mantenerlos llenos durante mucho tiempo, calculando la posibilidad de una necesidad futura.

Por su parte, Felipe Guaman Poma de Ayala [1615] menciona los sapsis o depósitos comunales (Figura 3). Al describir el mes de mayo o aymuray, indica que las autoridades visitaban todas las comunidades, para constatar que tuvieran todas las provisiones en su sapsi. Así tenemos que habían dos clases de qolqas: las del Estado, que proveía las poblaciones de mitayos en cada llaqta, y las de los ayllus o sapsis, que garantizaban la soberanía alimentaria de cada comunidad. Los intercambios entre cada modalidad de almacenes debieron ser frecuentes, en casos necesarios se recurría a qolqas para proveer las carencias de algún sapsi afectado por sequía o algún otro problema. El poder del inca estaba en asegurarse que ambos sistemas de depósitos estuvieran llenos.

> Aymoray Quilla… En este mes visitan las comunidades y sapsi del maíz y papas y toda la comida y los ganados comunes, y sapsi, y lo castigan no dando buena cuenta y de todo (Guaman Poma, [1615] 1980: 245).

Tanta era la importancia de la qolqa que existen varias constelaciones que llevan ese nombre. Gary Urton menciona tres: scorpio, las Híades (pisqa qolqa), las pléyades o cabrillas (también llamada qoto), destaca esta última, de la que dice el padre Cobo:

> de aquella junta que se hace de estrellas pequenas llamadas vulgarmente Las Cabrillas, y destos indios Collca, afirmaban que salieron todos los similes, y que della manaba la virtud en que se conservaban; por lo cual la llamaban madre y tenian universalmente todos los ayllos y familias por guaca muy principal (Cobo, [1653]: Libro XIII, Cap. VI).

Es lógico pensar que un elemento tan importante en su cultura tendría su "pariente" en el cielo; esta qolqa aparece así como illa o espíritu gene-

rador de las semillas. Tom Zuidema estudió alineaciones astronómicas del Qorikancha, llegando a la conclusión de que el pasadizo con la puerta de doble jamba está alineado a la salida de las Pléyades (qolqa) en el siglo XIV (Zuidema, 2010). Aún hoy en día, los campesinos andinos observan el qoto para determinar el inicio del cultivo del año.

3. Para llenar la qolqa. Clases y modos

Ciro Hurtado propone una interesante clasificación de las qolqas en 4: qolqa del Inca, qolqa del sol, qolqa del ayllu, qolqa familiar (Hurtado, 2000: 159-160). La primera clase es la que describimos inicialmente, la que provee a los funcionarios y habitantes de las llaqtas. La segunda vendría a ser una subdivisión de la anterior, ubicada también en las llaqtas pero con una función diferente, en este caso proveer a la religión solar.

Tan importante como alimentar a la gente era alimentar a los dioses. Hasta hoy, se acostumbra ofrecer y brindar la primera comida y la primera bebida a los Apus y a la Pachamama. En las grandes fiestas se destinaban productos para ser ofrecidos a los dioses; de hecho había chacras destinadas exclusivamente para ese fin, como la chacra de Sausero mencionada anteriormente, en las que se cultivaba maíz para las ceremonias. Así también había qolqas destinadas para ese fin, las denominadas del Inti (Sol) por ser el dios principal en el culto oficial. Aún en el presente, en ciertas comunidades se mantienen chacras de uso exclusivo para la fiesta de alguna Virgen o un Santo.

Y no se ofrendaba cualquier cosa, sino el producto de mayor calidad. Incluso muchos animales eran sacrificados, entendiendo esto como la forma de alimentar a las wakas, muchos animales que bien podrían haber alimentado a las poblaciones pero se prefería darlas a los seres sagrados. Esto puede ser un indicador de la abundancia de alimentos de la época. Los investigadores indican que la carne era consumida casi en exclusividad por las élites (León), es probable que fuera un consumo ritual, que emparentaba a los inkas con los dioses. Por eso se realizaba sólo en grandes fiestas, en las que participaba la población, pero quienes más uso de esta comida ritual hacían eran los altos funcionarios. Esto sigue sucediendo en la actualidad; en las fiestas se preparan grandes presas de carne y quienes más la consumen son las autoridades, pues son quienes participan en más fiestas. Ateniéndonos a esta comparación, comprendemos que más que un consumo elitista se trataba de un consumo ceremonial que recaía en las autoridades.

Pero aparte de las "grandes presas" de carne (de pulpa), Antúnez de Mayolo (1981) enumera diversidad de carnes consumidas (aves, peces, mo-

luscos, insectos), las que además se consumían en todas sus partes (pulpa, vísceras, sangre) y muchas veces se secaba para conservarla; estos datos también son proporcionados por Guaman Poma. No había un consumo excesivo de la pulpa de carne como en la dieta moderna, por el consumo diverso y gracias que a diferencia de otras regiones del mundo, en los Andes abundaban alimentos vegetales con alto contenido proteico como el tarwi.

Los sapsi fueron, como hemos dicho, los almacenes de la comunidad que siguieron existiendo con este nombre al menos hasta el siglo XVII. Nombrados simplemente almacenes, existen en algunas comunidades todavía en nuestros tiempos. Sobre la qolqa familiar el nombre resulta conflictivo pues no se trata de una qolqa propiamente dicha, sino de un lugar en el que se almacenan los productos que se consumen en casa, que actualmente son conocidos como taqe, marka y otras denominaciones. Antúnez de Mayolo (1981) indica que la designación genérica era Churana, pero aquellos que existían en la cocina, donde se guardaban las cosas de comer del día, se denominaban qonchawasin o yanukunawasin (Antúnez de Mayolo, 1981: 105).

Actualmente, luego de la cosecha, se acostumbra escoger los mejores granos que serán guardados como semillas. Falta investigar cuál era el lugar en el que se guardaban las semillas en las llaqtas incas, ¿sería esa una función más de las qolqas "del Sol"?

Los principales estudios arqueológicos desarrollados en las qolqas nos ayudan a comprender sus sistemas de almacenamiento. En Cotapachi (Cochabamba) Geraldine Byrne de Caballero (1973) encontró el mayor almacén de maíz del Tawantinsuyu. En Hatun Xauxa, Terence N. D'Altroy y Christiane A. Hastorf (1979) hallaron maíz, quinua, tarwi, tubérculos, pastos y madera. La quinua, el tarwi y los tubérculos estaban en recipientes de cerámica. En 1981, Craig Morris describió las de Huánuco Pampa. En unas

Figura 4: Qolqa circular en Chumipata (Huánuco).

Figura 5: Qolqa rectangular en Pumamarca (Ollantaytambo).

qolqas circulares y pavimentadas se halló maíz desgranado en vasijas de 3° a 6°, una temperatura baja para evitar la presencia de insectos. En otras qolqas rectangulares hallaron fardos de papas amarrados con sogas y capas de paja, en otros, tubérculos cubiertos completamente con paja y con canales de ventilación. Similares descripciones se aplican a las de Pumpu, Jauja y Cusco.

John R. Topic y Coreen E. Chiwell completan esta información en Huamachuco (1982) donde las qolqas destinadas a tubérculos tenían canales subterráneos (con humedad), y las de maíz estaban en pisos elevados y secos. Esto es confirmado en Peñas y Pumamarca (Ollantaytambo) por María Huaycochea (1994), que menciona además un revoque interno cocinado para evitar el ingreso de insectos y roedores. Allí hallaron mayormente maíz (marlos), raíces y tallos de herbáceas.

Esto nos lleva a entender que había básicamente dos tipos de qolqas, unas circulares destinadas al maíz y otros granos, mientras que las rectangulares eran para los tubérculos y productos de altura (figuras 4 y 5).

Finalmente, ¿qué almacenaban en las qolqas? Para esto nos ayuda una descripción de Guaman Poma:

> Cómo sustentaua el Ynga los depócitos deste rreyno llamado collca. Que auía en toda la prouincia en los Collas de chuno, muraya [papas deshidratadas], caya [oca], charque [carne hecha conserva], lana en los Conde Suyos en Coropona, en los Ande Suyos y Chinchay en Apcara, Challco, Sora y en Guanaco Pampa y en Caracha Pampa, en todo ualle de Xauxa y en todo Guanoco, en todo el rreyno y en los llanos de maýs y de camote y axí, algodón y maxno [verdura seca] y coca y rumo [mandioca] (Guaman Poma, [1615] 1980: 336).

Aquí vemos que para Guaman Poma los alimentos depositados variaban según la región, pero en todos los casos eran diversos alimentos deshidratados. En otra parte dice: "charqui, lana, misquillicoymata, pezaca, chaura, uicona, uanaco, quiuyo, chalua, cuchucho, usuta, uasca, apa, maytocunacan, caua, lullocha" (Guaman Poma, 1980: 245), en la que muestra un contenido más diversificado, incluyendo vestimentas, animales, varias clases de aves, así como las algas llamadas llulluch'a; es obvio que todos estaban previamente deshidratados. Estos datos, más aquella mención de Cobo de que duraban 12 años, nos dan a entender que los principales contenidos de las qolqas eran alimentos deshidratados.[2]

2 Productos frescos como la papa no durarían tanto tiempo.

4. Procesos o técnicas de conservación, algunos aspectos generales

La conservación de alimentos proporcionaba varios beneficios: a) Alargar la vida de los alimentos; b) Evitar su descomposición y minimizar los ataques por bacterias o roedores; c) Concentrar nutrientes y facilitar la asimilación por nuestro organismo; d) Facilitar el intercambio de alimentos (se reducía de 5 a más veces el peso); e) Aprovechar los excedentes de alimentos cultivados y silvestres; f) Garantizar soberanía alimentaria porque aseguraban alimentación en épocas secas o de crisis.

Se conocía como qachay a la acción de deshidratar todas las cosas susceptibles de secarse, sean legumbres, tubérculos, cereales, etc., los que recibieron el nombre de qacha. Para consumirlos se hidrataban o tostaban previamente, aunque algunas como las frutas o los que estuviesen previamente cocidos, se podían comer directamente. Para el secado, sobre todo en la temporada seca, extendían los productos en empedrados con lajas, tendales (poqros), pampas o saruna pampa, ramadas hechas de pajas (ichus), esteras de totora o carrizo, llamadas chacanas (según Ciro Hurtado, 2000, 2004). También podían colgarlos en palos o carrizos dependiendo del peso, hasta que estuviesen totalmente secos y duros para guardarlos en los almacenes.

El conservar alimentos durante largos periodos exigía vastos conocimientos tanto de las condiciones de la naturaleza como de la química de los alimentos y el metabolismo del ser humano. Existían diversos procesos de conservación que no son exclusivos para un alimento, sino que van adaptándose a las condiciones climáticas, al piso altitudinal, a lo que se quiera lograr en el alimento y a los recursos con que cuentan. Siempre se basaban en el uso de algunos de los elementos de la naturaleza que conservan, dan fuerza, vida y energía, como

Cuadro 1:

Concentración de nutrientes de algunos alimentos conservados

TARWI DESMARGADO	177	8.1	20	4.3	138	178
TARWI DESHIDRATADO O K'IRKU	369	26.7	42.2	7.8	98	542
PAPA	103	23.3	2	1	10	52
PAPA SECA	322	72.6	8.2	4.5	47	200
CHUÑO	333	77.7	4	3.3	92	54
OCA	61	13.3	1.3	1.6	22	36
KHAYA	325	75.4	4.3	9.9	52	171

Elaboración propia a partir de varias fuentes.

son: sol (calor), helada, agua, viento. También utilizaban medios con intervención humana: cocción, remojo, germinado, fermento y tostado.

Antúnez de Mayolo (1981: 96 y ss) menciona que existían los "inhibidores químicos" y los "elementos inertes", que eran elementos de la naturaleza que permitían proteger y conservar alimentos de determinadas plagas, insectos, o cambios climáticos. En estos tiempos esto ha ido variando; por testimonios de comunidades sabemos que ya no funcionan como antes, porque ciertos roedores y plagas se han incrementado mucho, como consecuencia del cambio climático (las ratas no existían en tiempos prehispánicos).

Principales inhibidores químicos:

VARIEDADES DE MUÑA Y LA QOA o WAICHA: Con sus hojas se hace una cama en el suelo y se colocan las papas recién cosechadas o agusanadas, con el fuerte olor de la planta los gusanos abandonarán los tubérculos y además actúa como repelente para otros insectos. La ishmuña también actúa como un retardador del brote de las yemas.

CASANA Y AMARAKAY: De la Amazonía. Se recubrían los alimentos (maíz, menestras, etc.) con la decocción de estas plantas y así quedaban protegidos por varios meses y hasta años, sin que los animales, insectos o moho los ataquen. Para consumirlos se pelaba la envoltura de protección ya que era tóxico.

ISAÑO, MASHUA O AÑU: Pedazos de estos tubérculos entreverados con otros a conservarse como la papa; impiden que la gusanera los ataque.

AJÍ: Se asume que al ser una planta endémica se usó para conservar.

ICHU: También se almacenaban tubérculos y cereales en paja, quizá se usaba en los taqes, pirhuas, etc., tal como se encontró en las qolqas (Morris, 1981).

Elementos inertes:

CAL: Se empleó para evitar el agusanamiento de los tubérculos, cuando estos se conservaron sin procesamiento previo. También se echaba al hervir o tostar alimentos.

SALITRE o SUKA ALLPA: Empleados para la deshidratación y conservación de alimentos.

CENIZAS: Empleados previamente en la cocción de los alimentos, mezclados con agua, y en esta lejía se procesaba el maíz, el zuyu (hojas de zapallo), las yemas del chuchau (brote de la flor de la pacpa) y las del mutuy, entre otros. Este tratamiento mejoraba la calidad de los nutrientes y reaccionaba sobre los alcaloides que contenían, lixiviándolos e insolubilizándolos.

BENTONITA Y ARCILLAS: Se mezclaban con cereales, menestras, tubér-

culos, etc., y así se impedía que sean atacados por insectos, roedores, gorgojos, polillas, o que la humedad les afecte, inclusive en inundaciones. Un típico caso de conservación en arena, donde la bentonita pudo haber tenido efecto, es el de los depósitos de maíz de Los Gavilanes, en la parte baja del Valle de Huarmey, hace unos 5000 años (León, 2013: 496).

ARENA: Se mezclaba con cereales y menestras para que no fueran atacadas por roedores, insectos, gorgojos, polillas, etc. Para utilizar nuevamente estos alimentos usaron un cernidor construido con cañas, que permitía caer la arena pero no los granos. Esta práctica se utiliza hasta nuestros días.

AHUMADO: Elmo León (2013) señala que también ahumaban tubérculos para su deshidratación.

5. Usando la energía del sol; el masachiy

> Tiene el primer lugar la que llaman papa, que les sirve de pan; comenla cocida y asada, y tambien la echan en los guisados; pasada al hielo y al Sol para que se conserve, como en otra parte dijimos, se llama chunu. Hay otra que llaman oca; es de mucho regalo; es larga y gruesa, como el dedo mayor de la mano; comenla cruda porque es dulce, y cocida y en sus guisados, y la pasan al Sol para conservarla y sin echarle miel ni azucar parece conserva, porque tiene mucho de dulce; entonces se llama caui (Garcilaso, Libro VIII, Cap X).

Masachiy o masay es tender o extender algo al sol para que seque. Los rayos del sol facilitan la evaporación del agua y los rayos ultravioleta evitan la contaminación microbiana, alteración y descomposición de los alimentos. Asimismo, facilitan el fraccionamiento de los almidones y permiten la transmisión de vitamina D. Al ser el sol una de las deidades de los Incas, exponer ante él los alimentos era también permitir que éste les transmita su energía. Podemos subdividir esta técnica en tres formas:

a) Conservación sólo por asoleo. Técnica que consiste en extender determinados alimentos para que reciban los rayos del sol directamente hasta que se deshidraten. Esto se aplicaba con diversos productos:

• Frutos: Ají (ch'aki uchu), rocoto (qacha uchu), caihua o achojcha, la qawinka o calabaza, se pelaban y cortados en pedazos delgados se ponían a secar. En todos los casos las semillas se secaban aparte. También se secaban diversidad de frutas como la lúcuma, papaya, caimito, guanábana, pepino, etc. A todas las frutas deshidratadas, en aymara les llamaron sora qama. Antúnez de Mayolo (1981) hace notar que en la antigüedad consumían cantidad

de frutas, citando que el Curaca de Jauja entregó en 1533 a Francisco Pizarro 313 TM de frutas deshidratadas, el equivalente a unas 2000 a 2500 TM de frutas frescas.

• Tubérculos: Con el sol se reducen los oxalatos y transforman los almidones en azúcares. Se hace sobre todo con los inmaduros y menudos, o si eran más grandes se cortaba en tajadas antes de secarlos. Se hacía con las lisas u olluco (shahlla), maca, oca (qawi), mashua o añu, yacón (esqochasqa), camote (soroco), etc.

Figura 6: Kukupa o papa secada al sol.

• Cereales y leguminosas: Se secaban casi todos los granos antes que maduren, lo que se conocía como qollayachiy.

• Algas: También se deshidrataban las algas de río o laguna como el mayulaco, cochayuyo, cushuro, murmunta o llullucha. Se utilizaban como saborizantes y su consumo aportaba apropiadas dosis de yodo y de otros oligoelementos.

• Aunque no corresponden al deshidratado por asoleo, mencionaremos aquí el caso de las hierbas secadas en sombra para tener una idea más completa de la variedad de plantas deshidratadas: en su mayoría eran silvestres (verdolaga, ticsau, ayara, pilli pilli, muña, payco, chikchipa, berros) y también las hojas tiernas de plantas cultivadas: achita o kiwicha, cañihua, quinua (conocidas como llikcha o ullpuy yuyo en el diccionario de Gonzáles Holguín [1608]), tarwi (qanchiyuyu), lisa u olluco (llutush), papa, yacón. Estas hojas eran carentes de principios amargos o recogidas antes de la floración. Recibían el nombre genérico de yuyus o qacha yuyus. También conservaban flores comestibles: achuma, chhucu, contoya, huiccontoy, mutuy, pataw, pisonay, quillqui, quishuar, soronto, ticsau (mastuerzo), muthuy, zapallo, etc.

b) Conservación por cocción-asoleo. En este caso, los alimentos primero se hierven por corto tiempo y luego se colocan para solearse.

• Hierbas: El hervido previo elimina el amargo o elementos tóxicos de hierbas silvestres amargas o que ya han florecido, como la shita, hat'aqo, ticsau, paqoyuyu. Se hervían previamente de 2 a 3 veces, pues con el agua

y el calor se disuelven y volatilizan los principios amargos, haciéndose comestibles. Luego se exprimían y se formaban bollos o kurpas, llamadas yuyo wayk'usqa en quechua y chhua en aymara; se secaban al sol por varios días y eran llamadas qacha yuyus o qachasqa yuyus. También se deshidrataban las yemas y cogollos de plantas, algunas con un tratamiento especial como la hoja del suyu o zapallo, con ceniza, o las yemas florales del mut'uy. Una cita de Garcilaso explica el proceso:

> …las yerbas amargas, como son las hojas de las matas que llaman sunchu y de otras semejantes, las cuecen en dos, tres aguas y las secan al sol y guardan para el invierno, cuando no las hay; y es tanta la diligencia que ponen en buscar y guardar las yerbas para comer, que no perdonan ninguna, que hasta las ovas y los gusarapillos que se crían en los ríos y arroyos sacan y aliñan para su comida (Garcilaso, 1609: Libro VIII, Cap XV).

• Tubérculos:

Se llama kukupa a la papa previamente cocida (sin llegar a reventarse) y luego cortada en tajadas o pedazos, secada al sol, es lo que ahora conocemos como papa seca. Ya seco se puede guardar por mucho tiempo. También se podían moler en qhona (batán) obteniendo un granulado como el ttamus (molido grueso de papa cocida y secada al sol) o más fino para convertirlos en harinas (haku).

Chollqe de oca: debe asolearse previamente para que estén dulces y disminuir los oxalatos de las cáscaras que se disuelven con el sol, como en el caso de la oca. Se cocina por corto tiempo para que la pulpa no se ablande mucho, luego se pone a secar al sol (sólo de día), sea en tajadas o enteros, según su tamaño.

Chollqe de olluco o lisa: se cocina, luego debe frotarse en agua fría para retirarle la cáscara y finalmente se pone a secar al sol (sólo de día), sea en tajadas o enteros, según su tamaño.

• Cereales: Se aumenta la concentración proteica y evita las concentraciones de alcaloides, principalmente con los frutos tiernos cuyos alcaloides son bajos y el contenido proteico es alto. Se hacía un largo hervido, y después se secaban al sol. En el caso del maíz, se llama chochoqa (Gonzales Holguín [1609] la denomina chucchucca). Ciro Hurtado (2000) señala que se sancochaba con agua y cal o ceniza y se hacía secar al sol; pero esto más corresponde al maíz pelado.

c) Conservación por remojo-asoleo-molido.

• La tapura se obtiene a partir de la papa fermentada, podrida o con ran-

cha que sale en la cosecha. Se escogen las papas, se pican en rodajas y se remojan en pozos de agua corriendo o cambiándole de agua por aproximadamente una semana, dependiendo de que el agua tenga el color claro y sin olor fuerte. Luego se sacan las papas a solear (día y noche). Cuando están bien secas se muelen y se usan como harina para espesar, como hasta ahora lo practican en algunas comunidades.

6. Usando la energía de la helada: q'asachiy

La congelación o q'asachiy (derivado de q'asa = helada) es la técnica precursora del proceso de liofilización, desarrollado en forma industrial en estos tiempos. Es someter los alimentos a la exposición de la helada, fenómeno climatológico que consiste en un enfriamiento nocturno fuerte, que produce escarcha y congelamiento. La acción de congelación y descongelación fracciona el almidón y permite su mejor asimilación y digestibilidad. Aquí también subdividiremos esta técnica para facilitar la comprensión.

a) Conservación por congelación-asoleo.

• Hierbas: Exposición de las hortalizas a la helada y luego al sol, con lo que el agua contenida en los tejidos se congelaría, rompiéndolos y haciendo posible la fácil evaporación de la humedad al recibir la insolación siguiente.

• Ch'uñu: Durante el Tawantinsuyu la mayor parte de las papas cosechadas en las tierras del inca eran transformadas en este alimento. Su consumo fue común tanto para las élites gobernantes como para las grandes masas de pobladores. Es un alimento cálido y más "fuerte", es decir de mayor contenido de nutrientes ya que no se somete al remojo. Generalmente se usa papa amarga.

Para elaborar el chuño, primero las papas son expuestas a la helada, para esto se debe saber qué noche caerá buena helada. Después se las extiende sobre una explanada y se les pisa para desprender sus cáscaras. Concluido esto, sigue un nuevo período de exposición a la intemperie. Cerca de dos semanas después las papas se han secado completamente, y el chuño está listo para ser almacenado o consumido. Tenemos una descripción del cronista Acosta [1590]:

> … Estas papas cogen y dejanlas secar bien al sol y, quebrantandolas, hacen lo que llaman chuño, que se conserva asi muchos dias y les sirve de pan, y es en aquel reino gran contratacion, la de este chuño para las minas de Potosi (…) En fin, estas raices son todo el pan de aquella tierra, y cuando el año es bueno de estas,

estan contentos, porque hartos años es les anublan y hielan en la misma tierra: tanto es el frio y destemple de aquella region (Acosta, 1954 [1590]: Cap. XVII).

b) Conservación por congelación-remojo-asoleo.

• Moraya o tunta. Una vez congeladas las papas se pisan para expeler los cristales de hielo o el agua de congelación, evitando que le den los rayos del sol porque ennegrecerían el producto. Luego son depositados en sacos colocados a su vez en corrientes de agua, donde permanecerán uno o dos meses para retirar los principios amargos o alcaloides que contenían. Terminando este proceso de remojo serán secados a la sombra y conservados.

• Linli. La lisa o el olluco se congela en pequeños montoncitos y se pisa para exprimir el agua que contiene. Luego se remoja en pozas de agua corriente por varios días, se extrae del pozo y sobre ichu es secado al sol. Aunque Antúnez de Mayolo (1981) señala que el linli primero se remoja y luego se congela.

• Thayacha o moraya de añu. Al igual que los anteriores le debe coger la helada, luego se pisa sin que vea el sol. Y se lleva a las pozas o qocha cubiertas con paja por 7 u 8 días, tapándose con paja para que el sol no lo vea. Se saca preferible por la tarde y se echan nuevamente a la helada y se dejan secar al sol. Puede durar hasta un año.

Figura 7: Proceso de elaboración de chuño.

Figura 8: Proceso de elaboración de Thayacha.

c) Conservación por remojo-congelación-asoleo.

• Khaya: Las ocas amargas (como la p'osqo oca) se echan de frente a la qocha o poza forrada con paja, por 30 días, en agua corriente. Las ocas dulces se remojan por menos días. Se saca de preferencia en la tarde, para que no la vea el sol y se extienda a la helada. Al día siguiente solamente se deja secar al sol. Se puede guardar mucho tiempo. La khaya se come más en el almuerzo (sopa) previamente molida. Aún se prepara en algunas zonas de Cusco, y en Puno se hace algo muy similar llamado umacaya.

• Tapura: Es el mismo proceso que la tapura secada al sol (ver acápite 5: c), sólo que en la noche puede ser expuesta a la helada.

d) Conservación por cocción-congelación-asoleo.

• Linli o chollqe de olluco. Se hierven los ollucos más pequeños, por la tarde se extienden a la helada, y una vez congelado se dejan secar en el sol durante 5 o 6 días.

• Chunca. En Puno se conoce así a las papas que son asadas a medias en la watia, para luego ser heladas y secadas.

• Chochoca de maíz. Comparte el nombre del maíz secado al sol, pero esta vez con la helada. Luego de hervido, el mote se tiende en la noche a la helada hasta que esté bien deshidratado, puede ser 4 o 5 noches, dependiendo de la helada. La peculiaridad de esta chochoca es que cuando se muele y cocina sale con textura similar al arroz graneado.

7. Fermentación y germinado

Existían y existen además otras técnicas para las que no se usan energías naturales, sino procesos controlados por los seres humanos.

• **La fermentación (p'osqoy)**

Es un proceso de oxidación incompleta, en que a partir de la acción de las bacterias y microorganismos se cambia la composición inicial del alimento haciendo un alimento probiótico, mejorando los nutrientes del mismo, su asimilación y sobre todo ayudando a restaurar el equilibrio de bacterias en el sistema digestivo. Ya el padre José de Acosta explicaba este procedimiento:

> Otro modo de hacer azua o chicha es mascando el maiz y haciendo levadura y de lo que asi se masca, y despues cocido; y aun es opinion de indios que, para hacer buena levadura, se ha de mascar por viejas podridas, que aun oillo pone asco, y ellos no lo tienen de beber aquel vino. El modo mas limpio y mas sano y que menos encalabria es de maiz tostado; es o usan los indios mas pulidos y algunos

> españoles por medicina; porque, en efecto, hallan que para riñones y orina es muy salubable bebida, por donde apenas se halla en indios semejante mal, por el uso de beber su chicha (Acosta, [1590]: Cap. XVI, Libro Cuarto).

Esta técnica tiene a su vez dos variantes:

a) Conservación por putrefacción-secado.

• Tokosh de papa: Se colocan las papas crudas (de determinadas variedades, sobre todo amargas) en una poza recubiertas de ichu y tapadas para que no les dé el sol, luego se les echa agua durante el tiempo necesario para que la papa se reduzca de tamaño, tenga consistencia gomosa y concentre almidón; se dice que el tiempo es entre 6 meses hasta 2 años. Una vez extraído se colocaba en sacos de lana y se le pisaba para exprimir el agua, también se le colocaba un peso considerable de piedras para expulsar el agua en exceso; cuando no cedía más agua a la presión era llevado a la sombra, donde se le hacía secar en un lugar de viento, bajo sombra. Es precursor de la penicilina, para problemas respiratorios, infecciones y otros males causados por las bajas temperaturas. Está técnica es más del centro del Perú, por ende allí se sigue consumiendo.

• Añaphusa: Similar al tokosh, sólo que luego de la fermentación se pone una noche a la helada y luego ya a secar. Aún se consumen en algunas comunidades de Puno.

• Sara tokosh: Se introducen las mazorcas del maíz en sacos de lana, se sumergen a riachuelos donde golpea el agua, o se pone en pozas forradas con ichu, con piedras grandes encima. A los 8 días se retiran para secarlos al sol. Luego de secados eran desgranados y conservados para su consumo como tostado, o en los diversos tipos de lawa, uchu, api, etc. Esta técnica aún se usa en algunas comunidades del centro.

• Tarwi k'irku. El tarwi o chocho, previamente desamargado, se fermenta (esto incrementa sus propiedades) y luego se deshidrata exponiendo al sol, para poder conservarlo por varios años.

b) Conservación por fermentación de líquido.

> … entre estas frutas podemos poner la del arbol llamado mulli; (...). Hacen brebaje de aquel grano para beber; traenlo blandamente entre las manos en agua caliente, hasta que ha dado todo el dulzor que tenia, y no han de llegar a lo amargo porque se pierde todo. Cuelan aquella agua y la guardan tres o cuatro dias, hasta que llega a sazon; es muy linda de beber, muy sabrosa y muy sana para males de orina, ijada, rinones y vejiga; y mezclada con el brebaje del maiz lo mejora y lo hace mas sabroso. La misma agua, cocida hasta que se espese, se convierte en miel muy linda; la misma agua, puesta al Sol, con no se que que le añaden, se

aceda y se hace muy lindo vinagre (Garcilaso, [1609]: Libro VIII, Cap X).

Entre estas frutas podremos poner el arbol que los espanoles llaman maguey y los indios chuchau, por los muchos provechos que de el se sacan, (….); los indios la cogen y de ella hacen brebaje fortisimo, mezclandola con el maiz o con la quinua o con la semilla del arbol mulli; tambien hacen de ella miel y vinagre… (Garcilaso, [1609]: Libro VIII, Capítulo XIII).

En esta variante lo que se produce es vinagre a partir de chicha, sea de maíz, molle o maguey. También se comenta de chancacas a partir de la caña del maíz o de la penca de la pacpa.

• **Germinado**.

Otra forma de conservar era la germinación seguida por asoleo. En las semillas germinadas, el contenido vitamínico y de enzimas se multiplica, los almidones se convierten en sustancias más simples y son más fáciles de digerir.

• Germinado de maíz: Es la jora o wiñapu que se usaba para hacer la chicha de maíz, luego de germinar el maíz se soleaba hasta secarlo.

• Quinua germinada: Se usaba el hanchis o resto que quedó del germinado de la chicha de quinua, luego se tostaba y molía. Antúnez de Mayolo (1981) menciona que la quinua germinada, tostada y molida, tenía el sabor del cacao y quizá por ello le denominaron chocolate, esto ya en tiempos post incaicos.

8. Los fiambres incaicos

El pan de los indios es el maiz; comenlo comunmente cocido asi en grano y caliente, que llaman ellos mote; como comen los chinos y japoneses el arroz, tambien cocido con su agua caliente. Algunas veces lo comen tostado; hay maiz redondo y grueso, como los de los Lucanas, que lo comen espanoles por golosina tostado, y tiene mejor sabor que garbanzos tostados. Otro modo de comerle mas regalado es moliendo el maiz y haciendo de su harina masa, y de ella unas tortillas que se ponen al fuego, y asi calientes se ponen a la mesa y se comen; en algunas partes las llaman arepas. Hacen tambien de la propia masa unos bollos redondos, y sazonanlos de cierto modo, que duran, y se comen por regalo. Y porque no falte la curiosidad tambien en comidas de Indias, han inventado hacer cierto modo de pasteles de esta masa, y de la flor de su harina con azucar, bico-chuelos y melindres que llaman (Acosta, [1590]: Capítulo XV).

Para sus sacrificios solemnes, como ya se ha dicho, hacian pan de maiz, que llaman zancu, y para su comer, no de ordinario sino de cuando en cuando, por via de regalo, hacian el mismo pan que llaman huminta; diferenciabase en los nom-

> bres, no porque el pan fuese diferente, sino porque el uno era para sacrificios y el otro para su comer simple; la harina la molian las mujeres en unas losas anchas donde echaban el grano, y encima de el traian otra losa, hecha a manera de media luna, no redonda sino algo prolongada, de tres dedos de canto (Garcilaso, [1609]: Libro VIII, Capítulo IX).

Las técnicas de conservación no quedaban en los alimentos aislados, sino que producían comidas que podían durar semanas y hasta meses, que servían sobre todo para viajeros. En 1820, Mellete recogió la información que el recado o fiambre de los Andes, en aquel entonces, era una mezcla de harinas de camotes, yucas y plátanos (Antúnez de Mayolo, 1981: 130). El término para denominar al fiambre es qoqaw, o su forma castellanizada cocavi. Los qoqawis estaban compuestos por varios alimentos preparados para que durasen durante largos periodos.

• Quispiño (k'ispiño en aymara): pan de quinua y/o cañihua, se preparaban al vapor con agua de cal y sal, y podían durar hasta un mes; se preparaban para diversas ocasiones. El quispiño preparado para fiambre de viaje era denominado qarara, pues era el más seco. El quispiño de quinua silvestre o ayara se usa para contrarrestar los efectos causados por el antimonio.

• Pito o mashka: Bernabé Cobo dice que la harina de maíz tostado recibía el nombre de pito y era una de las refacciones que los indios llevaban cuando se desplazaban por los caminos. El pito se guardaba en una taleguita y al momento de comerlo era diluido en agua fría. Servía tanto de comida como bebida. Ya en tiempos españoles se acostumbró añadirle azúcar (Gonzáles Holguín, [1590] 1989: 291; Cobo, [1653] 1956, t. II: 244).

• Hank'achiy o tostado: Es la cocción de granos en una olla de barro o tostadora (k'analla) sin usar otro recurso más que removerlo constantemente. Esto permite retirar las cáscaras (caso de la cañihua o el maní), se fracciona el almidón, se eliminan alcaloides y otros compuestos dañinos, y se ablanda para mejor masticación. Cuando se tuesta ligeramente se llama harwi. Machka o machica es el nombre de la harina de estos cereales o menestras tostadas que son molidas y suelen ser consumidas sin ninguna otra preparación.

• Allpa o hallpa: Era una harina compuesta a base de cereales o menestras pretostadas a las que se le agregaba ch'aki uchu (ají seco), yuyus (hortalizas deshidratadas), tubérculos (desecados) y charqui. Todo esto se molía y servía como fiambre para los viajes o para la elaboración de otras viandas.

• Sankhu: Harina de maíz aglomerada con algún mate y a veces alguna grasa; era preparado en determinadas fiestas y en algunos rituales se hacía el denominado yawar sankhu.

había un preparado ritual llamado zanccu para las grandes celebraciones se mezclaba con la sangre de los animales sacrificales y se llamaba yahuarzancu (Cabieses, 1999).

Las mujeres del Sol entendian aquella noche en hacer grandisima cantidad de una masa de maiz que llaman zancu; hacian panecillos redondos del tamaño de una manzana comun, y es de advertir que estos indios no comian nunca su trigo amasado y hecho pan sino en esta fiesta y en otra que llamaban Citua, y no comian este pan a toda la comida, sino dos o tres bocados al principio; que su comida ordinaria, en lugar de pan, es la zara tostada o cocida en grano (Garcilaso: Libro sexto, Capítulo XX).

En la actualidad se prepara con harina de trigo. En la antigüedad existía un cereal parecido al trigo, llamado manqo, que fue desplazado por el nuevo cultivo y hoy se halla extinto. Es probable que el sankhu también usase este y otros cereales; hoy podemos combinar harinas para enriquecerlo.

• T'anta: Había otra variedad de preparados que en estos tiempos podríamos llamar pan; duraban largo tiempo, eran duros, concentraban nutrientes e incluso algunos enmohecidos se podían seguir consumiendo. Eran tipo torrejas o bollos de papa, quinua, maíz u otros, tostadas o cocidas, y secadas al hielo, al sol, o en piedras calientes. El diccionario de Gonzáles Holguín [1608] presenta variedades de estos panes:

• Sara t'anta: pan o tortillas y bollos de maíz.

• Ccor huarcapa t'anta: pan mohoso.

• Chhichi t'anta. Panecillos hechos con pescaditos que son secados al sol.

Figura 10: Fiambres que se expenden en Puno.

• Thaa: designación genérica para las tortas confeccionadas con papas cocidas o quinua molida y cocida que se ponía a enfriar y endurecer en lugares donde corriera mucho aire (Antúnez de Mayolo, 1981: 130), se usaban en banquetes y comidas especiales. Mejía Xespe (1931) le da varios nombres: hak'u taa, arepita, sat'anka, huach'a taa, parpa, aunque diferencia entre los dos primeros porque indican una especie de tortilla o panecillo de quinua que se preparaba en k'analla (tostadera) o en piedras calientes, mientras que los otros nombres describían una tortilla o panecillo de quinua preparado con sal y ají. Antúnez de Mayolo diferencia entre acuthaa: tortilla de quinua tostada y secada al hielo, y hupa ttanta: pan de quinua tostado en k'analla.

9. A manera de conclusiones

Podemos resumir todo lo expuesto en algunas ideas centrales. Primero, podemos concluir que las antiguas técnicas de conservación lograban modificar los alimentos, generando varios derivados que resultaban más digeribles y, por lo tanto, más nutritivos que el producto original. En el cuadro siguiente incluimos los nombres más comunes de estos derivados, en relación al producto de origen y las diversas técnicas utilizadas.

Consideramos que la principal riqueza de la civilización inca son sus saberes. Las maravillas arquitectónicas hoy admiradas por turistas e investigadores, van estrechamente ligadas a los saberes que desarrollaron las sociedades andinas prehispánicas. El mérito de los incas fue saber utilizar estos conocimientos y tecnologías, haciendo algo así como un concentrado de los saberes de su extenso territorio.

Estos saberes son útiles en estos tiempos y es necesario investigarlos, pues aunque se mantienen en las comunidades más tradicionales con el paso del tiempo se van dejando de usar. Esto obedece a la marginación y estigmatización que ha recibido nuestra cultura en los últimos siglos de dominación eurocéntrica. Son útiles porque representan una alternativa para contrarrestar la desnutrición y mal nutrición actual. Muchos de los problemas alimenticios de nuestros tiempos están relacionados al consumo de menor cantidad de alimentos, puesto que se han reducido la cantidad de derivados y se prefiere comer los alimentos industriales, poco alimenticios y muy perjudiciales para la salud.

En un futuro próximo todos nos veremos afectados por la escasez de alimentos, panorama en el que estos saberes nos ayudarían a sobrevivir. No es que escaseen recursos, sino que se está perdiendo el conocimiento que permitía a nuestros antepasados sacar el máximo provecho de los recursos

que les brindaba su complicado territorio. Nuestra soberanía alimentaria depende de producir y transformar nosotros mismos nuestros alimentos, garantizando nuestra salud y el respeto de nuestro ambiente.

Cuadro 2: Principales alimentos procesados indicando las técnicas de conservación utilizadas en su preparación. Se excluyen las combinaciones.

Producto	Soleado	Fermento	Germinado	Helada	Molido	Pan o tortilla
Hierbas (yuyu)	Qacha			s/n		
Ají	Ch'aki uchu					
Rocoto	Qacha uchu					
Frutas	Sora qama					
Papa	Kukupa	Tapura Tokosh Añaphusa		Ch'uñu Moraya o tunta Chunca		Thaa
Olluco	Shahlla Ch'ollqe			Linli Ch'ollqe		
Oca	Qawi Ch'ollqe			Khaya		
Añu o mashwa	Ch'ollqe			Thayacha		
Yacón	Esqochasqa					
Maíz (sara)	Qollayachiy Chochoqa	Sara tokosh	Jora o wiñapu	Chochoqa	Haku Pito o mashka Sankhu	T'anta
Tarwi		K'irku			Haku	
Quinua	Qollayachiy		Hanchi		Haku	K'ispiño Thaa
Kiwicha						
Kañiwa					Kañiwaqo	K'ispiño

Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2005 Diccionario Quechua-Español-Quechua. Cusco: Gobierno Regional Cusco.

ACOSTA, Joseph de

[1590] 1954 *Historia natural y moral de las indias*. Madrid: Ediciones Atlas.

ALBORNOZ, Cristóbal y Cristóbal de MOLINA

[*ca*. 1574-1575] 1989 *Fábulas y ritos de los incas*. Madrid. Crónicas de América.

ANTÚNEZ DE MAYOLO, Santiago Erick

1981 *La nutrición en el antiguo Perú*. Lima. Banco Central de Reserva del Perú.

1996 ¿Puede la dieta precolombina superar la malnutrición contemporánea? En *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Olivas Weston, Rosario comp. Lima. USMP, pp. 17-53.

CABIESES, Fernando

1999 *Cien siglos de pan. 10,000 años de alimentación en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Medicina Tradicional.

BRECHETTI, Ángela.

2003 "…Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo", pp. . Santacruz Pachacuti Yamque, 1613. En: *Anales del Museo de América N° 11.*

BUTRÓN BERDEJA, Juan Carlos.

2005. Aporte a las culturas andinas al manejo y conservación de la biodiversidad mundial: caso de la papa, su derivado el chuño y la oca. En *Biodiversidad y pueblos indígenas: XVIII Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF. P. 373-382.

CIEZA DE LEÓN, Pedro.

[1553] 1973. *La crónica del Perú*. Lima: Universo.

COBO, Bernabé.

[1653] 1964. *Historia del nuevo mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.

CURATOLA PETROCCHI, Marco.

1994. Dioses y hombres del maíz: religión, agricultura y sociedad en el antiguo Perú. En *Historia y cultura del Perú*. Marco Curatola Petrocchi; Fernando Silva Santisteban. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, pp. 225-274.

CURATOLA PETROCCHI, Marco y SILVA-SANTISTEBAN, Fernando eds.

1994. *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación.

Engel, Frédéric-André

1987. Universidad Nacional Agraria (Lima). *De las begonias al maíz: vida y producción en el Perú antiguo.* Lima: Ediagrafía UNALM.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca.

[1609] 1988. *Cometarios reales de los incas*. Lima: Mercurio.

GONZALES HOLGUIN, Diego.

[1608] 1952. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del inca.* Lima: UNMSM.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.

[1615] 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

HERRERA, Fortunato.

1941 *Sinopsis de la flora del Cuzco*. Lima: San Martin. 1941.

HORKHEIMER, Hans.

1973 *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico*. Lima: UNMSM.

HURTADO FUENTES, Ciro.

2000 *La alimentación en el Tahuantinsuyo*. Lima: Editorial San Marcos.

2004 *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico*. Lima: INC.

2011 *Geografía Nueva del Perú. Potencialidades geográficas del Perú para la seguridad alimentaria*. Lima: S/E.

LEÓN, Elmo.

2013 *14,000 años de alimentación en el Perú*. Lima: Fondo Editorial USMP.

MILLONES, Luis.

2001 "Plantas o dioses: contrapunto entre la papa y el maíz". En *Dioses y demonios del Cuzco*. Hiroyasu Tomoeda; Takahiro Kato. Lima: Fondo Ed. del Congreso. pp. 163-185.

MEJÍA XESPE, Toribio.

1931 Kausay: Alimentación de los indios. *Wirakocha. Revista peruana de estudios antropológicos. Vol 1, N° 1.* Lima. pp 9-24.

MORRIS, Craig.

1981 Tecnología y organización inca del almacenamiento de víveres en la sierra. En Lechtman, Heather y Soldi, Ana María (selección). *La tecnología en el mundo andino. Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. Tomo I. Subsistencia y mensuración.* México: UNAM, pp 327-375.

MURÚA, Martín de.

[1590] 1962-64 *Historia general del Peru, origen y descendencia de los Incas* (2 tomos). Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo.

OLIVAS WESTON, Rosario.

2015 *Cocina de los Incas. Costumbres gastronómicas y técnicas culinarias.* Lima: Fondo Editorial USMP

PRATEC, Proyecto andino de tecnologías campesinas.

2000 *Comida y biodiversidad en el mundo andino*. Lima: S/E.

2001 *De la chacra al fogón. Tecnologías campesinas tradicionales.* Lima: S/E.

SALOMON, Frank.

2004 Collca y sapsi: una perspectiva sobre el almacenamiento inka desde una analogía etnográfica. *Boletín de arqueología N° 8.* Lima: PUCP, pp. 43-58.

SILVERMAN, Gail.

2008 La descodificación de los tocapus incas, el caso de la "llave inca" y barthel's N° 16. En *El Antoniano N° 113*. Cusco: UNSAAC, pp. 57-65.

URTON, Gary.

1983 El sistema de orientaciones de los incas y de algunos quechuahablantes actuales tal como queda reflejado en su concepto de la astronomía y del universo. En *Anthropologica* N° 1. Lima: PUCP, pp. 209-238.

VILLAVICENCIO M.

2007 *Seminario de historia de la cocina peruana*. Lima: USMP.

YÁCOVLEFF, Eugenio y HERRERA, Fortunato.

1935 El mundo vegetal de los antiguos peruanos. *Revista del Museo Nacional vol. 4 no. 1*, pp. 31-102.

ZUIDEMA, Tom.

2010 *El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco: la idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/PUCP.

Anael Pilares Valdivia
Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

Saphi, raíces del olvido:
Destrucción de la memoria e historia cusqueña

RESUMEN

La ciudad del Cuzco ha sido construida y reconstruida en varias ocasiones. Desde sus orígenes incas, allá por los siglos XII o XIII, muchos eventos la han modificado. En la Ciudad Sagrada los ríos tuvieron una importancia radicalmente importante para su edificación y lujo suntuario. Fuera de los templos y casas-habitación de las grandes familias reales incas, esos ríos fueron también sacralizados para mantener la ciudad limpia, sana y ligada al espíritu mítico-filosófico de los hombres que la engrandecieron progresivamente a través de los siglos. Los ríos Saphi, Tullumayu, Chunchulmayu y Huatanay fueron parte de una ecología hídrica esencial ya que eran la sangre de la agricultura y el pastoreo, bases de la economía inca, y expresión fenomenológica elemental de la tierra. El río Saphi fue integrado al diseño nuclear del centro de la ciudad. El culto al agua es una de las cosas que más destaca en este sentido. Templos, edificios, puentes, andenes, observatorios y más, tenían un significado religioso-político que llegó a cristalizar en una ideología de poder que descolló en la última fase histórica de autonomía andina. El Cuzco es una Ciudad Sagrada porque ella fue concebida a la luz de una religión solar que pretendió imponer una cosmovisión que proponía una relación horizontal entre el hombre y la naturaleza. Cada detalle arquitectónico estuvo influido por un sistema de pensamiento altamente desarrollado en los planos funcional, simbólico y material. En el presente texto hacemos una reflexión sobre el Cuzco combinada con algunos aspectos culturales, su historia reciente y una crítica sociológica a su gestión como Patrimonio Histórico de la Humanidad (UNESCO).

Palabras clave: Cuzco Inca; Río Saphi; Andenes; Puentes; Arquitectura; Religión; Simbolismo.

...[la] Ciudad del Cuzco era casa y morada de dioses, e ansí no avía en toda ella fuente ny paso ny pared que no dixesen que tenya mysterio como paresçe en cada manyfestaçión de los adoratorios de aquella Ciudad y carta que dellos manifestaron que pasauan de quatrocientos y tantos...

Polo de Ondegardo [1571]

1. Introducción

Nuestra intención en este trabajo es revisar información etnohistórica de los siglos XVI y XVII acerca de la ciudad del Cuzco, su arquitectura, sus mitos y sus ríos, su noción del agua; asimismo hemos consultado fuentes secundarias modernas para aclarar algunos puntos estudiados por los especialistas. Revisando a los autores clásicos hemos revalorado informaciones conocidas, temas significativos que por razones analíticas volvemos una vez más a repasar. El origen de esta comunicación es un breve texto publicado en un boletín municipal,[1] en el que explicábamos el significado e importancia de la famosa calle cusqueña y del río con la que está asociada, desde el punto de vista de la arquitectura sagrada. Por entonces reflexionamos sobre un delicado problema todavía actual: la construcción del Hotel Sheraton de siete pisos y tres sótanos en la calle Saphi, frente a la DDC-Cuzco (!); hecho irregular que representa desde todo punto de vista un atentado contra el Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad Inca y, como tal, un acto inaceptable por razones que cada día son más evidentes pero, debido a una increíble ambivalencia social, naturalizadas e invisibilizadas por poderes políticos ligados al mercado turístico, que hoy por hoy controla la economía de la Región Cuzco.

Es de considerar que Mircea Eliade (1979), a mediados del siglo XX, estaba interesado en explicar cosmovisiones de pueblos del pasado y sus sistemas religiosos a través de la ciudad como principal hito fundacional de las antiguas civilizaciones del mundo; recordemos su pensamiento:

> Instalarse en un territorio, edificar una morada exige (…) una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo. Pues se trata de *asumir la creación del «mundo» que se ha escogido para habitar*. Es preciso, pues, imitar la obra de los dioses, la cosmogonía. No es esto siempre fácil, pues existen también cos-

1 Kusipata. Boletín Cultural – Gobierno Municipal del Cusco. Año 2 – Número 2, pp. 4-7. Junio 2017.

mogonías trágicas, sangrientas: imitador de los actos divinos, el hombre deben reiterarlos (Eliade, 1979: 50).

Así pues, la creación de una morada era una labor cósmica, lo que nos parece verosímil cuando se estudia la ciudad como fenómeno histórico-sociológico. Quizás eventos como la litomorfosis de Ayaroche (nacimiento de la huaca Guanacauri, vínculo con el Sol para el Sapa Inca), la muerte cruel de un nativo a manos de la guerrera Mamaguaco (Betanzos, [1551] 2015: 132), o la guerra contra los chancas (independiente de si se trató de una guerra en particular o de un ciclo guerrero-mítico), representan posiblemente la tragedia de los esfuerzos de la lucha por el poder y de la fundación de un centro religioso y político (Sarmiento de Gamboa, [1572] 2007).

Ahora necesitamos intentar visualizar la historia de nuestra ciudad, lo que aquí nos interesa. El Cuzco de los incas comenzó a ser construido desde el siglo XII o XIII aprox.,[2] siguiendo un orden que obedecía a lineamientos geográficos, ecológicos, hídricos y astronómicos, por lo que proyectaba espacios sagrados. Como capital de un Estado agrario y pastoral allí se rindió un culto al agua permanente. De hecho, su organización social, entre otros elementos, consideró los flujos de agua, así como la disponibilidad de tierras, como fundamentales para establecer dominio sobre el principal medio de producción: el suelo, los animales y sus sustancias vitales. En ese contexto, el diseño de la recién nacida ciudad incaica estuvo definido por binomios o principios cosmológicos tales como: hombre/naturaleza; masculino/femenino; arriba/abajo; parentesco/alianza; agua/tierra. Parenteralmente, según se indica en la literatura especializada, existieron dos mitades de la población étnicamente inca divididas por el sector Hanan y el sector Hurin. Cada sector controlaba áreas importantes del núcleo central de poder incaico, así como lugares más lejanos del centro. En torno al centro sagrado de la ciudad se fue construyendo el área urbana que se diseñaba de acuerdo al plan de los principales dirigentes e ideólogos del Estado cuzqueño. Andando el tiempo la ciudad fue desarrollando nuevas formas, figuras, significados funcionales y simbólicos. Una vez que la urbe inca llegó a su cenit de desarrollo, quizás a mediados del siglo XIV, la ciudad se transformó en el centro de un proyecto de gran envergadura: el Tawantinsuyu.

Este proyecto multiregional, como se le denomina correctamente, planteaba la anexión de las cuatro regiones en torno al Cuzco, es decir: las diver-

2 Esta cronología cada vez es más aceptada, y contradice la idea de que los incas solamente los últimos 100 años antes de la invasión y conquista lograron crear el Estado cuzqueño, lo cual es poco creíble, por supuesto. Véase Chávez Ballón (1970), Barreda Murillo (1995), Bauer (2018), Zuidema (2010), etc. En este volumen véase Ccallo Mamani (2019).

sas zonas ecológicas andinas (Condarco Morales y Murra, 1987). Dentro de esa perspectiva, los llamados "ceques" fueron líneas ideales que conformaban un complejo sistema de wakas o lugares donde residían nudos de sacralidad y poder, expresiones tangibles de un esquema organizativo social y religioso muy complejo que abarcaba un territorio biológicamente muy rico. Aquel sistema sirvió para coordinar las tareas de gobierno político basado a su vez en las creencias religiosas del mundo andino. Tales líneas organizativas salían desde la ciudad de Cuzco prolongándose hacia los cuatro suyus, a lo largo de los cuales se ubicaron territorios, instalaciones, recursos y etnias. En términos sencillos, se trataba de un entramado de aldeas, ciudadelas y comunidades sujetas y vinculadas al poder político y religioso del Cuzco, cuya organización se orientaba hacia la explotación de los recursos naturales.

La productividad del Tawantinsuyu se desarrollaba de acuerdo a una interconexión permanente y dinámica generando que las riquezas fluyesen en todos los sentidos centrífuga y centrípetamente, siempre en torno al Cuzco y a otras ciudades satélites subordinadas al Cuzco. Esa conexión a largas distancias fue posible por el caravaneo, las colonias mitmac, el Qhapaq Ñan, las postas de Tambos y Chasquis, y también por un sistema de navegación, pesca y recolección que preexistía en toda la costa.

2. La ciudad como objeto de estudio

El Cuzco como foco de atención científica ha acumulado un prestigio bien ganado, pues posee en primer lugar un pasado asombroso. Desde Marcavalle (2000 aC) hasta el surgimimento de la Capital del Tawantinsuyu, la historia de esta tierra tiene a lo menos unos 3500 años de densidad social. Esta generalización sólo pretende establecer que nuestra historia cultural es profunda verdaderamente. Para la historia oficial, la ciudad del Cuzco es poseedora de títulos honoríficos que vale le pena recordar. La familia Austria que anexó a sus reinos europeos los reinos de Indias, en la persona real el Emperador Carlos V nombró a la ciudad incaica como **Primera ciudad y primer voto de todas las ciudades y villas de la Nueva Castilla** (Real Cédula. Madrid, 24 de abril de 1540) y **La muy insigne, noble, leal y fidelísima ciudad del Cuzco, la más principal y cabeza de los Reinos del Perú** (Real Cédula. Madrid, 19 de julio de 1540).

El recordado Dr. Manuel Chávez Ballón (1970) fue quien primero —en la década de 1950— comenzó a interesarse por el Cuzco como centro sagrado. Su interés probablemente provenía de los estudios de Max Uhle (1903) sobre Pachacámac, de Julio C. Tello (1956) sobre Chavín de Huántar y de Carlos

Cusco a mediados del siglo XIX. Grabado de Friedrich Von Hellwald.

Ponce Sanginés (1976) respecto de Tiwanaku. El Dr. Chávez Ballón notó antes que nadie la importancia de un sistema de gobierno compuesto de ceques o líneas imaginarias al percatarse de lo que decía el cronista del siglo XVII Bernabé Cobo [1653]. El arquitecto José Canziani Amico (2012: Cap. 8) también ha estudiado a las ciudades del mundo andino antiguo, realizando importantes contribuciones al conocimiento del urbanismo prehispánico. Desde entonces la investigación ha progresado mucho. Pero todavía hay vacíos. Por ejemplo: una verdadera caracterización de Saqsaywaman como ciudadela anexa al Cuzco circum-Haucaypata.

Cada aspecto de la vida urbana es un motivo de investigación, como el propio río Saphi. Sabemos que, respecto de nuestra primera reflexión, la orientación de la calle Saphi, situada en el eje Chinchaysuyu-Qollasuyu, seguía el curso del río por la actual calle de Plateros hasta llegar a la calle Conquista, por donde subía hasta Santa Ana. El espacio poseía nueve ceques según informes de Polo de Ondegardo [1559], Cristóbal de Molina [1575] y Bernabé Cobo [1653]. Al parecer, en las riberas del Saphi se hallaban los santuarios que mantenía la memoria ritual de los incas tras la victoria sobre la etnia Chanca, en la época del joven Inca Yupanqui (Pachacuteq). Por lo demás, se aprovechaba el flujo de agua que provenía desde el norte, desde el Altiplano del Cuzco: Chinchero. Estas aguas que transcurrían por el centro de la ciudad incaica estaban vinculadas a un sistema de rituales según el cual sus aguas ayudaban a purificar a los habitantes de la ciudad de enfermedades y de muerte. La evidencia histórica indica que el río Saphi estaba ritualizado y que era fuente de salud y espiritualidad. Quizás también era parte de la me-

moria de la fundación primera del Cuzco por Manco Cápac y Mama Ocllo o, según la otra versión, por los hermanos Ayar quienes llegaron aquí luego de la anexión simbólica que realizó el Inca alado, llamado Ayaroche (Betanzos, [1551] 2015: 131).

Hacia 1550, uno de los primeros cronistas españoles con verdadera habilidad para escribir y describir el mundo que se abría ante los ojos de los conquistadores, Pedro Cieza de León [1553], refirió:

> [Hay] deste valle a la ciudad del Cuzco cinco leguas: y passa por el gran camino real. Y del agua de vn río que nasce cerca de este valle se haze vn grande tremedal hondo, y con gran dificultad se pudiera andar, si no se hiziera vna calçada ancha y muy fuerte que los Inga mandaron hazer, con sus paredes de vna parte y otra, tan fixas que durarán muchos tiempos. Saliendo de la calçada se camina por vnos pequeños collados y laderas, hasta llegar a la ciudad del Cuzco. Antiguamente fue todo este valle muy poblado y lleno de sementeras, tantas y tan grandes que era cosa de ver, por ser hechas con vna orden de paredes anchas: y con su compás algo desuiado salían otras: auiendo distancia en el anchor de vna y otra para poder sembrar sus sementeras, de mayz y otras rayzes que ellos siembran. **Y assí estauan hechas de esta manera, pegadas a las haldas de la sierras** (Cieza de León [1553] 1996: 256-257. Las negritas son nuestras).

En esta interesante descripción podemos percibir cómo pudo haber lucido esta área del Cuzco en su fase final de desarrollo e intervenida desastrosamente por los españoles colonialistas, quienes prácticamente demolieron la ciudad antigua para aprovechar la piedra y construir a su vez varias iglesias, la Catedral y otros templos religiosos del Cuzco. Los andenes, según deducimos de este trazo de la obra citada, estaban labrados y construidos en las faldas de los cerros del poniente y oriente, hacia Haucaypata. Sin embargo, faltan dibujos arquitectónicos para reconstruir e imaginar esta zona de andenería.

Hace una década, Paulo de Azevedo (2009) publicó una importante obra sobre arquitectura y urbanismo cuzqueño en la cual se analizaba la evolución material y humana de la ciudad. El principal acierto del libro sin duda es la revisión de los procesos demográficos, económicos e infraestructurales de esta ciudad. Tomemos algunas ideas de su pensamiento para aclarar un poco más el estado del conocimiento respecto de algunos hitos urbanos importantes. Vamos a revisar un hito en particular acerca de una de las principales reconstrucciones de esta área, la famosa refundación del Cuzco tras la guerra contra los Chancas, según la versión tradicional:

> Pachacútec es (…) el reformador de la ciudad del Cusco. Según la tradición, recogida por Juan de Betanzos, el Inca hizo realizar una maqueta de la ciudad, que sirvió de modelo para su reconstrucción. Garcilaso parece confirmar esta

información cuando habla de un plano en relieve que él vio en Cusco, hecho de arcilla y piedra, y que, como la capital inca, era una reproducción en miniatura del Imperio del Tawantinsuyu.

El plan de Pachacútec consistió en construir una nueva ciudad, a su vez centro administrativo y religioso, destinada a materializar la nueva imagen de poder y riqueza de las conquistas emprendidas por él. Este proyecto, que ocupó a más de 50.000 hombres durante veinte años, sólo pudo ser terminando por su hijo, Tupac Inca Yupanqui. Es posible, como admite Gasparini, que los incas, que tenían poca experiencia en materia de urbanismo, hayan asimilado la tradición de los reinos sometidos, para aplicarla en la reconstrucción de su capital (de Azevedo, 2009: 49).

Y añade a continuación:

Pachacútec lo prevé todo. Comienza por sanear el lugar, descrito como una ciénaga o tremedal, canalizando los arroyos Tullumayo (o de huesos) y Saphi (o raíz), que en época de lluvias causaban estragos en la ciudad. Manda construir en las laderas, en torno a la ciudad, numerosos depósitos de alimentos, y ordena a sus caciques que los abastezcan con los productos de la tierra. Otro tanto respecto de los materiales de construcción. Con las provisiones acumuladas ordena la construcción del Centro Cívico Religioso. La ciudad de Pachacútec estaba comprendida entre dos ríos, y se extendía desde la convergencia de los mismo hasta Colcampata (de Azevedo, 2009: 49).

La seductora imagen que propone de Azevedo nos sitúa entonces en un plano de diseño urbano que ubicaría a la naciente ciudad entre estos dos ríos, de los cuales uno estaría en el centro mismo de su fuerza simbólica y capacidad funcional: el Saphi. El río queda vinculado a Collcampata y al Qoricancha por su natural flujo en sentido ON-ES; de hecho es una divisoria entre Haucaypata y Cusipata, y las unen los pesados puentes de lajas de piedra armados como ensambles. Debemos recordar, en este punto, que bajando hacia la calle Mantas fue descubierto recientemente un "baño inca", desde el cual, semejante a las instalaciones de Tambomachay, caía el agua de Saphi a través de una mampostería de finos bloques de andesita blanquecina, que tomaban el caudal, lo domesticaban y lo dejaban fluir elegantemente gracias a estas instalaciones ritual-arquitectónicas. Hoy todo ello está cubierto por la calle Mantas, una pequeña calle urbana en T, desde la cual se derrama hoy la Avenida El Sol hacia el sur de la ciudad moderna.

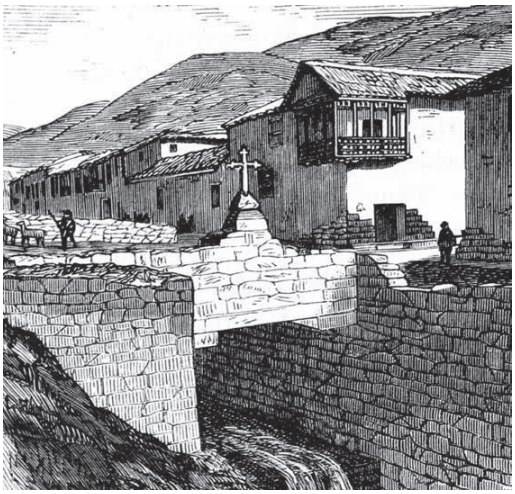
De Azevedo menciona anteriormente a Juan de Betanzos [1551]. Consultémosle y veamos qué nos dice el cronista español residente en el Cuzco a mediados del siglo XVI y miembro de Panaca real debido a su matrimonio con la famosa Palla Angelina Yupanqui. Primero comentemos de dónde le viene el nombre de Cuzco. Leamos:

> [De Cacha] Y de allí el Viracocha se partió y vino haziendo sus gentes, como ya avéis oydo, hasta que llegó al Cuzco, donde llegado que fue dizen que hizo un señor, al qual puso el mesmo nombre Alcabicça; y puso nombre ansimismo a este sitio do este señor hizo, Cuzco; y dexando orden cómo después que él pasase produsiese [*sic*] los orejones, se partió adelante haziendo su obra (Betanzos, [1551] 2015: 127. El subrayado es mío).

Como sabemos, luego el Viracocha partió hacia Puerto Viejo, desapareciendo en las aguas del Océano Pacífico. Lo importante es que aquí el cronista indica que este es el mito del que surge el nombre de Cuzco para la ciudad de los primeros habitantes de estirpe inca, descendientes de los Ayar. Tenemos más informaciones que hilamos para desplegar nuestro razonamiento.

> En el lugar e sitio que oy dizen y llaman la gran çiudad del Cuzco, en la provincia del Perú, en los tiempos antiguos antes que en él uviese señores orejones *Yngas Capac Cuna*, que ellos dizen reyes, avía un pueblo pequeño de hasta treynta casas pequeñas pagizas y muy ruines y en ellas avía treinta yndios y el señor y *caçique* deste pueblo se llamaba Alcavicça, y lo demás de[*l*] entorno deste pueblo pequeño hera una çiénaga de junco, yerva cortadera, la qual çiénaga causaban los manantiales de agua que de la sierra y lugar do agora es la fortaleza salían, y esta çiénaga era y se hazía en el lugar do agora es la plaça (…). Y ansimismo hera çiénaga en el lugar y sitio do es esta çiudad de la parte del arroyo que por medio della pasa el mercado *tianguez*, plaça de contrataçión de los mismos natural[*e*]s yndios… (Betanzos, [1551] 2015: 129).

El aspecto ecológico del área queda debidamente aclarado en la opinión de quienes le informaron a Juan de Betanzos. La situación política luce más comprensible, ya que vemos cómo un curaca reunía en torno de su persona una pequeña jefatura (lo cual nos hace pensar, por otro lado, en una sociedad segmentaria). En fin, los manantiales quedan claramente señalados por el documento. Asociados a ellos, aunque no se mencionan, también bosques de pisonays, queuñas y chachacomos. Finalmente, visualizamos un pequeño gran detalle: que, según el cronista, en Cusipata hubo un mercado (usa la palabra náhuatl



Grabado de George Squier (1863-1865).

Tiánguez) en el cual se realizaban importantes transacciones económicas, es decir: intercambios de grandes cantidades de diversos productos. Como se puede advertir el tema es rico en sus diversos ángulos. Pero necesitamos concentrarnos en nuestro objetivo central.

Se nos permitirá una breve divagación. Con sorpresa hemos advertido que al comparar la evidencia de Juan de Betanzos [1551] con la de Pedro Sarmiento de Gamboa [1572] hay una aparente contradicción en los datos que vamos comentando. Por un lado, Betanzos indica que el inca alado enviado al Cuzco por su hermano para marcar el hito de la llegada de migrantes reclamando una porción del territorio para habitarlo, se llamaría Ayaroche. Por otro, Sarmiento de Gamboa ([1572] 2007: 59) ofrece el nombre de Ayar Auca, que es el que generalmente abunda en el imaginario de los cuzqueños. ¿Cuál es el origen de esta contradicción? Y más importante aún: ¿Quién tiene la razón en esta materia? Aunque no es este el espacio idóneo para discutir tal problema etnohistórico, dejamos constancia de esta sorprendente anomalía.

Vale le pena trascribir un pequeño segmento de la obra de Sarmiento de Gamboa, en la que hace alusión no sólo a Manco Cápac y a Ayar Auca, sino también a la fundación misma y al propio nombre del Cuzco:

> Manco Capac vio un mojón de piedra que estaba cerca del sitio donde ahora está el monasterio de Santo Domingo del Cuzco, y mostrándosele a su hermano Ayar Auca, le dijo: "¡Hermano!, ¿ya te acuerdas cómo está entre nosotros concertado que tú vayas a tomar posesión de la tierra donde hemos poblar? ¡Y pues ahora, mira aquella piedra!" Y mostrábale el mojón dicho: "¡Ve allá volando (porque dicen le habían nacido unas alas), y sentándote allí toma posesión en el mismo asiento donde aparece aquel mojón, porque nosotros iremos luego a poblar y vivir!" Ayar Auca, oídas las palabras de su hermano, levantóse sobre sus alas y fue al dicho lugar que Manco Capac le mandaba, y sentándose allí luego se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión, que en la lengua antigua de este valle se llama **cozco**, de donde le quedó el nombre del Cuzco al tal sitio hasta hoy. De aquí tiene los incas un proverbio que dice: **Ayar Auca cuzco huanca**, como si dijese "Ayar Auca mojón de piedra" (Sarmiento de Gamboa, [1572] 2007: 59. Las negritas son nuestras).

Como resulta evidente, la información de Sarmiento de Gamboa es extraordinariamente útil y nos ofrece una interesante pista en clave lingüística quechua para situar con mayor precisión lo expresado por Mircea Eliade (1979) en su libro *Lo sagrado y lo profano*, ya citado. El nombre de la ciudad podría aludir, si hemos de creer en Sarmiento de Gamboa, al acto mágico que realizó el inca alado al litomorfizarse en la colina sur del actual Qoricancha:

Ayar Auca cuzco huanca.[3] El nombre de esta ciudad entonces provendría del acto de convertirse en piedra para marcar un territorio.

En otro momento habrá que seguir esa línea de reflexión crítica. Lo importante por mientras es establecer que la Historia como disciplina científica puede ayudar a mejorar la gestión de la ciudad; en este sentido, una historia de la ciudad es necesaria para que las nuevas generaciones sean más conscientes de las potencialidades y debilidades de este espacio urbano.

3. La ciudad como evidencia del pasado

Tal evidencia nos lleva a preguntarnos por el nivel de la organización político-religiosa característica del Estado cuzqueño en su *hinterland* esencial. Al respecto, el arqueólogo Brian S. Bauer (2016), posiblemente el científico que mayor cantidad de datos ha colectado hasta la actualidad, refiere que:

> Los siguientes tres siguientes santuarios de Ch. 6 –Capipacchan (Ch. 6:6), Capi (Ch. 6:7), y Quisco (Ch. 6:8)–, están asociados en la *Relación* con el río Saphi, que entra al Cuzco por un punto tradicionalmente conocido como Huacapuncu y que divide la ciudad moderna en dos. Se desconoce la ubicación exacta de Ch. 6:6 (Capipacchan), un manantial y una fuente. El siguiente santuario es un árbol sumamente grande llamado Capi (Bauer, 2016: 82).

Observamos que este santuario se encuentra entre los que el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz [1582] describiera, indicando que este "Capa" era un árbol grande y que lo vestían y que le procuraban diversas ofrendas. Sugiere Bauer una posible ubicación para esta waka en

> un cerro cónico llamado Muyu Urco, al centro de la quebrada de Saphi, entre un kilómetro y un kilómetro y medio río arriba desde el Cuzco. Su cima, ofrece una vista clara de la ciudad por la quebrada, ha sido cortada en dos por los huaqueros. La forma cónica distintiva de este cerro, su ubicación prominente, su vista del Cuzco y las evidencias de huaqueo indican que tal vez en alguna oportunidad tuvo una huaca. Es posible, aunque especulativo, que el "árbol" de Saphi se encontrara en esta notable ubicación.
>
> Quisco (Ch. 6:8), la octava huaca de este ceque, es presentada como un lugar en la cumbre del cerro de Saphi, en donde se hacían sacrificios universales (Bauer, 2016: 82).

3 Es probable que el famoso libro *Historia del Tawantinsuyu* de María Rostworowski ([1988] 2014: Cap. 2) haya influido en la opinión pública y en el sentido común que alimentaron un cierto imaginario social al respecto.

Calle Saphi. Fotografía de inicios del siglo XX.

Si relacionamos la información lexicográfica de Diego González Holguín [1608] con las informaciones arqueológicas de Bauer, no es difícil conjeturar que estamos en presencia de un categoría inca que alude al origen del río mismo o a las raíces de alguna especie arbórea; en ambos casos la evidencia indica que se trata de una figura cosmológica de culto al agua y, por extensión, al maíz, o sea, a la vida y a la salud. Saphi tenía sectores de hermosas andenerías justo en las faldas del cerro Saqsaywaman, así lo podemos corroborar en un antiguo documento del siglo XVII:

> Un pedaso de tierras que tengo y poseo en el asiento de guacapongo en tres andenes que lindan por la parte de abajo con tierras y casa del dicho Francisco Suares y por las cabezadas con la acequia de agua y por un lado con tierras mas que son las que de presente tiene sembrado Juana Paico (Folio 450 - Francisco Hurtado, prot. 129, año 1625. Archivo Regional del Cusco).

Precisamos que en quechua los incas llamaban "Saphy" o "Çapi" al curso de agua, término que significaba según el *Vocabulario* de Diego González Holguín: "rayz, o principio de algo" ([1608] 1989: 79). Fácil es entonces deducir que su significación aludía al principio de las aguas que ingresaban a la ciudad sagrada. Estas aguas poseían un simbolismo de primer orden en el sistema de pensamiento de la sociedad incaica y particularmente en la concepción religiosa de la élite cuzqueña. Los incas, por otra parte, denominaban probablemente al acceso nor-oeste al Haucaypata como "Guacapongo", según la cita de arriba, o como Huacapunku, como todos lo conocemos hoy en día (esquina de calles Saphi y Amargura). En una sociedad tradicional como la andina los ríos eran considerados fuente de vida y venerados por permitir el flujo de la existencia, por lo que claramente poseían un carácter religioso. El torrente de estas aguas creaba vida, la revitalizaba y purifica-

ba, sacralizando de esa manera su entorno y regenerando a los seres para emerger al Kay Pacha a cumplir un nuevo ciclo, junto a otras fuerzas de la naturaleza con las que se complementaban. La evidencia indica un culto al agua tal vez tan importante como el culto a los muertos.

El río Saphi fue importante porque señalaba la relación de complementariedad ideológica expresada en la arquitectura del Cuzco: la plaza principal Haucaypata fue separada en los sectores Hanan Cuzco y Hurin Cuzco mediante su canalización central, donde hubo algunos puentes, y fue, además, junto a los ríos Chunchulmayu, Tullumayu, Collquemachacuayniyoq y Chaquillchaca, el origen del río Huatanay, por el sector de Pumaq Chupan, hacia el sur. Es así que el río, como afluente de agua dulce, formó parte importante de la cosmovisión incaica, ya que el agua no solo era imprescindible para la subsistencia y la producción agropecuaria, sino como un elemento ordenador limítrofe; así pues constituyó una frontera natural entre el núcleo de la ciudad sagrada y las zonas de andenería adyacentes.

El gobierno incaico fue la formulación de un elaborado programa administrativo del poder que si bien pudo tomar experiencias del pasado (referente Wari-Tiwanaku) o incluso propias de su presente (referente Chimú), significó un avance cualitativo y cuantitativo poderoso en el sentido de proceder a la expansión del poder central anexando regiones y poblaciones al proyecto denominado Tawantinsuyu. Hoy existe consenso respecto de una estrategia administrativa sumamente original que es denominada «Sistema de Ceques», observada por el pionero Dr. Chávez Ballón, que no sería sino la cartografía natural, social y sobrenatural del control administrativo que el Estado cuzqueño logró conseguir gracias a su poder militar, a un cuerpo político de gobernadores, colonos con gran disciplina, fuerzas militares eficientes, y a la fuerza ideológica de su propuesta religiosa. Reiner Tom Zuidema (2010), quien se llevó los laureles del estudio de los ceques, al respecto opinaba:

> Los miembros de las panacas estaban involucrados en la administración de divisiones territoriales (chapas) en el valle del Cuzco y debido a dichas funciones, se asignaba a cada administrador un título jerarquizado como pariente regio, correspondiente al rango de su chapa. Los miembros de las panacas probablemente eran distinguidos del pueblo que vivían en aldeas sujetas y que conservaban la propiedad de la tierra dentro de las chapas (Zuidema, 2010: 620).

Zuidema se cuidó siempre de señalar que no se conoce en detalle la morfología de la Panaca: matrimonios, alianzas, jerarquías, poligamia, hermanos, grados de edad, generaciones, etc. Al parecer las clases y las generaciones se sucedían cíclicamente y se reemplazaban unas a otras perpetuamente.

Decía Zuidema (2010: 621): "Como era un instrumento sumamente técnico, el sistema de ceques reflejaba diversos órdenes de precedencia y jerarquización". El tema de las mujeres, madres de las generaciones por nacer, puede ayudar a entender el sistema. Añade Zuidema:

> Como una forma de organizar cualquier provincia en el imperio incaico, el rey Inca, en tanto señor de su propia provincia del Cuzco, estaba "casado", además de con la única reina, con las 40 damas iñaca. Esto era el reflejo espacial y atemporal de un patrón de alianzas que también estaba representado en la corte con el sistema rotativo del servicio "semanal" de estas damas. Hubo un patrón bastante parecido con respecto a las panacas, aunque ahora basado en el sistema de servicios rotativos "mensuales" por parte de los señores de panaca (Zuidema, 2010: 621).

Podemos constatar que estudios como el de Zuidema y otros todavía están envueltos en las brumas del pasado con respecto a la organización social y el parentesco, bases del gobierno incaico. No podemos pensar ni por un segundo, hay que advertirlo, que el Estado moderno según como lo conocemos hoy en occidente, se asemeje en su parte sustancial al Estado incaico del pasado. Son tareas de nuestra época continuar avanzando, pese a las categorías españoles de la historia colonial que todo lo complican más, pero de las cuales ahora somos más conscientes, en la reconstrucción de funciones y estructura de la organización estatal cuzqueña. Éste fue el resultado final del surgimimento del Estado prístino en los Andes, tres o cuatro mil años antes.

Volvamos al río Saphi, ahora que es más clara su funcionalidad estética o hasta musical, en su situación colonial concreta. Hasta el año 1548 el río se encontraba canalizado pero al descubierto, sólo intervenido con vigorosas losas de piedra que unían ambas orillas. Pero la conexión entre márgenes fue una de las primeras preocupaciones de los españoles: "El 31 de agosto de 1548 el Cabildo del Cusco dispone se traiga el agua hasta la plaza tomándolo de Chaquilchaca y ese mismo año se autoriza la construcción de casas con portales sobre el río Saphi…" (Gutiérrez, 1980). Los españoles emplearon la arquería en subnivel subterráneo para sostener la calle en que se convirtió este espacio urbano.

El siempre recordado Inca Garcilaso de la Vega nos ofrece un recuerdo valiosísimo sobre el simbolismo del río Saphi al narrar el rito denominado "Citua" que se celebraba en septiembre con ocasión del equinoccio, en toda la ciudad, en cada cancha, en el Templo del Sol, en el cerro Huanacauri, en Saqsaywaman, en Collcampata, etc., para desterrar las enfermedades, la muerte y otros males que hubiesen en la ciudad. Una parte del rito consistía en que un inca bajaba de Saqsaywaman a la plaza Haucaypata donde se reu-

nía con la élite cuzqueña y desde donde volvía a salir, esta vez acompañado de otros cuatro guerreros incas, en dirección a los Cuatro Suyus para simbolizar con la lanza ritual, la expulsión de las fuerzas negativas (De la Vega [1609], Libro Séptimo, Cap. VI). A continuación, el Inca Garcilaso indica:

> La noche siguiente salían con grandes hachos de paja, tejida como los capachos del aceite, en forma redonda como bolsas: les llaman *pancuncu*; duran mucho en quemarse. Les ataban sendos cordeles de una braza en largo; con los hachos corrían todas las calles, hondeándolas hasta salir fuera de la ciudad, como que desterraban con los hachos los males nocturnos, habiendo desterrado con las lanzas los diurnos; y en los arroyos que por ella pasan echaban los hachos quemados y el agua en que el día antes se habían lavado, **para que las aguas corrientes llevasen a la mar los males que con lo uno y lo otro habían echado de sus casas y de la ciudad** (De la Vega, [1609] 1985: 98-99. Las negritas son nuestras).

Nuestro cuzqueño universal confirma que se trata del río Saphi al indicar expresamente que esto ocurría "en el arroyo que corre por medio de la plaza" (De la Vega, [1609] 1985: 99). Así pues, tenemos suficiente evidencia documental para tomar con interés el valor simbólico del río Saphi. En términos arqueológicos habría que tomarse más en serio el desafío y avanzar mucho más en su estudio.

Conviene tomar ahora otro camino y llevar las cosas un poco más allá. Si el culto al agua fue una práctica común en el pasado andino prehispano, ¿hay más informaciones en la cronística colonial española o indígena acerca de esto? En el Manuscrito de Huarochirí [¿1598-1608?] hay algunos elementos afines que quizás podrían ayudarnos a entender mejor el concepto del culto al agua. En el Capítulo 7 ("Cómo, hasta hora, esos cupara honran a Chuquisuso") de la versión de Gerald Taylor (1987), encontramos una información muy útil para comparar un rito usual en el mundo andino con la administración simbólica y ritual del río Saphi. Reproducimos parte de este capítulo a continuación.

> 2. /Sabemos que/ estos cupara forman un ayllu llamado cupara
>
> 3. y, hasta ahora, siguen viviendo reducidos en san Lorenzo.
>
> 4. Uno de los linajes de este ayllu se llama chahuincho.
>
> 5. Chuquisuso era miembro del ayllu de los chahuincho.
>
> 6. Estos, antiguamente, cuando era la época de limpiar la acequia [en mayo] iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti, de cuyes y de llamas y allí adoraban a esta mujer-demonio.
>
> 7. Para observar su culto, hacían una cerca de quisuar [¿alrededor de su santuario?] y permanecían allí cinco días, durante los cuales no dejaban pasearse a la gente.

> 8. /Se dice que,/ cumplido [este rito], proseguían con la limpieza de la acequia; y /sabemos que,/ cuan do habían terminado todo, regresaban bailando. Conducían en medio de ellos a una mujer que representaba a Chuquisuso; a ésta la trataban con mucha veneración como si fuera ella.
>
> 9. Cuando esa mujer llegaba a su comunidad, los demás la estaban esperando y le ofrecían chicha y otras cosas.
>
> 10. Luego celebraban una fiesta muy grande bailando y bebiendo durante una noche entera (*Ritos y tradiciones de Huarochirí*, [1608] 1987: 140-141. Los subrayados son nuestros).

Como se puede ver, en Huarochirí se celebraban fiestas basadas en el culto al agua a través de la ceremonia llamada "limpia de acequias", cuya principal figura humana y sobrenatural era una mujer que encarnaba a la deidad o waka Chuquisuso. Como siempre, la ceremonia que obviamente tiene carácter económico, finaliza en un estupendo banquete acompañado de bailes y bebidas. Es posible que fiestas rituales de este tipo se celebrasen en Cuzco aunque con una amplitud simbólica mayor ya que por supuesto se trataba del centro del Tawantinsuyu, hogar de los incas.

Es realmente interesante que las wakas vinculadas a los flujos hídricos generalmente sean femeninas. ¿En lo femenino converge lo subterráneo y lo acuático? Jeannette Sherbondy (1987), por su parte, en su artículo "Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los incas", iniciaba su texto comentando que:

> El agua de regadío era esencial para la vida económica de los incas. Permitía el cultivo intensivo del maíz, el cultivo más importante para la economía y el culto estatal, y de los pastos para los grandes rebaños de llamas y alpacas cerca del Cuzco, la ciudad capital de los incas. Además, el regadío es la clave para comprender la organización social y política de ella. En ningún lugar se manifiesta esta relación con tanta complejidad y elegancia que en el Cuzco, donde el estado incaico integró dentro de la zona metropolitana de la capital numerosos distritos de canales para la irrigación dentro de las unidades administrativas designadas a los grupos corporativos que corresponden a las panacas y los ayllus. Las divisiones administrativas del Cuzco se relacionaban directamente con la geografía hidráulica (Sherbondy, 1987: 117).

Desde luego notamos que el agua, el maíz y los andenes de Collcampata aparecen relacionados precisamente en aquella época con la mayor fertilidad requerida para que el Sapa Inca expresara el poder mágico suficiente para iniciar nuevas plantaciones, sembríos y posteriores cosechas del cereal solar, planta nutricia esencial para la economía agraria del Estado cuzqueño. Quizás nunca el Sapa Inca estaba tan cerca del Sol como entonces para asegurar que todo fuese fecundado por su acción como hijo divino.

No podría ser de otra manera que contando con un flujo perenne y abundante de agua éste no fuera incorporando a la fundación cósmica de la ciudad, particularmente cuando el culto al agua representaba la sangre de la biología sagrada sintetizada en la creencia milenaria de una entidad que todavía hoy llamamos, con sumo respeto, Pachamama.

Todo lo que está en el subnivel continúa allí húmedamente vivo, oscuramente presente, como un segmento del subconsciente cultural sumergido en lo ctónico. Durante el periodo colonial y el periodo republicano hasta el siglo XX, los recuerdos, los restos arqueológicos y el crecimiento de la ciudad definieron paulatinamente un triste destino tanto para el río como para su valor patrimonial: fue olvidado casi del todo. El terremoto de 1950 no hizo sino continuar con el pesado efecto de hundir aún más los restos de la arquitectura inca. Sólo algunos, como el antropólogo Luis Eduardo Valcárcel, el arquitecto Óscar Ladrón de Guevara, el arqueólogo Manuel Chávez Ballón y el historiador del arte George Kubler, dieron una lúcida lucha por detener el supuesto espíritu modernizador de quienes deseaban irresponsablemente acabar con los restos incaicos utilizando camiones, maquinarias pesadas y hasta dinamita. En realidad, no tuvo que haber sido fácil lidiar con ingenieros, arquitectos y políticos que opinaban que los muros incas eran cosas viejas inservibles. El gran cambio que supuso en el orden de las prioridades históricas y culturales la Declaración de la UNESCO en 1983, ayudó en gran medida a revertir esos estragos del tiempo. Los hallazgos de la calle Mantas (2015), a pesar de que fueron re-enterrados nuevamente, nos muestran que el pasado emerge una y otra vez desde el fondo de la tierra, como un mensaje que se repite cada tanto.

Las evidencias del pasado son como una brújula para los pueblos que desean seguir siendo fieles a sus tradiciones, cultura e historia compartida; brújula que nos debe orientar hacia un futuro mejor para nuestros hijos.

4. La ciudad secular de hoy en día

Vale le pena recordar que la ciudad del Cuzco fue declarada **Capital Arqueológica de América** en el 25° Congreso Internacional de Americanistas, celebrado 1933 en la ciudad de Buenos Aires (Argentina). Y fue declarada **Patrimonio de la Humanidad** el 9 de diciembre de 1983 por la UNESCO en París (Francia). Hay otros títulos internacionales y nacionales de relevancia. Mencionemos dos de alta trascendencia política y cultural. En 2001 la ciudad del Cuzco fue declarada **Capital Histórica de Latinoamérica** y en 2007 **Capital Americana de la Cultura**. Como podrá comprenderse, nuestra

ciudad no sólo ha sido reconocida mundialmente sino que además ha aceptado una autoridad patrimonial y cultural que no sólo la hace poseedora de cualidades arqueológicas extraordinarias, sino que debiera constituirse en el ejemplo paradigmático de ciudad antigua y moderna para todos los países de América. Algo que disimuladamente no ha querido asumirse con convicción, responsabilidad y objetividad.

Significativamente nuestra ciudad es reconocida en todo el orbe por su secular arquitectura que fusionó influencias andinas y europeas, a lo largo de los tres siglos de historia colonial. El olvido republicano ha intentado ser revertido a veces con éxito, y a veces se ha impuesto con desdén. En ese contexto, el capital transnacional hotelero últimamente ha cobrado mayor poder en el Centro Histórico, y en su empeño de captar mayores ingresos económicos bajo el supuesto de que el turismo es una alternativa de desarrollo, está destruyendo la monumentalidad del Cuzco. Queda expuesta entonces la desigual pugna entre la economía y la política con la historia y la cultura. Aspectos que pueden y deberían armonizarse sin caer en extremos inútiles. La experiencia del proyectado Aeropuerto Internacional de Chinchero también puede llegar a ser una amenaza negativa para el futuro de nuestra población y sus distritos locales. No se trata de oponerse al desarrollo y al progreso, se trata de definir claramente qué conviene y qué no conviene para nuestro futuro.

El paisaje urbano cuzqueño con sus casas de techos de tejas rojas, espléndidos muros, sus estrechas calles de ensueño, la piedra y el adobe de los que está impregnado, exhiben justificadas razones para sentirnos alarmados por la existencia de una especie de desprecio al valor legal del cuidado de esta ciudad histórica. En efecto, el actual patrimonio urbano puede ser visualizado desde varios puntos de observación. La vista de todo el Centro Histórico es lo que ha concitado admiración mundial; por ello ha sido considerada como privilegio estético del paisaje urbano. Este criterio es fundamental. La construcción del Hotel Sheraton en la calle Saphi rompe de hecho esa estética urbana. Esta es la razón por la que la UNESCO, institución que reconoce los monumentos de la historia de la humanidad, ya se ha pronunciado sobre este hecho en particular advirtiendo que podría quitarle al Cuzco su título de "Patrimonio Cultural de la Humanidad". Afortunadamente, hay marcos legales internacionales que pueden ayudar a detener esta arbitrariedad contra la cultura.

Por lo expuesto, es incomprensible que el Ministerio de Cultura y los arqueólogos que hicieron los estudios previos y la misma empresa hotelera Sheraton, continúen violando impunemente el enorme patrimonio cuzqueño, a pesar de que los Tribunales del Cuzco actuaron en conformidad con la ley. En efecto, el hecho es violento simbólica y materialmente. Si el Hotel Sheraton de

la calle Saphi se terminara de construir sería un permanente atentado contra los cuzqueños, contra nuestra herencia y dignidad, al desgarrar una historia monumental que posee al menos ocho siglos de existencia. Si esto se consuma, el Cuzco perdería parte de su gran atractivo, malográndose su memoria e identidad y se sentaría un precedente funesto: que el dinero es más importante que la cultura. Hoy la obra está detenida. La presión ejercida por el pueblo restableció el imperio del derecho cultural, del derecho ciudadano. Sin embargo allí está el edificio aun en pie. Y no hay que ser muy perspicaz para sospechar que quienes tienen intereses allí depositados están esperando algún fortuito revés legal para insistir en su pretensión. De hecho, en estos momentos en que preparo este texto para la prensa, todos los ciudadanos estamos impactados debido a que la millonaria multa impuesta al Sheraton fue anulada (alrededor de 4 millones de soles), decisión tomada por el ex-Ministro de Cultura.

Los ciudadanos debemos vigilar que no nos excluyan del Centro Histórico o que intereses puramente económicos conviertan nuestra ciudad en un espacio trivializado y mercantil. Debemos permanecer atentos a que otras construcciones ajenas a la estética tradicional sigan el mal camino del Sheraton, exterioricen amnesias que nos empobrecen espiritual e intelectualmente y denigran lo que por derecho nos pertenece. El río Saphi fue sacralizado, según hemos expuesto, construyéndose en sus márgenes hermosas andenerías, puentes y baños rituales por lo que toda afrenta constructiva es un agravio contra la herencia cultural de la población del pasado, presente y futuro. Cuzco debe mantener su carácter monumental y patrimonial. Las autoridades competentes deben detener de una vez y para siempre todo atentado a la memoria social e histórica y, sobre todo, neutralizar alianzas de gentes dedicadas a prácticas antiéticas que deben erradicarse. Hoy el centro de la ciudad vuelve a ser recorrido por carros, buses y más. Pienso que debemos tener cuidado con estas relativizaciones caóticas, hecho representado por políticas alcaldicias que cambian de una administración a otra, casi sin cesar. ¿Puede el Centro Histórico ser peatonalizado a partir de un plan general que haga viable la movilidad de la gente y de los vehículos? Pensamos que sí es posible con políticas inteligentes, población educada y planes maestros bien construidos. El imperio de la ley debe hacer prevalecer nuestro derecho inalienable de conservar nuestra ciudad, su tradición e historia viva.

A este respecto viene al caso citar la Carta de Venecia - UNESCO (Carta Internacional para la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios, 1966), según la cual:

> Cargadas de un mensaje espiritual del pasado, las obras monumentales de los pueblos continúan siendo en la vida presente el testimonio vivo de sus tradiciones seculares. La humanidad, que cada día toma conciencia de la unidad de

> los valores humanos, los considera como un patrimonio común, y de cara a las generaciones futuras, se reconoce solidariamente responsable de su salvaguarda. Debe transmitirlos en toda la riqueza de su autenticidad.
>
> Por lo tanto, es esencial que los principios que deben presidir la conservación y la restauración de los monumentos sean establecidos de común y formulados en un plan internacional dejando que cada nación cuide de asegurar su aplicación en el marco de su propia cultura y de sus tradiciones (Documentos Fundamentales para el Patrimonio Cultural, 2007: 137).

5. Reflexión Final

Hemos hecho un breve análisis a la vez histórico y sociológico sobre los Incas y la ciudad del Cuzco, y creemos que hay lecciones que debemos extraer de la cultura que nos precede. Como en otras partes del mundo, la ciudad antigua, a pesar de los siglos, terremotos, políticas públicas e innovaciones arquitectónicas, está bajo nuestros pies y ante nuestros ojos en algunos hitos que han sobrevivido en el tiempo. El Cuzco es patrimonio también intangible; eso quiere decir que el paisaje, la identidad y la propia historia impregnan cada piedra sagrada en este espacio urbano. Como ocurre también en Jerusalem, Chichén Itzá, El Cairo. Los incas hicieron de esta ciudad un lugar de esplendor que podemos imaginar cuando evocamos la ciudadela de Machu Picchu. Cada aspecto de la antigua capital incaica tenía funciones y simbolismos. El río Saphi ayudaba a limpiar de enfermedades la urbe cuando se desarrollaba la famosa fiesta de Citua Raimi, según el Inca Garcilaso de la Vega [1609]. Por ello el río Saphi debe ser cuidado y protegido porque es un hito que los incas sacralizaron al interior de un sistema de ideas que lo identificaba con el culto al agua, con la producción del maíz, y como elemento esencial para la vida de los hombres, de la flora y fauna. En la época colonial el río fue intervenido por obras que superpusieron una amplia superficie para ser aprovechada como espacio de movilidad para las personas, caballos, carruajes, etc. Eso era necesario para la ambientación adecuada en el mapa de damero europeo y de circunscripción de las plazas fundamentales del entramando urbano según los españoles.

Se entiende que los estudios históricos pueden ayudar mucho más a la comprensión verdadera del espacio físico en el cual vivimos. En este sentido, recomendamos que debe existir un equilibrio histórico-político entre la ciudad antigua y la ciudad moderna. Los problemas de agua, de contaminación, de higiene urbana y de protección del patrimonio, son tareas esenciales precisamente porque nuestra ciudad es un espacio singular en el que cada año

podemos observar tradiciones culturales que permiten a su ciudadanía la expresión de sus identidades. Carnavales, Corpus Christi, Inti Raymi, entre otras, demuestran el dinamismo de nuestra población. Por ello, debe tenerse presente que la UNESCO así como otorga credenciales para la designación de un Patrimonio Mundial, también las puede retirar cuando no se cumplen las normas elementales del cuidado de una ciudad declarada Patrimonio de la Humanidad.

Para finalizar, debemos decir que sabemos muy bien que los flujos de agua de nuestra Región Cuzco provienen de la convergencia de los grandes sistemas hidrológicos de la zona de Chinchero (lagunas Piuray-Ccorimarca y Huaypo), la cuenca del Apurímac, la cordillera de Vilcabamba, la cuenca del Vilcanota-Urubamba y la cuenca del río Paucartambo. A la par, sabemos de lo importante de las napas freáticas y de otras corrientes subterráneas, y del enorme sistema de afluentes que irrigan una macro-área que tiene relevancia tanto para la vertiente oriental (Amazonía) como para la vertiente occidental (valles costeros desérticos del Perú). Así pues esta reflexión también nos confronta con el cuidado y protección de los sistemas biológicos, ecológicos e hidrológicos del Cuzco moderno. Nuestra ciudad debe apostar a la premisa de la "crianza del agua" que significa ni más ni menos que todos asumimos aquí un compromiso con el cuidado y la protección de este recurso valiosísimo y nos hacemos responsables de su existencia. Tales son algunos de los problemas del presente que gracias al estudio histórico debemos cautelar empleando nuestra inteligencia y conciencia de seres que saben que viven dentro de la Naturaleza y que esta es ciertamente sagrada.

Bibliografía

AGURTO, Santiago

1980. *La traza urbana inca*. Cusco: INC.

ALBORNOZ, Cristóbal de y Cristóbal de MOLINA

[*ca.* 1574-1575] 1989. *Fábulas y ritos de los incas*. Henrique Urbano y Pierre Duviols eds. Madrid: Historia 16.

AZEVEDO, Paulo de

2009. *Cusco, continuidad y cambio*. Cusco: Municipalidad del Cusco.

BAUER, Brian S.

2016 *El espacio sagrado de los incas. El sistema de Ceques del Cusco.* Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

2018 *Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

BARREDA MURILLO, Luis.

1995. *Cuzco, historia y arqueología pre-inka*. Cuzco: Instituto de Arqueología Andina Machupiqchu.

BETANZOS, Juan de.

[1551] 2015. *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de Suma y narración de los incas*. Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino eds. Lima: Fondo Editorial PUCP.

CANZIANI AMICO, José.

2009 *Ciudad y territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

CARREÑO, Ángel.

1951 *El origen de los nombres de las calles del Cusco Colonial*. Cusco: Imprenta Sicuani.

CHÁVEZ BALLÓN, Manuel.

1970. "Ciudades incas: Cuzco, capital del imperio." En: *Revista Wayka* 3: 1-15.

CIEZA DE LEÓN, Pedro.

[1553] 1996. *Crónica del Perú* (Primera Parte). Lima: Fondo Editorial PUCP/Academia Nacional de la Historia.

CONDARCO M., Ramiro y MURRA, John V.

1987. *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: HISBOL.

DOCUMENTOS FUNDAMENTALES PARA EL PATRIMONIO CULTURAL.

2007. *Textos internacionales para su recuperación, repatriación, conservación, protección y difusión*. Cusco: INC.

ELIADE, Mircea.

[1957] 1996. *Lo profano y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Labor.

GARCILASO DE LA VEGA. Inca.

[1609] 1985. *Comentarios reales de los incas*. Edición de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.

[1609] 1989. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GASPARINI, Graziano y MARGOLIES, Luis

1977 *Arquitectura Inca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

GUTIÉRREZ, Ramón

1980 *La Casa Cusqueña*. Cusco: Universidad Nacional del Nordeste.

NERUDA, Pablo.

[1950] 2016. *Canto general*. Santiago de Chile: Seix Barral.

ONDEGARDO, Polo de

[1559?] 2017. "Los errores y svpersticiones de los indios, sacadas del tratado y aueriguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo", pp. 151-177. En: Carlos Velaochaga Dam, Alejandro Herrera Villagra y Rafael Warthon Calero eds. *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II: El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco (1542-1590)*. Cusco: Ministerio de Cultura, DDC – Cusco.

PAREDES, Mónica

2001 *El Cusco Incaico*. Cusco: Ediciones El Santo Oficio.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1572] 2007. *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano/Ediciones Polifemo.

SHERBONDY, Jeannette.

1987 "Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los incas", pp. 117-153. En: *Revista Española de Antropología Americana*, n° XVII. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid.

ROSTWOROWSKI, María.

[1988] 2014. *Historia del Tahuantinsuyu*. Volumen VIII. Lima: IEP.

TOMOEDA, Hiroyasu y FLORES OCHOA, Jorge A.

1992 *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. Cusco: Coedición Ministerio de Educación de Japón/CEAC.

ZUIDEMA, Tom.

2010 *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/PUCP.

Kayav

(tercera Parte)

LOS SÚBDITOS DEL IMCA

Antoinette Molinié
Centre National de la Recherche Scientifique
Universidad de Paris Nanterre

La guerra andina y sus rituales.
La red sacrificial inca como catastro del imperio

RESUMEN

En los combates rituales andinos del *Tinku* que oponen generalmente dos mitades endogámicas, se distinguen dos operaciones simultáneas: una de depredación con disyunción de las mitades y otra de sacrificio con conjunción de las mitades. Este modelo del *Tinku* es confrontado con datos sobre la guerra incaica en la que se descubren las dos operaciones del *Tinku* a nivel del imperio. Se propone una reflexión metodológica: los datos etnográficos de un rito contemporáneo andino (la batalla ritual del *Tinku*) sirven para analizar datos históricos de rituales del pasado. Finalmente, se sugiere que los dos modelos observados podrían corresponder al "animismo" y al "analogismo" que Philippe Descola ([2005] 2012) destaca en las maneras de pensar las continuidades y discontinuidades entre el hombre y su medio ambiente.

Palabras clave: Tradición imperial; Religión universal; Inqa; Escritura.

Sabemos poco de la guerra inca y menos de sus combatientes. Los datos de las crónicas y otros documentos españoles, no pueden sino padecer de etnocentrismo, especialmente en el tema sensible del tratamiento del cuerpo del enemigo. Presentamos aquí algunos datos. Pero sobre todo hemos acudido a otro método, el de la etnografía. Pues podemos observar hoy en día algunos combates rituales que, pese a la represión policial que sufren, se celebran cada año, especialmente en la región de Potosí (Bolivia) y en el Sur del Perú, durante fiestas como San Sebastián, Carnaval, Corpus Christi o el culto de las Cruces. De la etnografía de esta guerra ritual en la que se enfrentan las mitades de sociedades dualistas hemos sacado en claro un modelo que articula dos operaciones simultáneas: una otorga una identidad propia a cada una de las mitades comprometidas en el combate, mientras que la otra reúne las dos mitades en una sola etnia (Molinié, 1999; 2006[a]; 2006[b]; Molinié Fioravanti, 1988). Este modelo, elaborado a partir de observaciones etnográ-

ficas, se sitúa en un nivel de abstracción que permite su cotejo con datos de archivos sobre la guerra inca. Experimentaremos así a nivel heurístico un método basado en la hipótesis de un sistema de transformación. Sabemos que nuestro enfoque carece de dimensión diacrónica pues se fundamenta en un modelo estructural contemporáneo para analizar datos prehispánicos. Experimentamos aquí este método a nivel heurístico formulando la hipótesis de un sistema de transformación y poniendo por el momento "la historia entre paréntesis" (Lévi-Strauss, 1973; 1983).

Esta hipótesis tiene la desventaja de ignorar la cronología. Lo asumimos pues nos permite concentrarnos en la interpretación estructural de los escasos datos que tenemos sobre la guerra inca. Nuestra insolencia hacia el análisis histórico tradicional no trata sino de responder a una necesidad: la de prescindir de una documentación ausente para concentrarnos en interpretar las pocas informaciones que tenemos. Responde además a un postulado teórico: incluso con una documentación rica y abundante, no se puede analizar un fenómeno social solamente trazando su evolución y estableciendo una cadena de causa y efecto. Explicar un hecho social no es, como muchos estudiosos lo creen, diseñar su historia. Es cierto que vamos a observar la guerra andina en contextos radicalmente diferentes: en la primera parte la guerra de conquista del Estado inca tal como aparece en los escasos documentos coloniales, y en la segunda parte la batalla ritual donde se enfrentan las mitades de una etnia andina contemporánea. Pese a tal acronía y tal descontextualización, creemos haber sacado en claro estructuras comunes que pueden tener un valor explicativo.

Empezaremos por el estudio de dos tipos de tratamiento de los cuerpos de los vencidos en la guerra incaica. Luego, después de justificar nuestro uso de datos etnográficos sobre las batallas rituales contemporáneas por la presencia de tales batalles en la sociedad incaica, presentaremos los resultados de nuestro análisis del *Tinku* y su estructura de funcionamiento. Con este modelo regresaremos al estudio de la guerra imperial inca para proponer algunas hipótesis sobre su funcionamiento y sugerir un sistema de transformación del *Tinku* respecto de la guerra imperial.

1. Sacar órganos, comer al enemigo

Llaman la atención algunos tratamientos del cuerpo de los vencidos en la guerra prehispánica andina. Las tradiciones de Huarochirí recopiladas por Francisco de Ávila [1608], transcritas por Gerald Taylor (1987), relatan un rito celebrado después de una batalla:

> 69. […] cuando capturaban [a alguien] en la guerra, le recortaban el rostro [y, transformándolo en máscara,] bailaban llevándolo. Decían que de esto derivaba su valentía.

70. Y los hombres mismos que habían sido capturados en la guerra, solían decir: "Hermano ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mi un huayo y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrenderás buenas cantidades de comida y bebida".

71. Respetando estas palabras (la gente) ofrendaba comida y bebida a los demás huayos diciéndoles: "Hoy día bailarás conmigo en la pampa".

72. /Sabemos que/ transportaban a estos huayos (*¿los hombres que llevaban las máscaras*?) en literas durante dos días.

73. Al día siguiente, colgaban [en las literas (?)] maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda (Ávila, [1608] cap. XXIV, *in* Taylor ed. 1987: 373).

Una nota añadida por Taylor a la palabra "valentía" en la citación 69 reza:

Uno de los numerosos gestos cuya repetición asegura la transmisión de un aspecto de la fuerza vital, en este caso: la valentía (*sinchi casca*) de los héroes, cuyos rostros llevaban en forma de máscara (Taylor, *ibíd*.: 373).

En este ritual el vencedor se apodera del rostro del vencido transformándolo en máscara y apoderándose así de su «valentía», o sea un elemento de su interioridad. En otro texto relacionado con las tradiciones de Huarochirí, se precisa que esta máscara o *huayo* se fabricaba con la piel y el hueso del enemigo. Parece que el que la usaba tenía tanta autoridad que le llevaban en literas y se le hacían ofrendas:

Tienen unas mascaras. o caratulillas cortadas / del rostro de un hombre con el mismo huesso y piel, como estaua antes, para la qual deuen tener algun modo de sierra / o instrum(en)to muy agudo. Esta mascara su(e)le ser de algun Indio muy noble o valiente. o pers(on)a señalada, a esta hacen fiesta / q(uan)do el mayz esta de saçon. y preparando dos dias la chicha y lo demas necess(ari)o El tercero. Y quarto se traen en unas / como andas […] y ponese uno la mascara y traenle en andas. y el sacrificio q(ue) le / offrecen es hechar las indias en el suelo unos pedacitos de sebo de llama. esta fiesta dura diez días (Taylor, ed. *Ibid*.: 371 nota ** de pié de página).

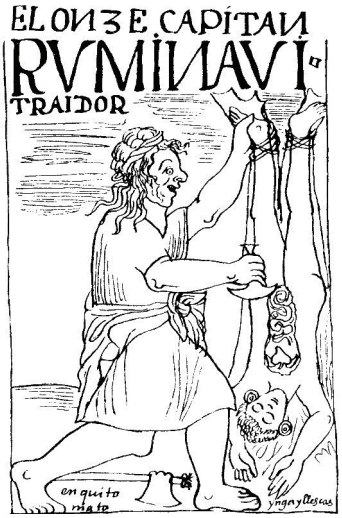


Figura 1. "El onze capitán / Rvmi Navi, traidor / En Quito mató Ynga Illescas" (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]: 142, ms.163 [165]). onze capitán / Rvmi Navi, traidor / En Quito mató Ynga Illescas" (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 142, ms.163 [165]).

Estos ritos de apropiación del rostro son probablemente muy antiguos. Anne Marie Hocquenghem (1987: figs. 31, 32, 164) los ha iden-

tificado en la iconografia mochica. En una tumba precerámica del valle de Asia, en la costa central del Perú, encontraron una cabeza humana a la que le habían arrancado la piel de la cara (Burger, 1992: 36-37).

Es difícil interpretar este rito complejo del *huayo*: ¿cómo distinguir con claridad el vencedor y el vencido cuando se trata de la máscara hecha del rostro del uno exhibida por el otro? Lo que queda claro es el acto de depredación de un elemento del cuerpo del enemigo, ni más ni menos que su cara, lo más esencial para la identificación, nos remite al canibalismo. El rito transmite además "valentía", o sea un elemento moral del depellejado.

La desolladura observada en Huarochirí parece haberse practicado a menudo en la guerra inca (Zuidema, 1999). Guaman Poma de Ayala (1980 [1615] I1: 142, ms. 163 [165]) la representa en su dibujo del suplicio de Inca Illescas, el hermano del Inca, despellejado por el capitán Rumi Ñawi (**Figura 1**)[1]. El texto que lo acompaña nos da un panorama de los tratamientos del cuerpo del guerrero, pues el autor comenta que, con la piel de la víctima, se fabricó un tambor, que en el cráneo se bebió chicha, que sus huesos sirvieron de flauta y sus dientes de collar. En otra parte, Guaman Poma menciona también como la piel del poderoso señor Cullic Chauac fue transformada en tambor:

> Y le hicieron tanbor que con su mano tocaua la barriga como a tanbor. A éstos les llamó *runa tinya* (el tambor de piel humana (*Ibíd*. III: 891, ms. 953 [967]).

Estos tambores humanos se tocaban durante las batallas y en algunos rituales (Mesa, (1940 [1572]: 200). La piel del desollado, a menudo vivo, la rellenaban con paja. Estete (1968 [1535]: 120) cuenta como, en las "mezquitas" de Pasao, confundió las pieles crucificadas de los difuntos despellejados con representaciones prehispánicas de Jesucristo. Cieza de León relata como Inca Pachacuti después de la conquista de los Chancas mandó construir un mausoleo en el lugar mismo de la batalla donde se desollaron los cuerpos de los vencidos y se les rellenaron de paja y ceniza:

> Adonde para memoria fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos y que hinchesen los cueros de ceniza o de paja de tal manera que la forma humana pareciese en ellos, haciéndolos de mil maneras, porque a unos, pareciendo hombre, de su mismo vientre salía un atambor y con sus manos hacían muestra de le tocar, otros ponían con flautas en la boca (Cieza de León, 1967 [1550], cap. XLVI: 155).

No cabe duda que la piel es un símbolo eficaz de liminalidad y parece que los andinos lo usaron y lo usan hasta hoy con especial destreza. La pa-

1 Para un estudio de la influencia europea en este dibujo de Guaman Poma, véase Zuidema (1999).

Figura 2. "El segvndo capitán / Topa Amaro Inga / Colla Suyo" (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 124, ms. 147 [147]).

Figura 3. "El Qv[i]nto capitán / Avqvi Topa Inga Ivpanqvi / Capac Yupanqui Ynga / hasta Quichiua, Aymara" (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 130, ms. 153 [153]).

Figura 4. Capi[tv]lo, primera calle, vecita general / auca camaioc [guerrero] / de edad de treynta y tres años / balente moso, yndio tributario. / awqa kamayuq / (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 168, ms. 194 [196]).

labra *q'ara* que designa a menudo el forastero significa a la vez "desnudo" y "desollado". Es como si al extranjero le faltase la categoría de interfaz que permite articularse con el Otro sin el cual uno no sería nada. Cuenta Scarlett O'Phelan (comunicación oral) que los partidarios de la gran rebelión de Tupac Amaru desnudaban los cadáveres de sus enemigos españoles antes de abandonarlos en el campo de batalla: los cuerpos eran como "desollados" de su ropa. ¿Habrán querido los rebeldes reproducir así el tratamiento prehispánico de los enemigos, expresando de esta manera la idea de incorporar su alteridad?

Parece que la piel no fue la única depredación en el cuerpo del enemigo practicada por los rituales de guerra imperial como lo muestra Guaman Poma de Ayala en sus dibujos del "segundo capitán" y del "quinto capitán" del ejército inca (**Figuras 2 y 3**): el uno, llamado Topa Amaro Inca, está sacando los ojos del enemigo y el otro, llamado Auqui Topa Inga Yupanqui, está ofreciendo una cabeza cortada a "su padre".

Las cabezas trofeos parecen haber sido comunes en la guerra incaica. Guaman Poma (1980 [1615] I1: 168, ms. 194) menciona esta costumbre en el rito de paso de los indios tributarios de treinta años (**Figura 4**). Pachacuti

Figura 5. "El sesto capitán / Otorongo Achachi Apo Camac Inga / Ande Suyo" (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 132, ms. 155 [155]).

Figura 6. "Ídolos i vacas / de los conde svios / Coropona / en los Condes / waqa /" (Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 246, ms. 272 [274]).

Yamqui (1968 [1613]: 302) informa como las tropas de Inca Yupanqui exhibieron las cabezas trofeos de los Pastos y Cayambis en la punta de sus lanzas y como, embadurnadas con sangre de llama, las llevaban hasta el templo del Sol en Cuzco. Este soberano también paseó de esa manera las cabezas de los Chancas vencidos como símbolo de su triunfo (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 90). Se usaba también la exhibición de cabezas para conmemorar una batalla (Betanzos, 1987 [1551]).

A menudo los cráneos servían para beber chicha, tal como lo señala Guaman Poma (ver más arriba). Estete (1968 [1535]) cuenta como Atahualpa, después de haber desollado vivo a un embajador de su hermano Huascar, bebió en su cráneo adornado de oro[2]. Alonso de Mesa (1940 [1572]: 200) nos informa como Topa Inca bebía en la cabeza de su hermano.

Parece que las cabezas trofeos sobrevivieron a la colonización española. Garcilaso de la Vega (1617: VIII, 1, 692-694) describe como el guerrero cañari, Francisco Chilche, aliado de los españoles, llevaba una cabeza trofeo en la procesión de Corpus Christi de Cuzco en 1555, en medio de la comitiva de los españoles[3]. Se dice, sin que se pueda creer en tal propaganda, que en los

2 Para la técnica de transformación de un cráneo en copa ver Ogburn (2007: 512).
3 Para la descripción de esta procesión ver Bernand (2006: 118-121).

años sesenta los guerrilleros peruanos de Hugo Blanco solían beber chicha en los cráneos de los militares que les perseguían.

El canibalismo existe en el origen mítico de los Incas. Mama Guaco y Manco Capac su hermano, en guerra contra los autóctonos de la región de Cuzco,

> prendieron a vno de estos poques o guallas y lo mataron, y sacaron los bofes y soplaron y, trayendo las bocas ensangrentadas, se binieron hacia el pueblo de los guailas. Los huallas, viéndolos, se huyeron pensando que era gente que comía carne humana..." (Murúa, 2001 [1613]: 45).

Al igual que la desolladura, estos tratamientos del cuerpo del enemigo y especialmente el canibalismo, pueden identificarse como procedimientos de incorporación de la alteridad del enemigo. Mama Guaco y Manco Capac aparecen aquí como verdaderos guerreros antis.

La presencia del canibalismo y la lógica "salvaje" de la incorporación de la alteridad, surge en el corazón del Estado en el propio hermano del Inca. Después de la muerte de Inca Pachacuti, Tupa Inca Yupanqui debe enfrentar una rebelión de los antis que se han unido contra él. Ellos han rodeado a los invasores, los han masacrado y los han devorado. El mismo Inca sale a restablecer el orden en las tierras bajas con sus dos hermanos Gualpa Rimachi e Inca Achachi. Este último "metiose por el monte sólo" y, después de haber despedazado un "tiguere" (es decir un jaguar), "empezó a comer de un pedazo del de la carne ansí crudo como estaba". Después "tomó un pedazo del tiguere en la boca y su hacha en las manos [… y] juró de no salir de los Andes hasta haber comido de las carnes de los señores Andes […] les prendió un capitán de los Andes y le hizo pedazos de cuya carne luego allí en comenzó [sic] a comer y viendo los enemigos lo que Ynga Achache había hecho y que traía un pedazo de carne de su capitán y su señor en la boca […]" (Betanzos, 1987 [1551]: 152).

Inca Achachi recuerda bastante a Otorongo Achachi, el hijo de Inca Roca que tenía una esposa anti, y el poder de transformarse en jaguar (*otorongo* significa en quechua "jaguar") como los chamanes de tierras bajas. Guaman Poma (1980 [1615] 132, ms. 155 [155]) lo representa desnudo como un anti y enfrentando el temible felino (**Figura 5**). Me parece que se debe sacar los personajes de Otorongo Achachi y de Inca Achachi de sus contextos genealógicos y enfocarlos en una perspectiva mítica de función imperial, tal como lo propone Tom Zuidema para la sucesión de los reyes. Viéndolos así, se puede pensar que ellos hacen referencia a la dimensión "salvaje" de las instituciones imperiales, al modelo de depredación y alteridad constitutiva característico de las sociedades de tierras bajas. Hipótesis además confirmada por la facultad que tiene Otorongo Achachi de transformarse en jaguar (*otorongo*) tal como es corriente en el perspectivismo de muchas culturas amazónicas (Viveiros de Castro, 2015).

Volvamos ahora al tema de la guerra imperial incaica para examinar un tipo muy diferente de tratamiento del cuerpo de los vencidos.

2. El sacrificio de la Capac Hocha

El ritual tiene un papel fundamental en la institución de las relaciones políticas entre el Estado inca y su imperio. Los sacrificios que se celebraban en la ciudad imperial de Cuzco son impresionantes no sólo por su cantidad (miles de camélidos y tejidos quemados) sino también por la complejidad de su codificación en función del calendario y de la identidad de quienes ofrecen. La desmesura sacrificial no termina en las puertas de la ciudad imperial: varios documentos describen el derroche de ofrendas a las divinidades de los pueblos vencidos, sea en el Cuzco, sea en las provincias conquistadas. La *Capac Hocha*[4] es uno de los sacrificios humanos mejor documentados, aunque tenemos poca información sobre ella (Cieza de León, 1967 [1550]: cap. XIX; Duviols, 1976; Hernández Príncipe, 1923 [1621]; Molina "el Cuzqueño", 1916 [1572]). Algunos datos, por los detalles que ofrecen, permiten proponer hipótesis sugerentes. La voz *Capac Hocha* hace referencia a diferentes tipos de sacrificio humano que difícilmente se pueden reunir en una sola categoría, pero que generalmente tienen que ver con la consolidación del Estado y con el poder del soberano. Este ritual se celebraba en ocasiones relacionadas con el nacimiento del inca, con su entronización, con su salud o con las dificultades de su reino. Pero también tenía que ver la *Capac Hocha* con la guerra imperial, como lo vamos a ver en lo que sigue.

La ceremonia consistía principalmente en suntuosas ofrendas a la divinidad solar del Estado o al soberano, ofrendas que circulan entre las provincias y la capital del Tawantinsuyu. Se las llevaban en solemnes procesiones y podían consistir en simples botes llenos de sangre de llamas sacrificadas en la ciudad imperial, sangre así ofrecida a una provincia conquistada, como lo indica el manuscrito de Canta estudiado por Pierre Duviols (1976: 19)[5]. Una de las *Capac Hocha* mejor documentadas consiste en el sacrificio de una criatura (**Figura 6**), ligado a un pacto político después de una victoria inca. Se trata del sacrificio de la hija de un jefe étnico que sellaba una alianza entre

4 Uso el grafismo más corriente de los documentos españoles. *Qhapaq hucha* en quechua, se puede traducir por algo como "la culpa del poderoso" o "la culpa del rey". Para una discusión sobre el sentido de esta palabra y un estudio del ritual, véase Duviols (1976) y Zuidema (1989 [1973]), que han inspirado mi análisis.

5 *El principal, caciques e indios del repartimiento de Canta […] interponen […] recurso de segunda suplicación […] en el pleito que contra ellos han seguido el principal, caciques e indios del repartimiento de Chacalla […],* 1558-1570 (Archivo General de Indias, Justicia 413, nº 1). Véase también Rostworowski (1967-1968).

éste y el soberano inca, un pacto entre vencedor y vencido (Hernández Príncipe, 1923 [1621]).

Una provincia conquistada por el Estado mandaba al Cuzco para la fiesta del Sol, en medio de suntuosas ofrendas, criaturas de unos diez años de edad destinadas a ser sacrificadas. Los niños pasaban una temporada en el Cuzco donde participaban con el Inca en varios rituales complejos ligados a las divinidades estatales. Por ejemplo, en la *Capac Hocha* de Ocros, según las informaciones recogidas por Hernández Príncipe (1923 [1621]), cuatro criaturas de diez a doce años representaron las cuatro regiones del Tawantinsuyu. Fueron recibidas con sus divinidades y sus séquitos, en la plaza central de Cuzco, por el Inca, las momias de los reyes antiguos, los dioses del Estado y sus sacerdotes. En esta ocasión, la proximidad de los niños con el Inca era excepcional: según el extirpador de idolatrías, el soberano se frotaba con ellos para participar en su divinidad. Se sacrificaron entonces miles de animales. Un niño fue enterrado vivo para el dios del cerro Huanacauri.

Pero parece que la víctima podía ser también sacrificada directamente en su provincia sin llegar al Cuzco:

> […] tiene tradición de sus antepasados que el dicho idolo Ticllaurao era yndio principal deste pueblo de Hacas y el que yba de parte del pueblo a berse con el Ynga y que dicho Ynga le mando al dicho Ticllaurao quando bolbiese a su pueblo le hisiese el una capacocha quiera poner una olla grande enterrada y en ella pusiese una criatura viba y la ofresiese al Sol que era su padre del Ynga y el dicho Ticllaurao la uso dicha capacocha[6].

Hernández Príncipe (1923 [1621]) precisa que la víctima del sacrificio humano era generalmente enviada de vuelta a su comunidad de origen acompañada por un solemne séquito y unas ofrendas suntuosas del Inca. El extirpador describe como viajaba la futura víctima en una litera ceremonial rodeada de su cortejo que se detenía en diferentes regiones donde era recibida con extraordinaria solemnidad. El recorrido de la *Capac Hocha* de regreso a su provincia era una interminable procesión a lo largo de la cordillera que duraba a veces varios meses. Todos se arrodillaban ante el trono de la víctima a quien no se podía mirar de frente, mientras que se ofrecían animales y objetos de valor a las divinidades de las provincias que se atravesaba. Al llegar a su comunidad de origen, la criatura era enterrada viva.

Tenemos evidencia de estos sacrificios a través de excavaciones arqueológicas, especialmente el trabajo Johan Reinhard (1983, 1993, 1996, 2005) quien ha descubierto cuerpos congelados de criaturas en tumbas ceremoniales a

6 *Causa hecha a los curacas camachicos de el pueblo de San Francisco de Otuco, anejo a la doctrina de San Pedro de Hacas*, 1656 (Archivo del Arzobispado de Lima, transcrito y estudiado por Pierre Duviols (1976: 13).

más de 6000 metros de altura, especialmente en el norte de Argentina. Antes de ser enterradas vivas, han sido seguramente condicionadas con alcohol y droga. El análisis del cabello de una muchacha de trece años muestra que, durante el año que precedió su muerte, consumió alimentos refinados reservados a la élite inca y que durante los seis meses que precedieron a su sacrificio consumió alcohol y coca (Reinhard, 1999). No se puede establecer una ligazón directa entre los documentos que se refieren a la *Capac Hocha* y estos cadáveres congelados. Sin embargo las ofrendas de tejidos y objetos de valor que rodean los cuerpos (conchas *Spondylus*, plumas de Amazonia, tejidos finos, estatuas en miniatura vestidas, etc.) son de origen incaico y también de varias regiones del Tahuantinsuyo. Ciertamente manifiestan la presencia del Estado inca en provincias muy alejadas del Cuzco. Juan Schobinger (1991, 1995, 2001), arqueólogo especialista de tumbas de altura, relacionó explícitamente estos cuerpos congelados con la *Capac Hocha*. Uno de los sitios donde se encontraron estos restos viene señalado por Cieza de León (1967 [1550]: 97) como un importante santuario inca donde se celebraban sacrificios humanos.

Ahora bien, según los documentos, quien mandaba la víctima del sacrificio al Cuzco, para luego ser sacrificada en su provincia, era un jefe vencido, e incluso la ofrenda era a menudo su propia hija. Es así como el cacique Caque Poma sacrificó a su única hija al Sol:

> que sera fuerza mentarlo algunas veces por haber dedicado al sol y sacrificado su única hija, que el Inca puso nombre Tanta Carhua, por cuyo privilegio ha venido de subsesión en subsesión el cacicazgo hasta este que al presente gobierna (Hernández Príncipe, 1923 [1621]: 52).

La inmolación de esta hija del cacique de Recuay nos informa sobre la dimensión política de la *Capac Hocha*:

> de edad de diez años, hermosísima sobre todo encarecimiento, y desde que demostró lo que vino a ser, la dedicó al sacrificio del Sol, como lo significó al Inca, yendo allá en el Cuzco, de donde trajo orden para conseguir dentro de pocos días el dúo y señorío de cacique por la dicha su hija. Enviola por la orden que es dicha, y a tiempo desta celebración y vuelta a esta tierra, la festejaron como es costumbre (Hernández Príncipe, 1923 [1621]: 61).

El cuerpo oblativo de Tanta Carhua aparece evidentemente como un substituto o una metonimia del de su padre, el cacique. Desde que salió de su provincia hasta su consagración en el epicentro del imperio, y luego su inmolación de regreso a su comunidad, la trayectoria de la *Capac Hocha* creaba así un lazo de sangre entre el Inca y el jefe étnico, convirtiendo este último en cacique. La *Capac Hocha* se presenta así como un rito de integración de la etnia vencida al Estado por medio del sacrificio. Por lo tanto la función política de este cuerpo oblativo aparece claramente:

> porque se vea la estimación que se hacia dellas [las *capacocha*], más que de huacas y mallquis […] porque es cierto se han de hallar entre los caciques y gobernadores que por ellas recibieron el cacicazgo (Hernández Príncipe, 1923 [1621]: 63).

A través de la *Capac Hocha*, un jefe vencido sellaba su unión con el Inca (y por lo tanto con el Estado). Ahora bien, el circuito sacrificial es lo que establece una ligazón de sangre especialmente fuerte entre, por una parte, el oferente, o sea el Inca, y por otra parte la víctima, o sea el cacique vencido (o su hija metonímicamente) frente al dios estatal del Sol a quien es ofrecida la víctima:

Oferente	⟶	Víctima	⟶	Destinatario
Inca		Cacique vencido		Sol

Parece además que estas ofrendas humanas que contribuían a crear los cacicazgos se transformaban después de su oblación en divinidades. Es así como Tanta Carhua, después de ser enterrada viva, se transformó en oráculo y hablaba por medio de sus hermanos y sus descendientes. La víctima del sacrificio se transformaba en divinidad a la cual se hacían ofrendas, sacralizando de esta manera la integración de la etnia al imperio y su articulación con el Estado.

En conclusión, hemos observado que una victoria guerrera inca se celebraba por lo menos a través de dos tipos de rituales. Por una parte al guerrero vencido se le tomaba algunos de sus órganos que recibían cierto tipo de transformación de tipo canibalístico; su rostro podía ser transformado en máscara usada por el vencedor; su piel podía servir para reconstituir su cuerpo llenándola de paja y ceniza, así como para fabricar un tambor. Por otra parte, se celebraba con pompa el sacrificio humano de la *Capac Hocha*. Es difícil establecer definitivamente una relación entre estos dos tipos de rituales pues la documentación de uno y otro no viene en una misma fuente y no existe explícitamente una relación entre la práctica de despellejar o sacar órganos y el sacrificio de la *Capac Hocha*. Sin embargo, queda claro que el uno como el otro rito se celebraba después del enfrentamiento entre un vencedor y un vencido.

Claro que nos faltan muchos datos para hacer un análisis antropológico de la guerra imperial inca. Se me ocurre que una manera de completarlos podría ser acudir a datos etnográficos contemporáneos de la guerra ritual andina. Por lo tanto, voy a presentar ahora un análisis de la guerra del *Tinku*, tal como la he observado hace veinte y cinco años en Aymaya (Bolivia). Ciertamente este acercamiento entre datos contemporáneos y datos prehispánicos informados por documentos coloniales sufre de anacronismo. Puede chocar a los historiadores. Lo sitúo a nivel heurístico, y previamente quisie-

ra justificarlo por la importancia de las batallas rituales en la sociedad inca (Ziółkowski, 1997; Guaman Poma, 1980 [1615]: 413; Molinié, 2006b; Pachacuti Yamqui, 1968 [1613]; Zuidema, 1991). Quisiera mencionar aquí tres de ellas que remiten a nuestra problemática, pues se celebraban en el Cuzco de los incas, entre dos mitades, tal como el *Tinku* que vamos a estudiar más adelante.

3. Las batallas rituales incas

En el Cuzco imperial se celebraban combates ceremoniales al final de los ritos de iniciación de los jóvenes de la nobleza inca. El primer día de la luna nueva del mes *Camay* que correspondía a enero, los muchachos recién iniciados de las mitades *Hanan* y *Hurin*, vestidos con camisas negras y con plumas blancas de "*tocto*" en la cabeza[7], se enfrentaban con hondas y frutos de cactus y a veces cuerpo a cuerpo. El Inca presidía la ceremonia junto con las momias de los ancestros de cada una de las mitades. Él clausuraba el combate, y después los iniciados iban a compartir con las momias de su mitad su primera comida con sal y ají, después del ayuno iniciático que habían empezado en las fiestas del *Capac Raymi* (Acosta, 1940 [1539-1600]: cap. XXVIII; Cobo, 1964 [1653]: 212-213; Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]): 78-79; Betanzos, 1987 [1551]: 65-70). Este ritual tenía ciertamente una dimensión militar, pues los documentos mencionan que los jóvenes iban armados con sus "alabardas" y que se preparaban así para ser buenos guerreros. Estos combates rituales se concluían con sacrificios que evocan claramente las batallas del *Tinku*.

Otra guerra ritual prehispánica es mencionada en los funerales del Inca Pachacuti:

> […] dos escuadrones de gente de guerra, uno de la gente de Hanan Cuzco y otro de Hurin Cuzco, y que el un escuadrón saliese por la una parte de la plaza y el otro por la otra y que batallasen y que se mostrasen vencidos los de la gente de Hurin y vencedores los de Hanan significando las guerras que el señor tuvo en su vida (Betanzos, 1987 [1551]: 147).

La ligazón de este rito fúnebre con la guerra es explícita no solamente porque los que celebraban la ceremonia eran "*escuadrones de gente de guerra*" sino además porque existe, según el texto, una relación directa entre esta batalla ritual y los combates reales "que el señor tuvo en su vida".

Un documento nos indica aún más claramente la dimensión ritual de la

7 Es interesante anotar que el nombre *tocto* de este pájaro es el mismo que el del lugar donde se celebran cada año hasta hoy, en la región de Cuzco, unas violentas batallas rituales a caballo.

guerra inca: se trata del final de la campaña de Tupac Inca Yupanqui. De regreso de su misión victoriosa en Quito, este joven Inca es recibido con solemnidad por su padre Pachacuti Inca quien organiza en Sacsahuaman, encima de la ciudad de Cuzco, una batalla "*a manera de comedias*". El rey divide el ejército inca en dos mitades dirigidas la una por su hijo Tupac Yupanqui, y la otra por su nieto Huayna Capac que encabeza 50.000 hombres con armas de oro y plata. Simulan así el ataque y la defensa de la fortaleza de Sacsahuaman. Al final de la victoria de los asaltantes de la ciudad, la mitad de los vencedores exhibe triunfalmente en sus lanzas las cabezas cortadas de los Pastos y Cayambis vencidos "que estaban para ese efecto hechas", untadas de sangre de llama. En seguida se dirigen al Coricancha, el templo del Sol donde se va a celebrar el *Capac Raymi* (Pachacuti Yamqui, 1968 [1613]: 302).

Vemos aquí como una guerra "de verdad" se acaba con una guerra "a manera de comedias", una parodia en la que se exhiben simulacros de las cabezas trofeos del enemigo. Notemos que la ceremonia acaba con los cultos en el templo del Sol en los que seguramente no faltarían los sacrificios. Esta batalla ritual incaica parece manejar dos procesos que hemos observado en la guerra imperial inca: por una parte la depredación que se materializa en las cabezas trofeos y por otra parte el sacrificio en los cultos ofrecidos en el Coricancha. Vamos a encontrar estas dos operaciones en la guerra ritual contemporánea del *Tinku*.

4. La guerra ritual del *Tinku*

Cada año en el sur del Perú y en Bolivia, especialmente en el norte de Potosí, se celebran combates rituales entre mitades de sociedades dualistas (Alencastre y Dumézil, 1953; Arce Sotelo, 2008; Brachetti, 2001; Cama Ttito, 2007; Cama Ttito y Ttito Tica, 1999; Cama Ttito y otros, 2003; Gorbak, Lischetti y Muñoz, 1962; Hartman, 1972; Hopkins, 1982; Lira, 1944; Molinié, 1988, 1999, 2006[a], 2006[b]; Platt, 1987, 1988, 1996; Valencia, 2007; Valencia Espinoza y Valencia Becerra, 2003).

En estas contiendas caen varios heridos y a menudo un muerto de una u otra mitad según los años. Las mitades entre las cuales se celebra la guerra ritual son teóricamente endogámicas, aunque hoy en día, como en otros lugares, las redes de parentesco de hecho se están deshaciendo. Si las mitades endogámicas no intercambian mujeres, lo que sí intercambian son muertos, aquellos guerreros fallecidos en el combate ritual. De alguna manera, estos forman, por la alternancia de su origen en la una o en la otra mitad, el cimiento de reciprocidad entre las dos unidades del conjunto de la sociedad dualista. Según González Holguín (1989 [1608]: 342-343), la palabra *tincu* que

nombra esta guerra ritual en Bolivia[8] significaba en quechua "La junta de dos cosas" y el verbo *tincunacuni* podía traducirse por "Ser contrarios, o competir". Pero el autor añade a la palabra un aspecto de armonía como en *tinqui*, "Vn par de cosas yguales como guantes" o en *ñauiptincun*, "La entreceja diuision de los ojos". Bertonio (1984 [1612]: II, 350-351) ofrece matices que aclaran la naturaleza de las batallas rituales: traduce el aymara *tincutha* por "Encontrase los exercitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla, començar la pelea […]", pero también menciona *tincustha*, "Ser igual" y *tincusitha*, "Conformarse vna cosa con otra, venir bien, ajustarse", y toma como ejemplo la llave con la cerradura. Varios usos de la palabra *tinku* se refieren a conceptos que a nosotros nos podrían parecer contradictorios como encuentro y división, pelea y armonía. Pero en realidad los diferentes sentidos de esta palabra están reunidos en los combates rituales: ciertamente, la guerra ritual opone las mitades combatientes, pero a la vez las reúne en una misma sociedad dualista.

Este doble mecanismo de disyunción y de conjunción es el que aparece en el análisis de la celebración del *Tinku*. Efectivamente, este rito opera a través de dos mecanismos simultáneos que articulan dos niveles de alteridad (Molinié Fioravanti, 1988). Por una parte, el combate define cada una de las mitades en oposición a la otra mitad, constituyendo su imagen simétrica en alteridad. Por otra parte, el combate define el conjunto dualista de las dos mitades en relación a una exterioridad común que descubriremos más adelante.

Veamos el primer mecanismo, o sea la matanza de un guerrero de la mitad adversa. Su reciprocidad, año tras año, produce la identidad de cada una de las mitades por el mecanismo bien conocido en las sociedades de tierras bajas de la "alteridad constituyente" (Erikson, 1986). Cada mitad refleja la imagen de la otra como en un espejo. La depredación, a través de la cual cada una de las dos mitades se define por la otra mediante la reciprocidad en la matanza, se expresa en los actos de canibalismo con que concluye el combate: a veces los vencedores consumen partes del cuerpo de la víctima o lamen en el suelo la sangre derramada por el enemigo. El guerrero caníbal puede así "asimilar el "espíritu" (ánimu) del herido" (Platt, 1996: 68-69). De alguna manera, la matanza ritualizada del *Tinku* puede considerarse como una depredación comparable a la de la endoguerra amazónica. Esta antropofagia perfecciona la construcción de la "alteridad constituyente" de cada

8 En el sur de Cuzco, en Canas y Canchis, estas batallas se llaman *chiaraje* o *toqto*. Chiaraje es el nombre de un cerro que domina el valle de Checa donde se celebran varios combates entre las comunidades de Canas y las de Chumbivilcas. Toqto es también el nombre de un cerro de Checa (Gorbak, Lischetti y Muñoz, 1962) Es también el nombre de un pájaro cuyas plumas adornaban los guerreros rituales prehispánicos (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]).

una de las mitades que produce la batalla. Como en el caso de los tupinambás, permite incorporar al otro e interiorizar la diferencia a través de una transformación ritual de sí mismo (Viveiros de Castro, 1996: 98). Además, el guerrero predador del *Tinku* absorbe la interioridad de su enemigo, en este caso su ánimu según un *ethos* muy amazónico. Finalmente, cada una de las mitades se define a sí misma captando muertos de la otra mitad, asumiendo alternativamente el papel de presa y el de predador.

Hemos definido así el primer nivel de identidad de cada una de las mitades, por el modelo de "alteridad constituyente" que se expresa en la depredación. Veamos ahora el segundo mecanismo de la guerra ritual del *Tinku*. Es cierto que las mitades endogámicas, a la vez que tienen sus identidades separadas, conforman una sola y misma unidad social. A la vez de la disyunción que acabamos de analizar, el *Tinku* produce una conjunción de las mitades. ¿De que manera? A través de la dimensión sacrificial de la batalla del *Tinku*.

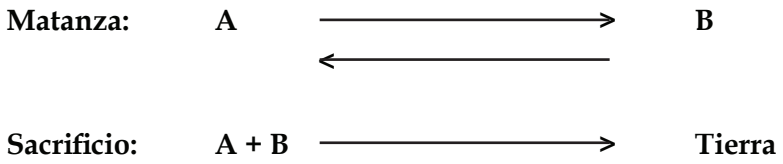
La víctima del *Tinku* es efectivamente ofrecida a la divinidad de la Tierra que es garante de la fertilidad de los campos. El cuerpo del fallecido en el combate constituye así una ofrenda, y el *Tinku* actúa como un sacrificio. Ahora bien, sabemos que existe una ligazón entre los diferentes actores del sacrificio por identificaciones sucesivas del sacrificante al sacrificador y a la víctima y de esta al destinatario (Lévi-Strauss, 1962: 296-302; Mauss, 1968 [1899]): la mitad A del sacrificante y del sacrificador, y la mitad B de la víctima están evidentemente unidas en la ofrenda frente a la entidad a la cual se dedica el sacrificio, o sea frente a la divinidad de la Tierra. El hecho de que la víctima de la mitad B sea considerada como una ofrenda implica que esta ofrenda sea hecha por el combatiente que la mata, combatiente de la mitad A, y recíprocamente. La asimilación de la mitad de la víctima a la mitad del sacrificante/sacrificador es indispensable para que exista la ofrenda a la divinidad de la Tierra. De manera que la divinidad constituye un segundo nivel de alteridad, nivel que permite a las mitades definirse como un conjunto frente a un tercer elemento.

Finalmente, el combate ritual del *Tinku* funciona a través de dos operaciones simultáneas que articulan dos niveles de alteridad:

1º) al intercambiar sus muertos cada una de las mitades A y B reproduce su identidad al oponerse a su imagen simétrica por los procesos de depredación y de alteridad constituyente, procesos característicos de la guerra en sociedades de tierras bajas. Descubrimos así, en el seno de sociedades andinas, un mecanismo que es generalmente considerado como típicamente amazónico.

2º) al ofrecer el difunto a la Tierra, las mitades A del sacrificante y B de la víctima forman una unidad frente a esta divinidad por medio del proceso sacrificial.

Se puede presentar así un resumen de las dos operaciones complementarias del *Tinku* entre las mitades A y B:



Estas dos operaciones están presentes en el combate del *Tinku* como están presentes en la palabra *tinku* las ideas a la vez de encuentro y de división. Hay que añadir que la voz *tinku* tiene además una dimensión de fertilidad en la medida que remite a la unión sexual a través del verbo *tinkuy* (Tschudi, 1918 [1891]). En su diccionario, Lira (1941: 1008) da como ejemplo de la voz *t'inkiy* "del modo como el Creador enlazó a Adán y a Eva". Según Arriaga (1968 [1621]: 216) "Otro abuso es muy común entre todos los Indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero y juntarse algunas veces, y así es caso muy raro el casarse si no es primero Tincunacuspa, como ellos dicen". Guaman Poma de Ayala (1980 [1615] I: 247, ms. 274 [276]) menciona el embrujo *tinquichi* que un mago puede echar a su víctima para producir pasión amorosa. Por su doble sentido de emparejamiento y de enfrentamiento, la palabra *tinku* sugiere una relación entre el intercambio de mujeres (que en otras sociedades dualistas se da generalmente entre mitades) y el intercambio de muertos por medio del cual las mitades que se enfrentan en el *Tinku* parecen cumplir una función comparable. Los dos sentidos de la palabra *Tinku* corresponden tanto más al acontecimiento guerrero que, al final del combate, algunas mujeres de la mitad vencida son capturadas por los vencedores, viéndose confirmada así la endogamia de mitad por una práctica antinómica del matrimonio.

Otro dato lexical confirma nuestro análisis en varios niveles de alteridad. El quechua distingue dos formas de "nosotros": el inclusivo, *ñuqanchik*, que abarca los interlocutores y el exclusivo *ñuqayku* que designa solo el hablante y su grupo en tanto se distingue de otro grupo al cual se dirige.

Finalmente, hemos podido distinguir en el *Tinku* dos mecanismos. Por una parte, la matanza introduce una disyunción entre las mitades: el Otro es el enemigo. Tenemos aquí un procedimiento comparable a la *vendetta* que se observa en las tierras bajas amazónicas. De hecho, la palabra *ayni* que se usa para prestaciones recíprocas de trabajo, se usa también para la reciprocidad de la venganza en el *Tinku*. Por otra parte, el sacrificio introduce, por lo contrario, una conjunción entre las mitades: el Otro es una divinidad. Las mitades se unen al articularse con la deidad de la Tierra y su fertilidad, y a

la vez se separan al articularse entre ellas. Venganza y sacrificio aparecen como operaciones opuestas: en la primera, el razonamiento es "quien ha comido será comido" y, en la segunda, el razonamiento es "quien ha comido comerá" (Malamoud, 1989: 204). Un solo y mismo rito, un solo y mismo acto de matar, un solo y mismo cadáver produce a la vez, con una extraordinaria eficacia simbólica, por una parte la identidad de cada una de las mitades a través de un modelo amazónico de depredación y *vendetta*, y, por otra parte, la unidad de la sociedad dualista (que de otro modo no existiría, puesto que las mitades son en principio endogámicas) a través de un modelo andino de sacrificio.

Las dos operaciones del *Tinku* construyen dos liminalidades: una entre una mitad y su imagen simétrica, otra entre el conjunto de las dos mitades y un exterior divinizado (Pachamama). La primera liminalidad puede ser considerada como una frontera pues se sitúa entre categorías homogéneas y comparables que articula. La segunda liminalidad puede ser considerada como un límite pues se sitúa entre categorías heterogéneas: el conjunto de las dos mitades por una parte, y la divinidad de la Tierra por otra, se manifiestan efectivamente en dos niveles diferentes, uno en la realidad concreta y el otro en la realidad imaginaria. La guerra ritual del *Tinku* construye así la sociedad dualista a través de este juego entre frontera y límite.

5. De vuelta a la guerra imperial

Este doble trabajo de disyunción y conjunción de mitades permite crear redes complejas de relaciones sociales. Basta reunir las dos mitades combatientes en una sola y misma categoría y articular esta nueva categoría a un nuevo *alter ego* para multiplicar así el dualismo primigenio al infinito. De tal manera que una etnia cuyas mitades se enfrentan puede, en otra ocasión, articularse de manera oportunista a otra etnia con la que va a formar una unidad dualista frente a un enemigo común. Se puede observar este tipo de desdoblamiento hasta hoy en día en la región del norte de Potosí, en Bolivia. En esta perspectiva el imperialismo inca podría consistir esencialmente en transformar un límite en frontera, considerando el enemigo conquistable como una posible mitad. Algunos ritos de guerra inca se presentan como indicios de esta lógica.

> […] cuando iban los ingas conquistando, dexavan alguna uňa cortada suya o alguna pieça de bestido suyo o pieça de armas o alguna ala de halcón. (D)esta ala de halcón usa dicha cirimonia, que a las que vencía, escogía a uno a quien dexava en su lugar y le dezia: — «Hazed desta ala de halcón bivo y tirad della hasta que la saquéis»; que da el inga con la una y al que nombrava con la otra, y deziale:

— «Mirad como esta ave es la más noble y leal de las aves, ansí lo has tú de ser conmigo, que me fío de ti» (Albornoz, 1967 [1580]: 18).

Más allá del símbolo de lealtad que representaba, según Albornoz, el halcón compartido, esta ceremonia parece transformar la guerra de conquista en batalla ritual. Pues al igual que el *Tinku* en el que intervienen dos mitades, la del Inca y la del señor vencido. La única diferencia es que, si al principio del combate del *Tinku*, las dos mitades existen de hecho a través de las batallas precedentes, en el caso de una victoria inca las dos mitades son creadas por el combate. Y la simetría de las alas del halcón ofrece una imagen perfecta de ellas. Se trata de alguna manera de un *Tinku* al revés.

Comparemos ahora la estructura del *Tinku* con la guerra imperial inca. De hecho, los tratamientos prehispánicos de la piel del enemigo, especialmente en forma de *huayo*, son bastante explícitos de la primera operación del *Tinku,* tal como la hemos definido. Colocar en su cara el rostro del enemigo vencido, apropiarse de su piel, sus huesos, sus ojos o su cabeza: estas operaciones de depredación tienen una dimensión canibalística y evocan la antropofagia que se ha podido observar en el *Tinku*. De alguna manera se trata de la incorporación del enemigo. Parecería que la guerra prehispánica andina funcionaba por alteridad constituyente tal como el *Tinku* contemporáneo. La primera operación, o sea la matanza de un miembro de la otra mitad en el caso del *Tinku* o de un miembro de la mitad creada por la guerra imperial, se expresa, en el caso del *Tinku*, con actos de canibalismo, y en el caso de la guerra inca, con la apropiación de elementos del cuerpo del vencido.

Por otra parte, hemos visto que en la guerra inca es a través del sacrificio humano que la mitad vencida viene a formar una unidad con la del vencedor, tal como lo hemos analizado en el *Tinku* contemporáneo. Se explicita esta segunda operación en el circuito sacrificial de la *Capac Hocha* que reúne el Inca oferente con el padre vencido de la víctima frente a la divinidad solar a la que es ofrecido el sacrificio. El mecanismo es idéntico al del *Tinku* en el que el sacrificio humano es ofrecido a Pachamama, estableciendo así una relación entre la mitad vencedora oferente y la mitad vencida víctima frente a la divinidad de la Tierra. En la *Capac Hocha* como en el *Tinku* es el mecanismo sacrificial el que permite construir esta unión mediante la identificación del sacrificante con la víctima, en este caso el vencedor inca y el señor vencido representado por su hija. En la batalla ritual del *Tinku* como en la guerra imperial, el sacrificio humano establece, entre el vencedor y el vencido, un pacto tanto más sólido cuanto que es dirigido a la divinidad de la unidad social que está formando: la Tierra en el caso de la etnia, el dios solar del Estado en el caso de la nación inca. Este pacto tiene evidentemente una función de integración al imperio de los territorios vencidos.

Finalmente, los rituales de guerra imperial funcionan a través de las dos

operaciones que hemos identificado en el *Tinku*. En este último, la matanza y el sacrificio a la Tierra operan simultáneamente en un solo acto ritual, o sea con la muerte de un combatiente de una u otra mitad. En el caso de la guerra imperial, el despellejamiento (o la decapitación) y la *Capac Hocha* se celebraban en dos rituales sucesivos. Las dos operaciones del *Tinku* por una parte, y de la guerra inca por otra, son comparables e incluso homólogas:

TINKU LOCAL

Matanza mitad A ⟶ **mitad B**

⟵

Sacrificio mitad A + mitad B ⟶ **Tierra**

GUERRA IMPERIAL

Matanza (sacar órganos) vencedor ⟵ **vencido**

Sacrificio (*Capac Hocha*) vencedor + vencido ⟶ **Sol**

La función de la *Capac Hocha* como integración de una etnia vencida a través del circuito sacrificial se encuentra confirmada por otros datos, especialmente por el recorrido del séquito de la *Capac Hocha* de regreso a la comunidad donde debía ser sacrificada la víctima. Nos informa Molina "el Cuzqueño" que

> […] sin ir por el camino real derecho, sino sin torcer a ninguna parte, atravesando las quebradas y cerros que por delante hallaban...hasta llegar cada uno a la parte y lugar que estaban esperando para recibir los dichos sacrificios, yban caminando a trechos, alçaban una boceria y gritería. (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]: 93-94).

Subiendo y bajando cerros, "sin torcer a ninguna parte", el cortejo parece seguir un camino recto. Cuando se conoce la Cordillera de los Andes, uno puede imaginar la extrema dificultad de tal trayecto. ¿Por qué razón el séquito del sacrificio se imponía esta tremenda obligación en vez de pasar por los valles? La respuesta se encuentra en la importancia del sistema estatal de *ceques* que reglamentaba el espacio, el tiempo y la organización de la nobleza del Cuzco. Tenemos que dar aquí algunos datos sobre este sistema, aunque sean mínimos.

Sabemos que en el templo del Sol de Cuzco (Coricancha), convergían 41 líneas (*ceques*) de 328 lugares sagrados o *huacas* (**Figura 7**). Los puntos del horizonte que apuntaban estas líneas de santuarios estaban determinados

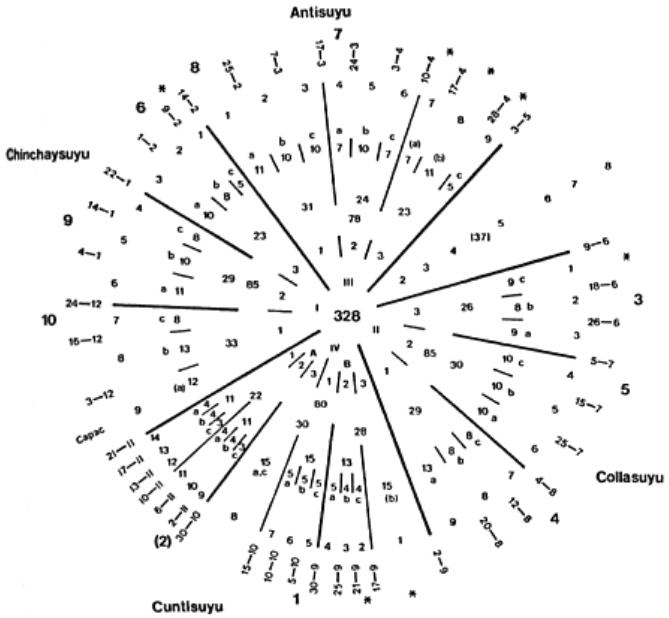


Figura 7. El calendario de los trescientos veintiocho días del sistema de *ceques*, según Zuidema (1986: 94).

Círculo 1 y 2: La clasificación de los *suyus* y de los grupos de tres *ceques*, según Zuidema (1995 [1964]).

Círculo 3, 4, 5: el número de *huacas* incluidas en los *suyus*, los grupos de tres *ceques* y los *ceques*.

Círculo 5: El nombre de los *ceques*: a) Collana "principal"; b) Payan "secundaria"; c) Cayao "originario".

Círculo 6: La secuencia de los *ceques* según el orden de los suyus I, III, II, IV.

Círculo 7: El calendario; a cada *huaca* se le atribuye el espacio de un grado sobre el círculo, cada grado corresponde a un día.

Círculo 8: Los números y los *: las *panacas* y los *ayllus* pre-incas.

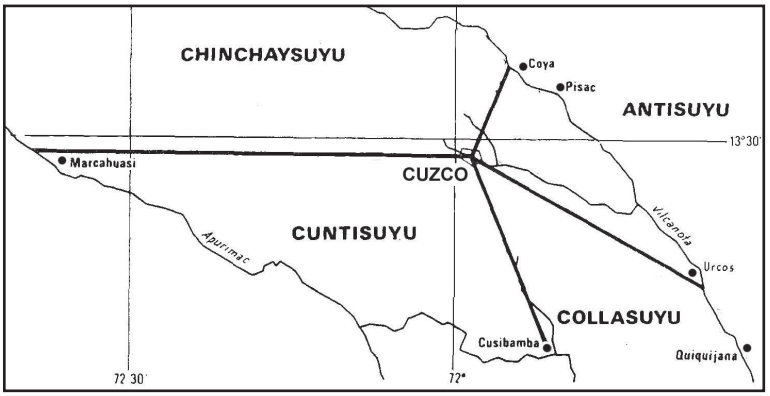


Figura 8. Las fronteras establecidas por el rito de la *Citua,* según Zuidema (1989 [1978]: 461).

por observaciones astronómicas, de tal manera que las líneas de *huacas* se desplegaban alrededor del Coricancha según el ritmo de los astros: los *ceques* por lo tanto correspondían a los meses y formaban alrededor de la ciudad del Cuzco un enorme calendario del tiempo a la vez sidéreo y sinodial[9]. Se celebraban rituales en cada uno de los lugares sagrados de los alineamientos en las fechas que correspondían a cada uno de ellos. Cada uno de estos rituales estaba a cargo de cada una de las unidades sociales del Cuzco, las que asumían la responsabilidad del culto de tal o cual *huaca* situada sobre tal o cual *ceque*. Las líneas de *huacas* organizaban, a través del culto a cada una de ellas, el orden político de la ciudad y el de la clase dominante. Este sistema totalizador, y por cierto totalitario, articulado a partir de la capital, diseñaba el espacio imperial, regulaba el tiempo a través del calendario ritual que formaba y reglamentaba la estructura social de la ciudad imperial (Zuidema, 1995 [1964]), 1986, 1989 [1978]). Estas tres funciones del conjunto de *ceques* –cómputo a la vez del espacio, del tiempo y de la sociedad– mantenían relaciones de homología con las tres funciones de la *huaca*, presentándose así como un sistema de transformación a nivel estatal de una estructura local.

Además, este sistema de *ceques* se replicaba en la organización administrativa de otras ciudades incas. Las doce divisiones de Huánucopampa estaban diseñadas por líneas similares a los *ceques* del Cuzco (Morris & Thompson, 1985: 73). En el valle de Cañete, en Inkawasi («Casa del inca»), John Hyslop (1990) ha puesto en evidencia una estructura radial con catorce unidades que representaban, a nivel de la ciudad, el conjunto del Cuntisuyu, o sea uno de los barrios del Cuzco que tiene efectivamente catorce *ceques.* Observamos en este caso una homología ya no con la organización del conjunto de *ceques* de la capital, sino con el barrio al que corresponde tal centro administrativo. Las excavaciones de Brian S. Bauer en la zona de Anta podrían revelar, según su hipótesis, un sistema de *ceques* en base al informe de Cristóbal de Albornoz (1967 [1585]) escrito en el siglo XVI. Yo misma he considerado la posibilidad de un principio de organización de líneas radiales en la andenería de Yucay en el Valle Sagrado, a partir de la toponimia indígena que he podido localizar (Molinié Fioravanti, 1996).

El sistema inca de *ceques,* cuyo centro se encontraba en la ciudad del Cuzco, constituía así un modelo estatal reproducido de alguna manera en las provincias. Su función imperial se manifestaba en los rituales que se desarrollaban en los santuarios que lo constituían. Uno de ellos nos interesa por su dimensión guerrera. La ceremonia inca de la *Citua* se celebraba en el Cuzco en septiembre para expulsar las enfermedades fuera de la ciudad:

9 El sistema de *ceques* ha sido establecido por R. Tom Zuidema (1995 [1964]) sobre la base de informaciones recogidas por Bernabé Cobo (1964 [1653]) en el siglo XVII. Brian S. Bauer (1998) ha definido con datos arqueológicos una cartografía de este sistema.

> a estas acudia estaba gran cantidad de jente armada a vso de guerra, con sus lanças, en la plaza que delante el templo estaba, todos a punto de guerra, y en su ordenança (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1572]: 36).

Participaban cuatrocientos hombres que representaban las cuatro partes (*suyu*) del imperio, disfrazados de soldados. Ellos estaban encargados de expulsar las enfermedades fuera de la ciudad imperial (Cobo, 1964 [1653]: 217-219; Molina "el Cuzqueño", 1916 [1572]: 35-57; Guaman Poma de Ayala, 1980 [1615]: 257). Para lo cual, cada grupo de guerreros rituales (cien para cada *suyu*) seguía las líneas o *ceques* que correspondían a su *suyu*. En determinados puntos del *ceque* que seguía un guerrero, un compañero tomaba el relevo, y cada uno transmitía su grito de guerra a un suplente y este último al siguiente, cada vez más lejos, hasta llegar a uno de los cuatro grandes ríos de la región donde se echaban finalmente las enfermedades (**Figura 8**): en el Apurímac para el Chinchaysuyu (en Marcahuasi) y para el Cuntisuyu (en Cusibamba), en el Vilcanota para Qollasuyu (en Quiquijana) y para el Antisuyu (en Coya).

Ahora bien, en la *Citua* los papeles de guerreros rituales eran interpretados por "incas de privilegio", es decir descendientes de los señores vencidos que habían gobernado la región del Cuzco antes de la conquista de los Incas con quienes habían establecido pactos de alianza (Zuidema, 1983). Las fronteras trazadas cada año por la ceremonia de la *Citua* eran efectivamente las de su antiguo territorio. Este rito ordenado por los *ceques,* reproducía así cada año, paso a paso, en los alrededores del Cuzco, las categorías étnicas, sociales y políticas por medio de las *huacas* organizadas en sistema a partir de la ciudad imperial. En torno al Coricancha, se establecían así, como en círculos concéntricos, fronteras construidas por el manejo de los dioses y las carreras de los guerreros rituales: las fronteras de las etnias vencidas convertidas en incas de privilegio. De manera que este rito de la *Citua* hace referencia a la guerra imperial y reproduce su memoria. Se entiende por lo tanto que quienes celebraban la *Citua* hayan sido guerreros rituales. Hay que recordar también que durante este ritual de la *Citua* todos los forasteros eran expulsados de Cuzco para ser integrados más adelante: como si se formasen así dos mitades, la de los habitantes de Cuzco y el Otro, el que hay que conquistar e integrar ritualmente.

Varias características de la *Citua* remiten a la *Capac Hocha*. Los guerreros rituales corren en línea recta, siguiendo las líneas de los *ceques*, trecho por trecho, a partir del centro de la ciudad imperial, o sea el centro del Estado, como en una carrera de relevos, gritando los celebrantes en cada una de las etapas. Cabe pensar que lo mismo pasaba con el séquito de la *Capac Hocha* que avanzaba en línea recta hacia el lugar del sacrificio. Pues podemos contemplar la hipótesis de Zuidema (1989 [1973]); 1989 [1978]) según la cual las líneas de santuarios que irradiaban del templo del Sol en el Cuzco se prolon-

gaban virtualmente hasta los confines del imperio, integrando así al Estado todo el territorio conquistado. Polo de Ondegardo indica que cada región del imperio inca estaba organizada según el mismo orden de *ceques* que en el Cuzco, y que en más de cien pueblos había observado, en el paisaje, una especie de mapa de las *huacas* de Cuzco:

> […] finalmente, anque en ninguna parte fueron tantos los adoratorios como en el Cuzco, pero es la orden una misma y vista la carta de las guacas del Cuzco, en cada pueblo por pequeño que sea la pintarán de aquella misma manera y mostrarán los ceques y huacas y adoratorios fijos, que para saberlo es negocio importantisimo para su conversión, pero que la tengo ensayada en más de cien pueblos, y el señor obispo de las Charcas [dudando] él si aquello fuese tan universal, cuando vinimos juntos al negocio de la perpetuidad por mandado de Su Majestad, se lo amostré en Pocona, y los mismos indios le pintaron allá la misma carta, y en esto no hay duda porque se hallará como digo sin falta […] (Polo Ondegardo, 1990 [1571]: 47).

La relación entre la ceremonia de la *Capac Hocha* y el sistema de *ceques* aparece claramente en la otra palabra que designa este sacrificio humano (Zuidema, 1989 [1973]): el equivalente quechua de *Capac Hocha* es *cachagua* (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]: 93), y también *cachaui* (Albornoz, 1967 [1585]: 38). Ahora bien estas dos palabras vienen de *cacha* que significa "mensagero", palabra que Albornoz (1967 [1585]: 38) usa como equivalente de *ceque*. Para ir a hacerse enterrar viva en la provincia a la cual es destinada, la criatura de la *Capac Hocha* y su séquito seguía probablemente un *ceque* o su prolongación (Zuidema, 1989 [1978]): 467). A través del circuito sacrificial, la *Capac Hocha* extiende de esta manera el sistema estatal de la ciudad imperial hasta la última provincia conquistada cuyo curaca enviaba al Cuzco una víctima ofrecida al Sol (su propia hija en el caso de la relación de Hernández Príncipe). Como concluye Zuidema (1989 [1973]:140), las *Capac Hocha* pertenecían a un inmenso sistema imperial de *ceques* que integraba a todas las divinidades locales y sus ministros en un solo sistema político.

6. Conclusión

Las ofrendas crean así una amplia red de relaciones políticas a nivel del imperio cuyo territorio refleja de alguna manera el de los sacrificios humanos. Los límites del territorio son dibujados poco a poco por los caminos que siguen las oblaciones humanas, conectando los caciques con el monarca, las etnias con el Estado, las provincias con la capital, las *huacas* con la divinidad solar:

> no a todas las guacas sacrificaban criaturas, sino solo a las guacas principales que provinçias o generaçiones tenían. Y por esta horden yban caminando por toda la tierra que el ynca conquistada tenía, por las cuatro partidas, e haçiendo los dichos sacrificios hasta llegar cada uno por el camino do yba a los postreros límites y mojones que el Ynca puesto tenía (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]: 94).

Los cuerpos ofrecidos en sacrificio, al ser enterrados vivos, se transformaban en mojones del imperio, y el séquito oblativo de la *Capac Hocha* dibujaba la cartografía del imperio siguiendo las líneas del sistema de *ceques* originado en el Cuzco. Ahora bien, la víctima que ofrecía una provincia era a veces dirigida a otra provincia. Este fue el caso de las comunidades de Recuay que dieron así varios sacrificados al Lago Titicaca, al Cuzco, a Quito, a Huánuco e incluso a Chile (Hernández Príncipe, 1923 [1621]: 41). Lo que significa que el sacrificio establecía un vínculo no sólo entre una provincia y la capital, sino también entre dos provincias conquistadas. El séquito de la *Capac Hocha* podía llegar a las localidades que no estaban aún situadas en un *ceque* relacionado con Cuzco a través de un sistema homólogo al sistema central que funcionaba a partir de un centro conquistado que replicaba el sistema cuzqueño central (Duviols, 1976: 26-27).

El sacrificio, utilizado por los incas como herramienta política, se define como un verdadero pacto entre vencedores y vencidos, así como entre conquistados, y el sistema de *ceques*, o por lo menos su reproducción en el espacio, aparece como su registro y su memoria. Los estatutos de oferente y de víctima permiten articular las provincias al centro y las etnias entre ellas, generando así una clasificación compleja ya no de entidades distintas entre sí, como lo hace por ejemplo un mapa, sino del hilo de las relaciones, como lo haría un tejido.

Para administrar este sistema no se necesita manejar escritura sino más bien llevar una contabilidad de los cuerpos ofrecidos al Sol y a las *huacas*. Precisamente una categoría de funcionarios del Estado inca se dedicaba a esta tarea, utilizando los *khipus* (Molina "el Cuzqueño", 1916 [1575]: 95). Al fin y al cabo, la capital del imperio, de donde salían las líneas de lugares sacros, era de alguna manera el centro de un gigantesco *khipu*, pensado a la medida del imperio que debía administrar. Así como la guerra ritual de la *Citua* trazaba el límite alrededor del Cuzco, entre los incas y los "incas de privilegio", la *Capac Hocha* y su séquito ceremonial llegaba hasta los confines del imperio, siguiendo las conquistas imperiales con ofrendas humanas, trazando a medida que se conquistaban territorios por la guerra, las fronteras del territorio imperial. Esta inmensa red sacrificial puede ser considerada a la vez como una Carta Magna de unidad del imperio y como un catastro de este último.

Volvamos, para terminar, a la guerra contemporánea del *Tinku* que nos ha

servido de modelo para distinguir en la guerra inca dos operaciones, una de depredación, la otra de sacrificio. Un mismo modelo opera a la vez al nivel local del *Tinku* y al nivel estatal del imperio. Es cierto que hemos utilizado por una parte escasos datos históricos y por otra una etnografía contemporánea tal como lo habíamos anunciado, maltratando así la diacronía y el método histórico tradicional. Pero pienso que cuando no se puede conseguir las secuencias de una evolución por falta de documentación, es razonable acudir a un análisis estructural para buscar el sistema de transformación de un modelo. Este modelo ha aparecido aquí claramente en un rito local contemporáneo, el *Tinku,* que nos ha permitido descubrir el mecanismo de la guerra imperial y la función política y estatal del circuito sacrificial. Pues la lógica de la ofrenda a las divinidades locales (*huacas*) es la que da lugar a una transformación estructural para asentar el Estado: éste hace una ofrenda al igual que la etnia ofrece un sacrificio a sus dioses, pero esta ofrenda estatal es destinada a la divinidad estatal y consiste en un substituto del enemigo vencido. Mientras que el destinatario de la víctima del *Tinku* es la divinidad local de la Tierra, el destinatario de la *Capac Hocha* es el Sol, el dios estatal[10].

Sin embargo, existe una diferencia esencial entre la primera operación del *Tinku* y la primera operación del rito de guerra imperial: si en el caso del *Tinku* la víctima se encuentra en una o otra mitad según los años y las vicisitudes del combate, en el caso de la *Capac Hocha* la víctima se encuentra forzosamente en la mitad conquistada. Lo mismo ocurre con la batalla ritual celebrada para la iniciación de los jóvenes nobles de Cuzco: la mitad *Hanan* debe vencer a la mitad *Hurin* pues la primera es la de los linajes incas y la segunda la de los pobladores anteriores y conquistados. En la guerra imperial la constitución de una de las mitades en Estado crea irremediablemente asimetría.

10 Los incas a menudo transformaron una práctica local (ofrenda a la *huaca* del lugar) en una institución estatal (*Capa Hocha*), y frecuentemente convirtieron una organización local en un sistema estatal. Es así como la deportación de poblaciones para incaizar una región conquistada se inspiró probablemente del modelo étnico del archipiélago vertical establecido por John V. Murra (1975). Las etnias bien integradas al imperio fueron transplantadas en poblaciones recién sometidas para un control eficaz de estas últimas. Los *mitimaes* formaban colonias permanentes dependientes de Cuzco, al igual que los *mit'ayoc* trabajaban un piso ecológico más o menos lejano del centro político de la etnia conservando sus relaciones con éste. El estatuto y la función de estos colonos del Estado se pueden analizar como una transformación estructural del estatuto y función de los colonos de la etnia dentro del archipiélago vertical (Murra, 1975). Un modelo local sirvió para elaborar un modelo imperial por transformación estructural, así como el culto local a la *huaca* local sirvió para elaborar el sacrificio imperial de la *Capac Hocha* por transformación estructural del circuito sacrificial local.

El sistema de transformación que hemos sacado en claro propone además otra dimensión interesante si distinguimos ya no los dos tipos de ritos de guerra –*Tinku* y *Capac Hocha*– sino cada una de las dos operaciones del modelo común –la depredación y el sacrificio–. La primera operación (la matanza de un miembro de la otra mitad en el *Tinku* y la transformación de la etnia vencida en mitad en la guerra imperial, a través de la depredación de órganos), por su proximidad con el canibalismo, especialmente en el caso del despellejamiento del rostro del jefe vencido, remite a las sociedades amazónicas que nunca fueron sometidas a los incas. La segunda operación, o sea el sacrificio, remite más bien a una sociedad estatal. Mientras que la primera operación de depredación no requiere divinidad, la segunda operación de sacrificio lo necesita, y sobre todo implica un culto practicado por sacerdotes. De manera que este modelo común al *Tinku* y a la guerra imperial inca, a través del tratamiento de sus cuerpos humanos, revela finalmente una articulación entre sociedad "contra el Estado" (Clastres, 2010 [1974]) y sociedad estatal en el corazón del imperio inca.

Bibliografía

ACOSTA, José de

1940 [1539-1600] *Historia Natural y Moral de las Indias*, México-Buenos Aires: FCE.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 [1585] "Instrucción para descubrir todas la guacas del Perú y sus camayos y haziendas", editado por Pierre Duviols, *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVI (1): 7-39.

ALENCASTRE, Andrés & Georges DUMÉZIL

1953 "Fêtes et usages des indiens de Langui (province de Canas, département de Cuzco)", *Journal de la Société des Américanistes*, XXXXII: 1-118.

ARCE SOTELO, Manuel

2008 "Batallas rituales, juegos rituales: el componente *pukllay* en el *chiaraje* y otras manifestaciones andinas", *Perspectivas Latinoamericanas,* n° 5, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nanzan, Nagoya (Japón): 166-191.

ARGUEDAS, José María y Pierre DUVIOLS

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí.* Traducción castellana de José María Arguedas, estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos.

ARRIAGA, Pablo José de

1968 [1621] *Extirpación de la idolatría del Pirú*, *in* Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 209): 191-277.

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara* (edición facsimilar), Cochabamba: CERES-IFEA-MUSEF (Travaux de l'IFEA 26).

BAUER, Brian S.

1998 *The sacred landscape of the Inca. The Cusco ceque system,* Austin: University of Texas Press.

BERNAND, Carmen

2006 *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega, 1539-1616,* Paris: Fayard.

BETANZOS, Juan de

1987 [1551] *Suma y narración de los Incas.* Transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Madrid: Atlas.

BRACHETTI, Angela

2001 "La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur del Perú", *Anales del Museo de América*, n° 9, Madrid, Museo de América: 59-77.

BURGER, Richard L.

1992 *Chavin de Huantar and the origins of andean civilization*. Londres: Thames and Hudson.

CAMA TTITO, Máximo

2007 *Granizos de piedra y ríos de sangre: tupay o tinku en Chiaraje, Tocto y Mik'ayo,* Lima, Fondo Asamblea Nacional de Rectores.

CAMA TTITO, Máximo y Alejandra TTITO TICA

1999 "Batallas rituales: la *waylia takanakuy* en Santo Tomás, *Antropológica*, Lima: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-186.

CAMA TTITO, Máximo, Alejandra TTITO TICA, Abraham VALENCIA ESPINOZA y Tatiana Adela VALENCIA BECERRA

2003 *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1967 [1550] *El señorío de los Incas*, Lima: Instituto de Estudios peruanos.

CLASTRES, Pierre

2010 [1974]) *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Virus editorial.

COBO, Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo* (Lib. XI-XIV), in: *Obras del P. Bernabé Cobo*, t. 2. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 92): 8-275.

DESCOLA, Philippe

[2005] 2012. *Mas allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.

DUVIOLS, Pierre

1976 "La Capacocha", Cuzco, *Allpanchis*, 9: 11-57.

ERIKSON, Philippe

1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII: 195-210.

ESTETE, Miguel de

1968 [1535] *Noticia del Perú*, in: *Biblioteca Peruana*, 1ª serie, t. I. Lima: Editores técnicos asociados S. A.: 347-402.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1617 *Historia general del Perú,* Cordoba: Viuda de Andrés Barrera.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (edición facsimilar de la de 1952).

GORBAK Celina, Mirtha LISCHETTI y Carmen MUÑOZ

1962 "Batallas rituales del chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco, Perú)", *Revista del Museo Nacional*, 31: 245-304.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 [1615] *El primer Nueva corónica y buen gobierno* (edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste), México: Siglo Veintiuno.

HARTMAN, Roswith

1972 "Otros datos sobre las llamadas "Batallas rituales" *XXXIX Congreso Interncional de Americanistasctas y memorias*, vol. 6, Lima.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo

1923 [1621] "Mitología andina. Idolatrías en Recuay", *Inca* (Lima), 1 (1): 25-78.

HOCQUENGHEM, Anne- Marie

1987 *Iconografía mochica*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOPKINS, Diana

1982 "Juegos de enemigos", *Allpanchis*, año XII, vol. XVII, n° 20, Cusco, Instituto de Pastoral Andina: 167-182.

HYSLOP, John

1990 *Inka Settllement Planning*, Austin: University of Texas Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage,* Paris: Plon.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

1983 "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C., XXXVIII*, n° 6: 1217-1231.

LIRA, Jorge

1941 *Diccionario kkechuwa-español,* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, XII.

1952 "Puhllay, fiesta india", *La verdad*, Sicuani, n° 9: 125-134.

MALAMOUD, Charles

1989 *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris: La Découverte.

MAUSS, Marcel

1968 [1899] "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in Œuvres, t. I, *Les fonctions sociales du sacré* (3 vols.), París: Editions de Minuit, pp. 193-307.

MESA, Alonso de

(1940) [1572] "Información levantada por orden del Virrey Don Francisco de Toledo entre los primeros conquistadores españoles aún existentes en el Cuzco", in *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Peru*, Volumen II. Roberto Levillier ed.: 196–204.

MOLINA "el Cuzqueño", Cristóbal de

1916 [1575] *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, *in* Horacio Urteaga y Carlos Romero (eds.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1.ª serie, t. 1. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí: 1-103.

MOLINIÉ, Antoinette

1996 "The Spell of Yucay: a Symbolic Structure in Inca Terraces", in: Gary Urton ed. *Structure, knowledge and Representation in the Andes: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of His 70 th Birthday, Journal of the Steward Anthropological Society,* vol. 24, n° 1 & 2: 203- 230.

1999 "Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine", *L'Homme,* enero-marzo, n° 149: 113-134.

2006[a] "La chorégraphie d'un sacrifice humain: les métamorphoses des batailles rituelles andines", in: *De l'ethnographie à l'histoire. Paris-Madrid-Buenos Aires. Les mondes de Carmen Bernand*, Jean Pierre Castelain, Serge Gruzinski & Carmen Salazar-Soler (eds.), Paris: L'Harmattan, pp. 275-288.

2006[b], "Les Andes en guerre", *Cahiers d'anthropologie sociale,* 02, L'Herne, "La guerre en tête": 56-66.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette

1988 "Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIV, pp. 48-70.

MORRIS, Craig & Donald E. THOMPSON

1985 *Huánuco Pampa: an Inca city and its hinterland,* Londres: Thames and Hudson.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MURÚA, Martín de

2001 [1613] *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.

OGBURN, Dennis E.

2007 "Human Trophies in the Late Pre-Hispanic Andes. Striving for Status and Maintaining Power Among the Incas and Other Societies", in: Chacon Richard J. & Dye David H. eds., *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, New York, Springer.

PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santa Cruz

1968 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, in: Francisco Esteve Barba ed., *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 209), pp. 279-319.

PLATT, Tristan

1987 "The Andean Warriors of Christ. Confraternity organization, the Mass of the Sun and regenerative warfare in an Andean parish (18th-20th centuries)", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIII, pp. 139-191.

1988 "Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara", in: Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino,* La Paz: HISBOL, pp. 61-132.

1996 *Los guerreros de Cristo,* Sucre: ASUR.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1990 [1571] "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros", in: Polo de Ondegardo, Juan, *El mundo de los incas* (edición, introducción y notas por Laura González y Alicia Alonso), Madrid: Historia 16, (Crónicas de América, 58).

1916 [1571] *Información acerca de la religión y gobierno de los Incas*, Lima, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. III.

REINHARD, Johan

1983 "Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas", *Cuadernos de historia* (Santiago de Chile), 3: 27–62.

1993 "Llullaillaco: An Investigation of the World's Highest Archaeological Site", *Latin American Indian Literatures Journal* 9 (1): 31–65.

1996 "Peru's Ice Maidens: Unwrapping the Secrets", *National Geographic* 189 (6): 62–81.

1999 "Children of Inca Sacrifice Found Frozen in Time", in: *National Geographic* 196 (5): 36–55.

2005 *The Ice Maiden: Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes*, Washington DC: National Geographic Society.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1967-1968 "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tawantinsuyu", *Revista del Museo Nacional,* Lima: t. XXXV: 7-61.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1942 [1572] *Historia de los incas*, Buenos Aires: Emecé.

SCHOBINGER, Juan

1991 "Sacrifices of the high Andes", *Natural History*, 100 (4): 62-68.

1995 *Aconcagua: Un enterratorio incaico a 5.300 metros de altura.* Mendoza: Inca Editorial.

2001 ed. *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

TAYLOR, Gérald (ed.)

1987 [1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Institut Français d'études Andines (Historia andina 12/Travaux de l'IFEA 35).

TIERNEY, Patrick

1989 *The Highest Altar: Unveiling the Mystery of Human Sacrifice,* New York: Penguin.

TSCHUDI, Johann Jakob von

1918 [1891] *Contribuciones a la historia, Civilización y Linguística del Perú antiguo,* Lima, in: Horacio Urteaga & Carlos Romero eds., *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1a serie, t. X, Lima: Imprenta y Librería Sanmarti: 1-237.

VALENCIA ESPINOZA, Abraham y Tatiana Adela VALENCIA BECERRA

2003 "Canas y las batallas rituales en Chiaraje", in: *Luchas y contiendas en el Cuzco*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: 51-130.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 "Le meurtrier et son double chez les Arawete (Brésil). Un exemple de fusion rituelle", *Systèmes de pensée en Afrique Noire,* n° 14 "Destins de meurtriers": 77-104.

2015 *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago: University of Chicago Press.

ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S.

1997 *La guerra de los awqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka,* siglo XV-XVI, Quito: Abya Yala.

ZUIDEMA, R. Tom

1995 [1964] *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1983 "Hierarchy and space in Incais social organization", *Ethnohistory* 30 (2): 49-75.

1986 *La civilisation inca de Cuzco,* Paris: Presses Universitaires de France.

1989 [1973] "Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622" in: Tom R. Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima: FOMCIENCIAS, pp. 117-143.

1989 [1978] "Lugares sagrados e irrigación: tradición histórica, mitos y rituales en el Cusco", in: Tom R. Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Lima: FOMCIENCIAS, pp. 455-487.

1991 "Batallas rituales en el Cuzco colonial", in: Raquel Thiercelin ed., *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, t. 2, Aix-en-Provence: Université de Provence, pp. 811-834.

1999 "La fiesta del Inca", in: Antoinette Molinié ed., *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 191-236.

Ángela María Concha
Edgar Villafuerte Acuña
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco
Centro de Investigaciones Históricas Enfoques

Las poblaciones étnicas de Cocharcas: chancas, incas y *mitimaes* en el temprano establecimiento del sistema colonial 1570-1614

Resumen

El presente trabajo pretende contextualizar y analizar la siguiente interrogante: ¿Quiénes fueron las poblaciones étnicas de Cocharcas? Responder esta pregunta es determinante para comprender a través de qué mecanismos o estrategias lograron dichas poblaciones insertarse activamente en el sistema colonial establecido por los hispanos en la coyuntura finisecular del siglo XVI.

Para tratar de comprender la complejidad de este asunto, dos cuestiones deben ser analizadas. El **primer** tema es el de las ocupaciones culturales y territoriales de la zona, que evidencian las diferentes luchas étnico-curacales entre chancas, incas y *mitimaes* por la supremacía del poder, que viene de una herencia prehispánica y continuó hasta la colonia. El **segundo** tema es el de los *mitimaes* asentados en la zona de estudio. Esto está estrechamente vinculado con lo primero, dado que estos *mitimaes* ocuparon territorios culturales donde transformaron las organizaciones sociales, políticas y religiosas de la zona ocupada, y jugaron un rol fundamental en el temprano establecimiento del sistema colonial, especialmente durante las reformas toledanas. Estos dos temas dan nuevas luces para comprender la evolución histórica de la Provincia de Andahuaylas, no solo a partir de su repartimiento principal, Andahuaylas "la Grande", sino a través de sus cuatro repartimientos del norte, en el que sus curacas principales fueron actores sociales determinantes para el devenir histórico de la referida provincia.

Palabras clave: Cocharcas; Chancas; Incas, Mitimaes; Ocupación Cultural; Hurin y Hanan.

1. La histórica provincia de Andahuaylas

Andahuaylas obedece a un proceso histórico particular que arqueólogos, antropólogos e historiadores discutieron por décadas y que la vincularon –especialmente por las referencias cronísticas– con la cultura denominada

Chanca.[1] Pero las últimas investigaciones demuestran que la Provincia de Andahuaylas obedece a intrincados procesos sociales de diferente data, como las diferentes superposiciones étnicas que experimentó a través de los *mitimaes* impuestos por los Incas[2], como también debido a la vigencia de algunas de sus poblaciones étnicas originarias que interactuaron y se desarrollaron

1 La historiografía peruana y extranjera se ha interesado desde finales del siglo XIX por estudiar la cultura Chanca, pero es principalmente a partir del siglo XX que la producción -especialmente histórica- desarrollará una cantidad de trabajos importantes. En 1923, Alberto Arca Parró publicó en la Revista Inca el artículo "¿Dónde vivieron los chancas?" En 1936 aparece el trabajo de Víctor Navarro del Águila "Monografías sobre Pocras, Wancas y Chancas"; tres años después desarrolla la tesis titulada "Las Tribus de Ancku Wallock". En 1936, Pio Max Medina publicó su estudio sobre los Pocras. En 1946, Lizardo Guillén escribió su tesis "Algunos aspectos de la historia y arqueología de los chancas". En 1953 María Rostworowski publica *Pachacutec Inca Yupamqui*, en donde elabora algunos alcances de los Chancas, proponiendo la famosa tesis de la confederación chanca. Años más tarde, en 1959, Luis G. Lumbreras escribió un trabajo titulado: *Sobre los Chancas*, en el que evidencia por primera vez cierto tipo de cerámica Chanca denominándola "arjalla". Ya en las últimas décadas del siglo XX se incursiona de forma diferente en el análisis de la cultura Chanca; la corriente interpretativa francesa se hace presente, y es precisamente Pierre Duviols que comienza a sacudir los cimientos interpretativos anteriores, caracterizados por monografías regionales especialmente de la sierra sur-central de nuestro país. Duviols propone una nueva línea interpretativa cuestionando las fuentes que nos remiten a los chancas; estas fuentes son eminentemente cronísticas y obedecen a percepciones o comprensiones del invasor. Plantea la necesidad de analizar estas versiones, por ejemplo "la guerra de los chancas con los incas", mediante análisis hermenéuticos y comparativos con otros procesos similares. Años después Franklin Pease pide prudencia con el manejo cronístico, especialmente para leer la historia Chanca. En este sentido, será el historiador Lorenzo Huertas, mediante el *Estudio preliminar de las tribus de Ancku Wallock* (1983) y *Los Chancas: Proceso disturbativo en los Andes* (1990), quien muestra una aproximación algo genérica pero crítica sobre la cultura chanca. Pero es, sin lugar a dudas, el reciente trabajo de Brian S. Bauer (2013) *Los Chancas* el que rompe el consenso establecido por la historiografía peruana durante el siglo XX. Bauer considera –sustentado en el análisis de fuentes históricas (archivo) y arqueológicas– que no existe ninguna confederación chanca y que de ninguna manera los Chancas, asentados en la zona de Andahuaylas, fueron una sociedad organizada, estructurada y bien planificada a manera de un estado similar a los incas; por lo contrario, considera que los chancas obedecen a pequeños grupos étnicos dispersos asentados en las punas y en los valles dentro de la Provincia de Andahuaylas. Por consiguiente, los chancas no podrían establecer una guerra o ataque a un Estado como el Inca y opina que esta historia de la guerra Chanca e Inca es una guerra mítica, narrada desde la percepción del vencedor para justificar y legitimar sus propios intereses.

2 Huertas Vallejos (2002); Bauer (2013: 130-134).

hasta la posterior intromisión hispana[3]. Esto evidencia los distintos procesos sociales que sufrió Andahuaylas a lo largo de su historia[4], procesos que complejizaron el panorama étnico en la región, pero sobre todo causándoles serias dificultades en el trabajo a los diferentes investigadores nacionales y extranjeros que intentaron comprender la ocupación cultural de esta provincia[5].

Steve Stern (1986), considera que la ubicación de la Provincia de Andahuaylas es estratégica e importante ya que se encuentra ubicada en la zona septentrional de Huamanga por la vertiente del río Pampas, una zona que dicho investigador denomina *hinterland*, es decir, una zona fronteriza que se encuentra entre la regiones de Huamanga y Cusco[6]. Es precisamente esta posición fronteriza e intermedia la que hizo de Andahuaylas una zona importante de acceso necesario para la comunicación y comercio entre Cusco y Huamanga, tomando en cuenta que ésta marcaba el camino de la minería de Huancavelica a Potosí, un camino que incluso ya existía en tiempos prehispánicos[7].

3 La historiadora Sabine Hyland viene desarrollando una investigación sobre las interacciones sociales de los descendientes chancas en los siglos XVI y XVII, enfocándose especialmente en el papel que estas poblaciones chancas desempeñaron dentro de la institución de la Iglesia Católica para ganar mejores oportunidades dentro del nuevo sistema colonial implantado. Agradecemos a la Dra. Sabine Hyland por facilitarnos los capítulos I, IV, V y IX de su investigación aun inédita que nos ayudó a entender mejor estas aspiraciones e interacciones de las poblaciones chancas, especialmente analizando la importancia de la figura de Sebastián Quimichi.

4 El panorama étnico en esta región de los Andes es mucho más complejo que en otras jurisdicciones. Aquí encontramos etnias originarias de vieja data como la de Uranmarca (etnia Chanca) como también encontramos las etnias *mitimaes* trasplantados por los incas que son los Chilques, Quiguaris, Antas, etc. Véase: Huertas (1998); Salas de Coloma (1979: 183). Posteriormente los españoles trasladaron hacia esta región las etnias Chachapoyas y Cañaris, y al fundarse las reducciones los hispanos agruparon ayllus de diferentes etnias. Por eso encontramos en los diferentes corregimientos de la región de Huamanga -especialmente la de Andahuaylas- una conglomeración de diferentes etnias, que crearán diversas comunidades a las que Huertas agrupa como: Comunidades poli-étnicas, comunidades tri-étnicas, pueblos bi-étnicos y pueblos mono-étnicos. Véase: Huertas (1998, T. I: 351-362); Salas de Coloma (1998).

5 La mayoría de los historiadores que intentaron comprender la Provincia de Andahuaylas centraron su análisis en el repartimiento de Andahuaylas "La Grande", mas no en los demás repartimientos como son Cayara, Uripa, Ocobamba y Ongoy que integran o conforman la provincia de Andahuaylas, dejando en la oscuridad historiográfica a estos cuatro repartimientos.

6 Stern (1986: 15-17).

7 Para ver sobre el camino prehispánico en los Andes véase: Hyslop (1992). Para

De esta manera la Provincia de Andahuaylas ha construido su historia vinculada estrechamente con las regiones de Cusco y Huamanga; la influencia de estas dos regiones es innegable, principalmente de la segunda, pues es en la región de Huamanga en la que Andahuaylas juega una activa e importante participación, tanto en la producción económica como en el desarrollo sociopolítico y religioso en el que su población tiene una decisiva injerencia.

Andahuaylas a finales del siglo XVI fue una de las provincias más importantes de la región de Huamanga, debido principalmente a la densidad poblacional de la zona, manifestada en un número considerable de tributarios que generaron una producción económica importante[8]. De esta manera la Provincia de Andahuaylas a través de su repartimiento principal, Andahuaylas "La Grande", nombrado así por los documentos coloniales, fue el repartimiento más poblado en términos de tributación de toda la región, incluso entre todos los repartimientos del virreinato peruano.[9]

Según el historiador Jaime Urrutia (1988), el repartimiento de Andahuaylas contaba con 28.900 habitantes en 1570, de los cuales 5.330 eran tributarios (véase Cuadro N° 02). Los repartimientos de Lucanas Andamarcas, Lucanas Laramati y Soras que fueron, después de Andahuaylas, los de mayor tributación en esa misma época, contando con 15.169, 15.362 y 11.660 habitantes respectivamente, sumados entre los tres contaron con 7.351 tributarios (véase Cuadro N° 01), casi la misma cantidad de tributarios en relación al repartimiento de Andahuaylas.[10]

---

ver las dinámicas sociales y económicas que se generan en la colonia a partir de la reutilización del camino prehispánico, especialmente a través de la minería y producción agrícola, véase: Glave (1989).

8 Con el descubrimiento de las minas de Huancavelica en 1564, y el posterior arribo del virrey Toledo a Huamanga, se reacondicionaron los repartimientos de la región con dos objetivos económicos fundamentales en el que la mano de obra indígena será determinante para llevarlas a cabo, primero para el trabajo en la tierra que permitía un excedente que iba a las manos del encomendero y doctrinero, para la justicia lo mismo que para el cacique, para la construcción o mantención de las iglesias y para el hospital del repartimiento. Parte de este excedente iba para la construcción de la iglesia catedral del Cusco y el hospital de Huamanga. Segundo para los trabajos en las minas, en el caso de Huancavelica y Castrovirreina las ganancias iban para la corona y el minero. Y es precisamente que la Provincia de Andahuaylas realizó el mayor aporte poblacional indígena de toda la región a través de sus seis repartimientos en los que se encontraban los repartimientos de la doctrina de Cocharcas. Navarro del Águila (1983: 15).

9 Urrutia Ceruti (1988: 42).

10 Urrutia Ceruti (1988).

Cuadro N° 01
Tributación dentro de la Provincia de Lucanas, S. XVI

Repartimientos de la Provincia de Lucanas	Vázquez de Espinoza				Francisco de Toledo			
	T	**V**	**N**	**M**	**T**	**V**	**N**	M
Soras	1974	903	2248	6048	2459	784	3447	8479
Lucanas (Atun Lucana Laramati)	1736	658	2212	5817	2811	536	3361	8554
Andamarcas (Lucanas Andamarcas)	1530	517	1132	3844	2081	543	2599	6437
TOTAL					**7351**			

Fuente: David Noble Cook (1975).

Pero esta alta producción de la Provincia de Andahuaylas, sobre todo de las décadas de 1570 y 1580, puede llevarnos a conclusiones engañosas, ya que el territorio andahuaylino no era homogéneo étnicamente ni poblacionalmente, sino que se encontraba fragmentado en repartimientos que variaban diametralmente en su producción y población en relación al repartimiento principal que era Andahuaylas "La Grande". Este problema se ve claramente en la relación de repartimientos del Cusco que aparece en las provisiones del Virrey Toledo de 1581, en donde se menciona a Andahuaylas con sus comprensiones de Huancarama, Cayara, Ongoy, Uripa y Ocobamba (Véase la Figura N°: 01).

Estos repartimientos integrantes de la Provincia de Andahuaylas suman un total de tributarios que llega a 2.563, que cubren el 22% de la tributación de la provincia siendo Andahuaylas "La Grande" el 78% restante (Véase Cuadro N° 02). Estos números de habitantes y tributarios de considerable proporción económica, nos muestran la exclusividad de producción económica del repartimiento de Andahuaylas, conformada por la concentración de tributarios integrantes de la denominada etnia Chanca o al menos parte importante de ella, lo que permitió a su encomendero, Diego Maldonado, el sobrenombre de "el rico" entre el vecindario cuzqueño.

Con los distintos cambios sociopolíticos y religiosos sufridos por la intromisión hispana y dinamizada a través de los repartimientos y las políticas regalistas del virrey Toledo, la Provincia de Andahuaylas entra en un crítico proceso sociopolítico. El descenso demográfico producto de las enfermedades y el impacto de la mita minera determinó el empobrecimiento de dicha provincia. Como Andahuaylas tenía numerosa población, las autoridades españolas repartieron los indios a diferentes traba-

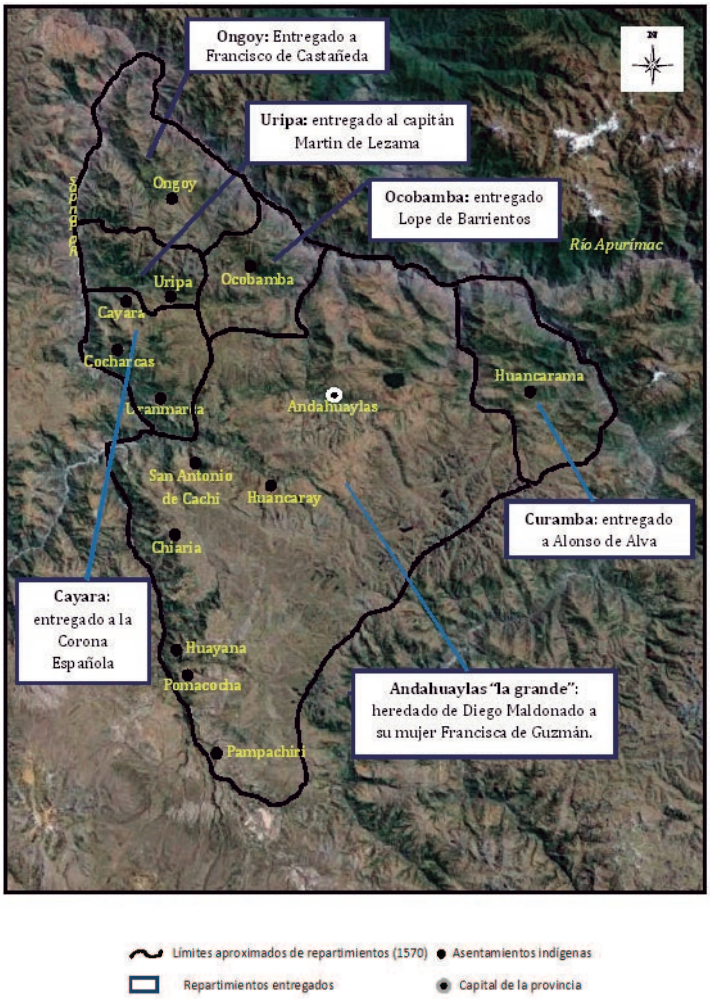


Fig. N° 01 - Repartimientos entregados por el virrey Toledo en la Provincia de Andahuaylas (1570).

Fuente: Elaboración propia a partir de los documentos del ADC y del ASC.

jos mineros; así cuando el virrey Marqués de Cañete, García Hurtado de Mendoza, en 1590 dispuso que la población indígena de Andahuaylas contribuyese al trabajo de las minas de azogue de Huancavelica con 196 trabajadores permanentes, designándoles con el sobrenombre de *mustivos*, causa el descenso demográfico más importante en toda la región. Estos problemas para finales del siglo XVI determinan un contexto de crisis social generalizado entre la población indígena, que encarna especialmente la Provincia de Andahuaylas. Aunado todo esto al complejo proceso entre

las poblaciones indígenas y su rivalidad histórica a partir de su diversidad étnica local y al acomodamiento del nuevo sistema colonial implantado por los hispanos, condujo a los curacas o caciques locales a buscar nuevos caminos y estrategias para afrontar esta nueva coyuntura mediante la interacción entre encomendero, doctrinero y curaca. Esta dinámica se vuelve determinante para la reproducción del sistema que se va implantando, tales articulaciones se ven con mayor nitidez a través de las posibles alianzas que se conforman entre estos tres actores sociales y que se manifiesta como primer paso a seguir para buscar intereses comunes.

Cuadro N° 02.

Tributación dentro de la Provincia de Andahuaylas, S. XVI.

Repartimientos de la Provincia de Andabaylas:	Vásquez de Espinoza				Francisco de Toledo			
	T	**V**	**N**	**M**	**T**	V	N	M
Guancarama		317	192	347	1057			
Andahuailas (la Grande)	3130	1019	3127	9110	**5330**	**2488**	**6271**	**14811**
Cayara	321	147	435	1055	**580**	170	594	854
Ongoy	160	91	62	256	326	89	317	854
Oripa	206	70	209	597	315	95	372	864
Acobamba	213	65	164	411	285	82	302	767
TOTAL					7893			

Fuente: David Noble Cook (1975).

En lo que sigue, centraremos nuestros esfuerzos en comprender las estructuras sociopolíticas de los curacas Chancas en Andahuaylas, como las diferentes modificaciones o alteraciones sufridas al contacto hispano. Consideramos necesario comprender estos aspectos porque los curacas de Cocharcas (objeto de nuestro estudio) se encuentran dentro del repartimiento de Cayara, repartimiento que tiene un activo desarrollo dentro de Andahuaylas y sus diferentes conexiones étnicas con los curacas Chancas de dicha provincia.

Para desarrollar lo propuesto, dos temas se nos presentan para ser analizados. El primero es el tema de las jurisdicciones o de las ocupaciones territoriales que nos evidencia que las diferentes luchas étnico-curacales por la supremacía del control o poder entre sus pares continúa en la colonia. El segundo

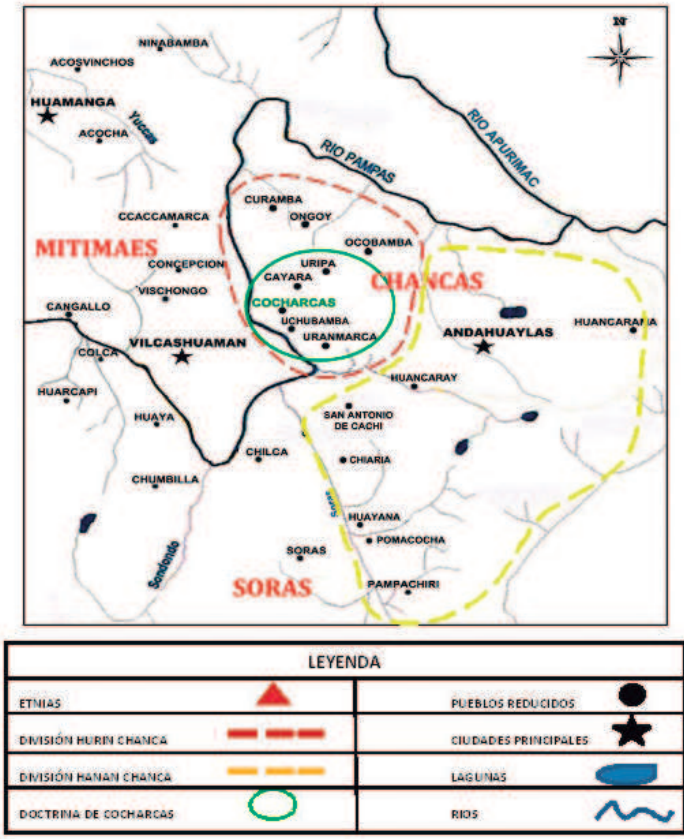


Fig. N° 02: Conformación de los espacios hanan y hurin Chancas, S. XVI.
Fuente: Elaboración propia a partir de los documentos del ADC y el ASC.

es el tema de los *mitimaes* asentados en la zona de estudio, pues consideramos que este tema está estrechamente vinculado con el primero, dado que estos *mitimaes* ocupan territorios culturales que luego transforman las organizaciones sociales, políticas y religiosas de la zona ocupada. Estos dos temas nos pueden dar nuevas luces para comprender la histórica Provincia de Andahuaylas, ya no solo a partir de su repartimiento principal como es Andahuaylas "La Grande", sino a través de sus cuatro repartimientos del norte que fueron dejados de lado por la historiografía, pero al que nosotros consideramos vital no solo para Andahuaylas sino para toda la región de Huamanga.

1.1 Los hanan y hurin Chancas

En los Andes, la mayoría de los grupos étnicos remonta su origen a un sistema social dual, vinculado normalmente a los actos de dos personajes míticos, de los cuales se creía que eran los fundadores de las distintas divisiones. Fieles a esta tradición cultural -especialmente establecida por los antropólogos- los Chancas creían que su sistema de mitades había sido establecido por una pareja de hermanos. El mayor de estos fundadores míticos se llamó Uscovilca, y de él se decía que había fundado la división superior, en tanto que el más joven se llamaba Ancovilca, y se creía que él había sido responsable por la segunda división. De estos hermanos se decía que llegaron juntos a Andahuaylas y que fundaron los primeros asentamientos Chancas.

Aunque los investigadores sospechan que los Chancas funcionaban bajo un sistema de organización social dual, son pocos los que han intentado comprender la composición interna de las mitades. La documentación de archivo como los censos coloniales que se han publicado nos da una idea de la ubicación y organización interna de las divisiones en hanan y hurin dentro de la región de Andahuaylas.

Es precisamente esta documentación de archivo la que mejor nos aproxima a la ubicación de los hanan y hurin Chancas (véase Figura N° 02). Los primeros ocuparon el territorio que hoy comprenden los cuatro distritos más meridionales como Huancaray, Cachi, Guayana y Pampachiri, estos pueblos son en su mayoría mono-étnicos, y el segundo abarca el territorio que comprende la actual ciudad de Andahuaylas, más los cuatro repartimientos del norte (Ocobamba, Ongoy, Uripa y Cayara), y que son eminentemente poli-étnicos.

Esta división tradicional del territorio Chanca en hurin y hanan perduró incluso a la intromisión hispánica, así por ejemplo la parcialidad de los hanan fue integrada principalmente por la etnia Chanca,[11] dada en encomienda por Francisco Pizarro al capitán Diego Maldonado en 1539, y ratificado por el pacificador La Gasca en 1548[12]. Para 1579 durante el gobierno del virrey

11 Varios historiadores consideran que durante la intromisión Inca en la zona de Andahuaylas estos respetaron las estructuras sociales e ideológicas de los Chancas, especialmente de los hanan Chancas asentados en las punas de Andahuaylas. Rostworowski (1953); Navarro del Águila (1983); Espinoza Soriano (1986); Huertas Vallejos (1990: 11-48).

12 Diego Maldonado logró retener el control de su repartimiento en Andahuaylas durante toda su vida, no obstante el contexto crítico que le tocó vivir, véase Del Busto Duthurburu (1963: 113-145); Hemming (1982: 80-86). A su muerte en 1570,

Toledo fue puesta al servicio de "la corona real de su majestad, mandando los cobros de los tributos, rentas de dicho repartimiento sean enviados a la caja real de la ciudad de los reyes por hacienda real" (Noble Cook, 1975; Málaga Medina y Bouysse-Cassagne, 1975: 115). En cambio, la parcialidad de los hurin Chancas se subdivide en diferentes repartimientos y por ende entregados y administrados por diferentes encomenderos. Este aspecto ameritará un análisis más pormenorizado que desarrollaremos más adelante.

Ambas parcialidades (hurin y hanan) contaban con una población nada despreciable usada hábilmente por las autoridades españolas para la recolección del tributo indígena en la zona, así por ejemplo para la visita general ordenada por el virrey Toledo (1570-75) se puede observar:

CUADRO N° 03

Tributación dentro de las dos parcialidades hurin y hanan Chanca, S. XVI

PARCIALIDAD	Viejos	Muchachos	Mujeres	Tributarios	TOTAL
Hananchanca	1366	3852	8669	3201	17088
Hurinchanca	1062	2410	6141	2109	11752
Total					28840

Fuente: David Noble Cook (1975).

Está claro que la parcialidad de los hanan Chancas era superior en población general y por ende en número de tributarios a la parcialidad de los hurin Chancas, pero lo más interesante es que la suma total de ambas parcialidades evidencian que la etnia denominada Chanca posee el mayor número de tributarios en toda la región de Huamanga (ver Cuadro N° 02), ocasionando dentro de las autoridades españolas (civiles y eclesiásticas) y la propias autoridades indígenas locales una pugna por su posesión y administración de ambas parcialidades.[13]

su repartimiento pasó a manos de Francisca de Guzmán, su viuda española. Como ella y Maldonado no habían tenido hijos, Juan Arias Maldonado, el vástago que había tenido con una mujer indígena de noble cuna incaica, ayudó a manejar la encomienda. Hemming (1982: 597). Con la muerte de Francisca de Guzmán en 1579, el repartimiento de Andahuaylas fue declarado vaco y revistió al control del rey. Véase la *Visita general del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo, 1570-1575*, (Málaga Medina ed., 1974: 115).

13 Véanse documentos inéditos de Sabine Hyland (2015).

Cabe preguntarse: ¿cómo estaban organizadas estas parcialidades hanan y hurin Chancas? ¿qué ayllus las integraban? ¿quiénes eran sus autoridades indígenas? Pero, sobre todo: ¿qué mecanismos o estrategias utilizaron estas autoridades indígenas para negociar con las autoridades hispánicas tanto dentro del fuero civil como eclesiástico para mantenerse durante la colonia?

Sobre la participación de la población Chanca dentro del fuero civil, especialmente a través de los encomenderos, el historiador Steve Stern (1986) desarrolló grandes avances, aunque sobre la construcción o conformación social de los Chancas y su participación e interacción dentro de la institución de la Iglesia poco y nada se ha dicho.

La documentación de archivo nos da una idea de la organización interna de las divisiones en hanan y hurin de la región de Andahuaylas y muestra la composición estructural de las mitades Chancas. Por ejemplo, la tasa del tributo que data de 1573 indica que los hanan Chancas y los hurin Chancas tenían cinco ayllus cada uno.[14] El ayllu más poderoso o predominante de los hanan era el ayllu Guasco, y su jefe o cacique principal era Francisco Condor Guacho que estaba a la cabeza de los hanan Chancas. Del mismo modo el ayllu más importante de los hurin era el Ayllu Guaracas y tenía por jefe o cacique principal a Luis Tomay Guaracas, que estaba a la cabeza de los hurin Chancas.

Cuadro N° 04: Ayllus de los Hanan y Hurin Chancas de 1573

	Ayllus
Hanan Chanca Francisco Condor Guacho (cacique principal)	Malma Guasco Apes Moros Pachacaruas
	Ayllus
Hurin Chanca Luis Tomay Guaracas (cacique principal)	Quichuas Guaracas Guachaca Caha Yana (también llamado Yanec)

Fuente: Elaboración propia a partir del censo de 1573. AGN. Derecho indígena, Leg. 3, cuaderno 17.

14 AGN. Derecho indígena, Leg. 3, cuaderno 17.

Una tasa de tributo relativamente completa data de 1594. Ella revela que en los años transcurridos entre ambas tasas surgió una organización social de los ayllus ligeramente más compleja. El registro del tributo de 1594 contiene cada uno de los cinco ayllus originales de hanan y hurin; sin embargo, el número total de ayllus incluidos en cada división había crecido.[15] En 1594 los hanan Chancas liderados por León Apo Guasco, el hijo de Francisco Condor Guacho, había crecido hasta conformar ocho ayllus. Los hurin Chancas aún seguían dirigidos por Luis Tomay Guaracas, pero sus ayllus eran ahora siete.

Cuadro N° 05: Ayllus de los Hanan y Hurin Chancas de 1594.

	Ayllus
Hanan Chanca Leon Apo Guacho (cacique principal)	Guasco Macma Abras Moros Pachacaruas Inga Churichayo Yunga
	Ayllus
Hurin Chanca Luis Tomay Guaracas (cacique principal)	Guaraca Guachaca Caha Yanac Cachac Marma Anchac quichua Bilca poros

Fuente: Elaboración propia a partir del censo de 1594. AGN. Derecho indígena, Leg. 3, cuaderno 50.

Aunque los dos censos de 1573 y 1594 nos proporcionan valiosa información sobre la composición social de los hurin y hanan Chancas, ambas mitades históricamente se encontraban en conflicto, un conflicto que se agu-

15 AGN. Derecho indígena, Leg. 3, cuaderno 50.

dizó durante la colonia en el que sus líderes (curacas principales) buscaron diferentes mecanismos y estrategias para superar sus diferencias. Aquí los doctrineros y los encomenderos jugaron un rol determinante y se aprovecharon de la rivalidad étnica para sacar ventaja de ella. Un hecho ejemplifica nuestra propuesta: es el caso del sacerdote Juan Bautista Albadán de la doctrina de Pampachiri, doctrina eclesiástica que se encuentra dentro de la jurisdicción de los hanan Chancas. Este sacerdote secular a inicios del siglo XVII causó profundos cambios dentro de las estructuras políticas y sociales de los Chancas. Es el cronista Felipe Guaman Poma de Ayala quien nos brinda información detallada de las crueles y descarnadas actividades del sacerdote:

> El padre Juan Bautista Aluadan fue cura del pueblo de San Cristóbal de Pampa chire. Fue muy absoluto, cruel padre, las cosas que este hombre hazia no se puede escriuir. Porque tomó un indio del dicho pueblo llamado Diego Caruas porque no le dio carnero le puso en una cruz esponxa como la de San Andrés. Le puso en cueros amarrado, comenzole a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y sus partes vergonzosas, quemando muchas velas y golpeándolo. Y abrió el culo con las manos. Y dicen que hizo otras muchas mas, que no pueden escribir, cino que Dios los sepa y otros muchos daños y males hacía.[16]

Es importante reconocer que Albadán era algo más que un bruto que aterrorizó a una doctrina por diez años, y si el testimonio de Guaman Poma es valedero, también fue un hombre sagaz y astuto que subvirtió permanentemente la estructura política Chanca para sus intereses. Según Guaman Poma, Don León Apo Guasco (curaca principal de los hanan Chancas) consternado por las actividades del sacerdote sádico decide entablarle una denuncia oficial. En represalia Albadán decide cambiar los poderes políticos de los Chancas, otorgando poderes absolutos a los hurin Chancas sobre hanan Chancas para el resto del período colonial en Andahuaylas, alterando profundamente la estructura política y de parentesco Chanca[17]. Además, Guaman Poma nos describe cómo Albadán había manipulado los sistemas jurídicos y políticos coloniales a su favor, evitando cualquier enjuiciamiento por sus crímenes y actuando contra los pueblos nativos de Pampachiri y la región circundante.[18]

16 Murra, Adorno y Urioste eds. (1987: 598).

17 La investigación de la historiadora Sabine Hyland revela pruebas abundantes de que Guaman Poma estaba escribiendo la verdad sobre las actividades del sacerdote español, incluso plantea la cuestión de si el sacerdote Aldabán murió de muerte natural, o fue envenenado por la población local en represalia por los diferentes castigos, maltratos y vejaciones recibidos. Véase Hyland (2015), *Capítulo I: Los Señores Chanka y Capítulo cuatro: los curacas y el clero*, texto inédito.

18 Véase Hyland (2015). Asimismo, en el Archivo General de Indias (AGI), existe importante documentación que evidencia como los visitadores eclesiásticos cometieron excesos en contra de las poblaciones naturales como apropiarse de sus

Por desgracia para el pueblo de Pampachiri, Albadán tuvo un efecto duradero entre los Chancas. Su historia no estaría completa sin una consideración de sus acciones, principalmente la interferencia en la estructura política Chanca; una interferencia que se dio no solo gracias a sus habilidades de manipulación del sistema colonial, especialmente a través de la corrupción eclesiástica, sino debido a la activa y decidida participación de los diferentes líderes Chancas de ambas parcialidades (hurin y hanan), como Don León Apo Guasco y Luis Tomay Guaracas. Consideremos que, por ejemplo, estos dos últimos se coludieron con el sacerdote español para sacar del poder a Don León Apo Guasco, intensificando de esta manera enormemente la rivalidad existente entre estos curacas por el control y dominio de ambas parcialidades, una lucha de poder que iba a durar incluso después de la muerte de Albadán y probablemente por más de un siglo, pero es de considerar que este conflicto tenía sus raíces en la reorganización Inca del poder político Chanca.

Otro aspecto interesante que nos plantean los censos de 1573 y 1594 es comprender la extensión territorial y ubicación de las dos mitades Chancas. Esto se vuelve fundamental porque si bien la ubicación de la hanan Chancas queda más o menos claro qué pueblos lo integraron y qué territorios abarcaron, con los hurin no pasa lo mismo, es decir el territorio que ocupa los hurin Chancas no fueron claramente establecidos por los censos de 1573 y 1594. Ambos censos proponían que los hurin Chancas ocuparan los territorios de San Jerónimo y Talavera (actual ciudad de Andahuaylas) y parte del valle del Chumbao, dejando fuera de su jurisdicción a los "cuatro repartimientos" del norte: Cayara, Ocobamba, Uripa y Ongoy. Este vacío nos hace plantear una pregunta a la fuente: ¿Por qué los censos de 1573 y 1594 no consideran a los ayllus del norte, integrantes de los hurin Chancas? La presente investigación propone que los ayllus del norte agrupados dentro de los "cuatro repartimientos", fueron parte de los hurin Chancas y jugaron un rol determinante dentro de la Provincia de Andahuaylas. Estos cuatro repartimientos del norte representan la zona medular de nuestro análisis.

bienes, e incluso llegar a llevarse indígenas para su servicio personal, estos casos especialmente se agudizaron en la Provincia de Andahuaylas, cuando esta pertenencia al Obispado del Cusco en sede vacante (AGI. 1600-1601 Lima, 305. Información de los excesos que se hacen en las sedes vacantes en este obispado del Cusco. Folios 1r-20v.).

2. El problema de los *mitimaes* en la zona: "los cuatro repartimientos del norte"

Cuando hacemos referencia a los "cuatro repartimientos del norte" –nombrados así por los documentos coloniales– hablamos de Ongoy, Ocobamba, Cayara y Uripa. Estos repartimientos estaban conformados por una variedad de ayllus multiétnicos, todos *mitimaes*, cuyo origen se puede rastrear en el periodo previo a la invasión española.

El problema con estos cuatro repartimientos pasa por un asunto jurisdiccional, territorial y de poder, en el que su población (*mitimaes*) juega un rol determinante en el temprano establecimiento colonial en la zona, especialmente dentro del aspecto religioso.

Decimos que el problema es jurisdiccional o territorial porque los cuatro repartimientos se encuentran asentados en un territorio que la historiografía no ha definido del todo a qué etnia pertenecería. Ciertos historiadores –especialmente de la región huamanguina– mencionan que estos cuatro repartimientos son parte de la etnia Chanca, especificando incluso que son de la parcialidad de los hurin Chancas[19]. Las nuevas investigaciones contemporáneas[20] establecieron que estos cuatro repartimientos no son parte integrante de la etnia Chanca, ni de su parcialidad de los hurin. Consideramos que el problema radica en no establecer un vínculo o un lazo de trabajo interdisciplinario entre la investigación arqueológica y la histórica para poder llegar a conclusiones más precisas.

Ante tal disyuntiva nosotros proponemos una nueva hipótesis a partir de los documentos hallados. El territorio en el que se asientan los "cuatro repartimientos del norte" son parte de los hurin Chancas, pero este problema obedece en realidad a dos procesos de diferentes ocupaciones étnicas debido a los efectos de la introducción de los *mitimaes*. El primero se dio a través de la ocupación Inca de la zona y la segunda a través de la imposición colo-

19 El historiador Lorenzo Huertas (1990: 31) afirma: "Andahuaylas era asiento de los Hanan Chancas, con su dios Uscovilca y un jefe étnico; Uranmarca era asiento de los Urin Chanca, con su dios Ancovilca y también gobernada por un jefe étnico". Esta división que nos presenta Huertas sobre los Chancas está básicamente sustentada en la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa y en las informaciones dadas por Cristóbal de Albornoz; sin embargo, es de considerar que el manejo indiscriminado de las crónicas nos puede llevar a mayores confusiones. Por ello, es necesario tener cuidado con la información cronística tal cual el historiador Franklin Pease reclamaba.

20 Especialmente las últimas investigaciones desarrolladas por Bauer, Araoz y Kellet (2013) y Hyland (2015).

nial establecida por los españoles a partir de 1532. Ambas ocupaciones causaron grandes transformaciones sociales, culturales y políticas en la zona, puesto que estos *mitimaes* se establecieron permanentemente hasta llegar a apropiarse de los terrenos donde vivían y trabajaban. Una vez llegados los hispanos negociaron su inserción al sistema colonial logrando mantener cierta autonomía y diferenciándose claramente de los Chancas. En resumen, el territorio de los hurin Chancas pasó a ser administrado por los *mitimaes* durante la época Inca, y con la imposición de la administración colonial los curacas principales de estos pueblos *mitimaes* negociaron con las autoridades hispanas para continuar manteniendo su autonomía haciéndose llamar los "cuatro repartimientos del norte", hasta bien entrado el siglo XVIII.

Este problema necesita ser resuelto dado que las poblaciones étnicas de Cocharcas se hallan precisamente en el corazón de la parcialidad de los hurin Chancas, donde tuvieron una activa participación dentro de las instituciones coloniales civiles y religiosas durante toda la colonia.

2.1 Los *mitimaes* durante la época Inca

Después de conquistar una región, los incas frecuentemente trasladaban parte de la población indígena local a otras partes de su imperio y a su vez traían "colonos" de distintos antecedentes étnicos a los territorios recién anexados. Las poblaciones transportadas eran conocidas como *mitimaes* y formaban parte de diversos intentos de pacificación y control emprendidos por los incas.

Uno de las zonas que experimentó este sistema de recibir *mitimaes* sin duda fue la región de Andahuaylas. Durante la expansión incaica, la región de Andahuaylas era el territorio que ocupaba la cultura denominada Chanca quienes fueron, según varias fuentes históricas, el enemigo principal de los incas. Fue tal la rivalidad entre los Chancas y los Incas que la historiografía peruana y extranjera ha sentido mucha curiosidad y dedicado numerosos trabajos de investigación para entender este problema[21].

Esta rivalidad conllevó a que durante la época de control incaico de la región de Andahuaylas diversos integrantes de la formación política Chanca fueran enviados a otras partes del imperio como *mitimaes*. Por ejemplo, un grupo de poblaciones Chancas fue enviado a Copacabana para ayudar

21 Para un análisis histórico sobre la guerra de los Chancas e Incas véase: Duviols, (1980: 363-371, 1996); Amnon Nir (s/a: 121-154, s/f:193- 222, 2008: 1-29, 2015: 151-178).

a mantener los complejos rituales realizados en las islas del Sol y la Luna.[22] También otros grupos étnicos Chancas fueron enviados a los pueblos de Lircay y Julcamarca, ambos cerca del actual Ayacucho.[23]

Sacados los pobladores originales de su terruño, el territorio Chanca sufrió una re-ocupación que se dio a través de la imposición de los *mitimaes* en la zona. Así, por ejemplo, podemos sugerir que los poblados de Ongoy, Ocobamba, Uripa y Cayara (los cuatro repartimientos del norte), fueron removidos integralmente por los incas, llevando a una amplia gama de grupos étnicos foráneos a la zona.

La documentación colonial del Archivo Departamental del Cusco y del Archivo del Santuario de Cocharcas nos permite ver con mayor claridad este proceso de ocupación realizado por los incas en la zona. Por ejemplo, los pueblos de Ocobamba y Ongoy fueron removidos por los incas, trasladando a la zona ayllus de los Andes septentrionales a manera de *mitimaes*, tales como: Jauja, Wanka, Quito, Quichua, Yauyo, Huaylas, Huánuco, Huamachuco, Chachapoyas y Otavalo, entre otros.[24] De la misma manera los pueblos de Cayara y Uripa fueron ocupados por diferentes ayllus, principalmente del norte, tales como: Caxamarcas, Chachapoyas, Huamachucos, Ishma, Chaupis y Piros.[25]

Cuadro: N° 06: Mitimaes en los cuatro repartimientos del norte

Pueblos coloniales	**Ayllus (Mitimaes)**
Ongoy	Jauja, Wanka, Quito, Quichua, Yauyo, Huaylas, Huánuco, Huamachuco, Chachapoyas y Otavalo.
Ocobamba	
Uripa	Caxamarcas, Chachapoyas, Huamachucos, Ishma, Chaupis y Piros.
Cayara	

Fuente: elaboración propia a partir ADC y ASC.

Todas estas poblaciones étnicas denominadas *mitimaes,* trasplantados a las tierras Chancas por los Incas, con el paso del tiempo se asentaron, organizaron y se apropiaron de los terrenos donde trabajaban y vivían.[26] Así

22 Ramos Gavilán ([1621] 1988: 84); Bauer y Stanish (2003: 75).

23 Carbajal ([1586] 1974: 149-182).

24 ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 (1626-1672). Padrón de Indios tributarios de los Indios de Andahuaylas.

25 ASC. Libro de Cofradías, Leg. 02, 1591, COD.L-B2, ff. 56v-60r.; ASC. Libro de Cofradía, Leg. 04, 1594, COD.L-B4, ff. 23v-26r, Libro de Cofradía, "Hacienda de Ayaocro", Leg. 17, COD.L-B17, ff. 23v-36r.

26 Uno de los claros ejemplos de apropiación de terrenos por las poblaciones de

todos estos *mitimaes* que ocupaban la parcialidad de los hurin Chancas al contacto con los hispanos manifestaron que no pertenecían al tronco étnico o ideológico de los Chancas.[27] De esta manera podemos concluir que de *mitimaes* establecidos por los Incas, con el transcurrir del tiempo, pasaron a ser *yanaconas*, al perder todo tipo de relaciones con su núcleo de origen, quedándose a convivir, en muchos casos, con poblaciones hostiles en los territorios a donde fueron enviados. Este proceso lo ejemplifica –como ninguna– la parcialidad de los hurin Chancas.

Asimismo, es interesante ver que todas estas movilizaciones étnicas realizadas por los Incas se enfocaron principalmente en la parcialidad de los hurin Chancas (Ongoy, Ocobamba, Uripa y Cayara), mas no en la parcialidad de los hanan Chancas, dado que estos últimos permanecieron intactos hasta bien entrado el siglo XVIII.[28] No queda del todo claro por qué los Incas se enfocaron especialmente en desestructurar la sociedad de los hurin Chancas pero nuestra hipótesis, basada en evidencias documentales y arqueológicas, muestra que en esta zona de los hurin Chancas se hallan importantes centros administrativos como el tambo de Uranmarca,[29] el tambo de Andahuaylas y el poblado de Uripa, conocido como Anko Wacllo.[30] Estos tres poblados

mitimaes, se dio en Abancay. Véase Espinoza Soriano (1973: 255-299), "Colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI", *Revista del Museo Nacional* Vol. 39, Lima.

27 Por ello, no nos asombra que en toda la documentación hallada en los archivos ADC, ASC, AGN y AGI se menciona a toda esta región de *mitimaes* como los "cuatro repartimientos del norte". Esto indica que dicha población étnica al contacto con los hispanos se hicieron conocer y llamar como repartimientos completamente independientes mas no como integrantes de los hurin Chancas, manifestando un rechazo étnico a los Chancas que y provenía desde tiempos prehispánicos.

28 Bauer, Araoz y Kellet (2013: 46); Hyland (2015).

29 Véase el acápite "*El reino de Uranmarca*", en el presente estudio.

30 Ancohuallo es el nombre del último líder Chanca que una vez vencido por los incas, establece una alianza Chancas-Incas. Gracias a ello pudo comandar sus ejércitos confederados con el fin de conquistar muchas naciones de la sierra central del Perú con fines expansionistas, hecho que despertó muchos recelos entre los cuzqueños, quienes tramaron darle muerte. Enterado el jefe Chanca de esta conjura, convoca a muchos pueblos y emprende un largo éxodo por las montañas hasta llegar a Chachapoyas, donde se asentaron y fundaron nuevas ciudades. Huertas (1990: 36). Además, otras crónicas como la de Pedro Sarmiento de Gamboa y Pedro Cieza de León mencionan que el inca, receloso de los Chancas, por haberse destacado en la toma de la fortaleza de Orcocolla y temiendo que se ensoberbeciesen, planeó matarlos. Pero este plan fue revelado por una mujer de Capac Yupanqui, hermana de Ancohuallo, quien, enterado del riesgo, se apresuró en reunir a los suyos para partir hacia la selva. Véase Pietschmann (1964); Cieza de León (1986-1989).

son importantes –y de parada necesaria– porque se encuentran articulando el *Qhapaq Ñan* o camino real del Chinchaysuyo, un camino al que los Incas dieron una importancia vital porque los comunicaba con toda la costa y sierra norte del Perú y el Ecuador, en donde se hallaban importantes grupos étnicos anexados al imperio. Posteriormente, aquellos mismos grupos étnicos anexados serían utilizados como *mitimaes* para re-ocupar diferentes partes del territorio Inca, como por ejemplo el de los hurin Chancas.

2.2 Los *mitimaes* durante la colonia

Este proceso de imposición de *mitimaes* en la región de Andahuaylas también será utilizado por los hispanos por lo menos hasta fines del siglo XVI, como una especie de retribución por los servicios prestados en la conquista. Son varias las poblaciones étnicas que apoyaron a los españoles en la conquista[31], pero una se caracteriza en especial para la presente zona de estudio y ejemplifica las posibles alianzas que los hispanos establecieron con las poblaciones originarias; sobre todo evidencia la capacidad de la población indígena de negociar su inserción al sistema colonial impuesto.

Los Chachapoyas fueron llevados a la región de Andahuaylas durante el gobierno de Huayna Cápac y se les estableció en un lugar conocido como Argama.[32] Después de las reducciones de Toledo (1572), ellos, junto con otros grupos étnicos de la región, fueron reubicados en el pueblo de San Jerónimo. Fueron incluidos a la mitad superior de San Jerónimo, únicamente porque los Incas les habían asentado en tierras dentro de esta división (Hyland, 2002). Pero lo interesante del asunto es que el estatus especial que ellos tenían bajo el control de los Incas fue reconocido por las autoridades hispanas y continuaron exentos de las obligaciones laborales al rey, como por ejemplo la mita minera hasta bien entrado el siglo XVIII.[33]

Incluso, los Chancas de Andahuaylas emplearon el poderío español contra sus enemigos. Cuando los neoincas secuestraron a los guardianes Chancas de los campos de coca de Moyomarca (entre Huanta y Andahuaylas), los grupos étnicos de Huamanga amenazaron con apoderarse de aquellas ricas tierras limítrofes (Stern, 1986). Los Chancas resolvieron sus dificultades al persuadir a su encomendero (Diego Maldonado), para que encabezara una

31 Véase Varón Gabai (1996: 236-237); Cook (1975); Lorandi, Rodríguez, Lorena (2003).

32 Bauer, Araoz y Kellet (2013: 131).

33 ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2, Autos seguidos a Diego Checmollo; AGN. Real Audiencia, Causas criminales, Leg. 154, Cuaderno 579.

expedición a Moyomarca, que sirvió para garantizarles el control sobre las tierras[34]. La colaboración con los europeos, pese a su carga de guerra, tributos y mano de obra, también tenía sus ventajas.

¿Cómo se pueden interpretar estas actitudes? Tomando como supuesto teórico que el mundo andino fue un mundo en constante adaptación estratégica, consideramos que estos dos ejemplos (*mitimaes* y Chancas) muestran la capacidad negociadora o de estrategia que les permitió a las poblaciones étnicas locales adaptarse eficazmente a los nuevos acontecimientos y sobrellevar la situación de la mejor manera posible. Pero el ejemplo que evidencia como ningún otro estas capacidades de adaptación y estrategias utilizadas por las poblaciones indígenas en el temprano establecimiento colonial, y que se enmarca directamente en nuestra zona de estudio, es el tambo y puente de Uranmarca que amerita una reflexión especial para su comprensión, lo que a continuación desarrollamos.

3. El "reino" de Uranmarca: La autonomía de los "cuatro repartimientos" del norte

Cuando hablamos de la región de Uranmarca hacemos mención a lo que los documentos, especialmente las crónicas, mencionan como el "reino de Uranmarca" que dentro de su jurisdicción comprende a los cuatro repartimientos del norte: Cayara, Uripa, Ongoy y Ocobamba (Figura N° 01). Esta región se encuentra ubicada sobre la vertiente oriental del valle del río Pampas, al nor-oeste de la actual ciudad de Andahuaylas. Además, cabe precisar que el pueblo más importante de esta región fue sin duda Uranmarca, importancia y prestigio que heredó desde la época prehispánica.

Ahora bien, la región de Uranmarca planteó muchas encrucijadas a los investigadores durante las últimas décadas del siglo XX. Los problemas que atizaron el debate sobre la región de Uranmarca pasa en primer lugar por comprender las diferentes ocupaciones culturales de la zona, que hasta la fecha no han sido claramente establecidas. En segundo lugar, se requiere aclarar si Uranmarca perteneció o conformó la tan mencionada "confederación chanca", acuñada por el Inca Garcilaso de la Vega[35] y que diferentes investigadores contemporáneos siguieron repitiendo. Por último, es necesario comprender cómo fue la inserción o asimilación de la población indígena de la región de Uranmarca al sistema colonial establecido por los hispanos, tomando en cuenta especialmente que el Santuario de Nuestra Señor de Co-

34 Stern (1986: 66-67).

35 Véase: Garcilaso de la Vega ([1609] 1960: T. I, 195-197).

charcas, el tambo y puente más importantes de la zona se encuentran dentro de su jurisdicción.

Son las investigaciones arqueológicas y los documentos históricos que se encuentran conservados en la zona, nuestras fuentes más confiables para comprender estos procesos. Aunque nuestros esfuerzos se concentran en profundizar el último punto, consideramos necesario abordar –aunque de manera somera– los dos primeros porque se encuentran de alguna manera estrechamente vinculados. No es posible tener un panorama más o menos claro sin remitirse a comprender los acontecimientos prehispánicos de la región de Uranmarca.

Las primeras ocupaciones culturales en la región de Uranmarca se pueden rastrear a través de las diferentes investigaciones arqueológicas que proponen lo siguiente:

CUADRO N° 07: Ocupaciones culturales en la región de Uranmarca

Cultura	Años Aproximados
Fase Qasawirka	300 aC. - 1000 dC.
Fase Chanca	1000 -1400 dC.
Ocupación Inca	1400 - 1532 dC.

Fuente: A partir de Lumbreras (1979); Bauer y Socualaya (2013).

Aparentemente esta secuencia de ocupaciones que nos proponen los arqueólogos no dejaría margen de error, lo cual no es del todo cierto. La región de Uranmarca muestra dos claras evidencias materiales que los arqueólogos han utilizado reiteradamente para realizar sus interpretaciones, que son básicamente la cerámica y las estructuras arquitectónicas. Estas dos evidencias culturales han sido claramente asociadas a la Fase Qasawirka (a través de la cerámica) y la ocupación inca (a través de las estructuras arquitectónicas), pero para la Fase Chanca no se ha hallado evidencia contundente para determinar su presencia en la zona, dejando un hueco que tal vez la investigación histórica puede complementar. Cabe señalar que ni Lumbreras o Bauer y Socualaya han realizado excavaciones arqueológicas en la región de Uranmarca, sus apreciaciones son a nivel de superficie, es decir, utilizaron la metodología denominada de prospección arqueológica para realizar sus interpretaciones de la zona, lo que deja un considerable margen de error en sus interpretaciones.

Esto empeora con las referencias cronísticas, pues es a partir del uso desmedido de dichas referencias que el término etnónimo Chanca ha venido

siendo usado para designar posiblemente a un grupo más amplio de etnias, desde al menos la época colonial. Dicho término ha sido empleado de forma indiscriminada –y aún lo es– para aludir a las etnias que vivían en los departamentos actuales de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac, Sierra Central del Perú. Posiblemente el problema comienza con el Inca Garcilaso de la Vega, puesto que es él quien coloca bajo la rúbrica general de Chanca a varios pueblos de diferentes y distinto nombre, por ejemplo:

> Debajo de este apellido Chanca se encierran otras muchas naciones, como son Hancohuallu, Utunsulla, Uramarca, Uillca y otras, las cuales se jactan descender de diversos padres, unas de una fuente, otras de una laguna, otras de un collado muy alto; y cada nacion tenia por dios a los que tenia por padre, y le ofrecia sacrificios (Garcilaso de la Vega [1609] 1960: T. I, 196).

No existe hasta la fecha ningún trabajo serio publicado que haya demostrado fehacientemente que las "naciones" mencionadas por Garcilaso como *Hancohuallu, Utunsulla, Uramarca y Villcas* sean "naciones" o etnias completamente independientes, claramente diferentes de la Chanca. Es más: se duda de la existencia de dichas "naciones". Es principalmente la arqueología que no ha podido hasta la fecha encontrar algún vestigio material de la existencia de dichas "naciones" mencionadas por el Inca Garcilaso de la Vega. Son principalmente las publicaciones históricas las que incluso mencionaron que dichas naciones conformaron una "gran confederación Chanca", la que posteriormente atacaría el Cusco incaico. Dichas afirmaciones se sustentan únicamente en las informaciones contenidas en las crónicas clásicas, y estas no evidencian acerca de la composición social de la "confederación Chanca". En síntesis, las informaciones contenidas en las crónicas son tan ambiguas que nadie entiende claramente cómo estuvo organizada dicha "confederación" o siquiera incluso si existió o no.

Ante tal disyuntiva solo una evidencia científica generada en los últimos años marca el camino a seguir. La única investigación arqueológica que realizó excavaciones por tres años (2008, 2009, 2014), en el corazón de la región de Uranmarca fue realizada a través del Ministerio de Cultura - Cusco, quienes en su empeño por restaurar el Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas, incluyeron la investigación arqueológica de la zona.

La investigación arqueológica dentro y fuera del Santuario de Cocharcas evidencia que existen estructuras arquitectónicas de tipo ceremonial en el sector donde fue construido el Santuario de Cocharcas. Además, se han encontrado abundantes fragmentos de cerámica prehispánica dentro y fuera del Santuario colonial. El informe de la investigación arqueológica concluye que estas evidencias culturales materiales hallados en el poblado de Cochar-

cas (dentro y fuera del Santuario) como en las zonas circundantes del pueblo son de factura Chanca, es decir: pertenecen a la cultura denominada Chanca que ocupó el área entre 1200 a 1400 dC.

Estos resultados son determinantes porque prueban que la región de Uranmarca tuvo presencia Chanca en la zona –por lo menos en su sector más próximo–. Esta presencia en la zona duró hasta la ocupación Inca de toda la región (1400-1532 dC). Pero son las evidencias halladas en la investigación arqueológica las que afirman que existieron estructuras de tipo ceremonial y no de uso doméstico, es decir que existió una huaca Chanca en la zona y que mantuvo su culto hasta finales del siglo XVI y que sin duda fue reemplazada por el culto a la virgen de Cocharcas.

Cabe señalar que en ningún momento dicho informe afirma que existió alguna evidencia cultural material que se juzgue pertenezca a la "nación o reino de Uranmarca". Todo indica que dicha afirmación en las crónicas fue generada por *mitimaes* establecidos en la zona por los Incas, que al contacto con los hispanos trataron de diferenciarse de los Chancas tomando el nombre de la región mas no de una cultura o etnia diferente que haya existido antes.

Estas conclusiones dan pie para considerar que es la parcialidad de los hurin Chancas la que ocupó la zona de la región de Uranmarca y que después de la ocupación Inca, especialmente a través de la imposición de los *mitimaes*, dicha identificación o vinculación con los hurin Chancas se fue perdiendo en la medida en que estas poblaciones advenedizas se quedaron de manera permanente en los territorios ocupados otorgados por los Incas, y que posteriormente estas poblaciones *mitimaes* hicieron respetar su ocupación territorial en la zona durante la imposición del sistema colonial. Pero ¿cómo lo

Foto izquierda: Vista de la cabecera de las estructuras rituales, halladas en la barda perimetral del Santuario. Foto derecha: Vista del detalle de hallazgo, consistente en un contexto funerario, registrado al pie de la barda lado muro testero, durante la apertura de zanja. Fuente: Villafuerte Camargo (2014), Informe final del proyecto de investigación arqueológica: "Plan de monitoreo arqueológico con fines de puesta en valor del monumento histórico, artístico, Iglesia Nuestra Señora de Cocharcas - Apurímac", Dirección Desconcentrada de Cultura, Cusco.

hicieron? Consideramos fundamental entender la función e importancia que jugó para estas poblaciones étnicas el puente de Uranmarca.

3.1 El puente de Uranmarca

Uranmarca está ubicado dentro de la jurisdicción de la Provincia de Andahuaylas, estrechamente vinculada con la parcialidad de los hurin Chancas. Este poblado fue un punto crucial del camino real incaico del Chinchaysuyo, porque los Incas levantaron en él una plataforma ceremonial, un tambo y un puente que cruzaba el río Pampas, que unía el gran centro incaico de Vilcashuamán (Departamento de Ayacucho) con la Provincia Chanca de Andahuaylas (Departamento de Apurímac).

La continua importancia de estos puentes con sus tambos adyacentes durante el periodo colonial queda resaltada por un prolongado litigio entre las comunidades circundantes de Uranmarca por la posición y administración de dicho puente. El puente de Uranmarca fue considerado uno de los puentes más largos de los Andes:

> De vna parte y de otra del río están hechos dos grandes y muy crescidos padrones de piedra, sacados con cimientos muy hondos y fuertes, para poner la puente que es hecho de maromas de rama a manera de las sogas que tienen las anorias para sacar agua con la rueda. Y estas después de hechas son tan fuertes, que pueden pasar los cauaballos a rienda suelta, como si fuesen por la puente de Alcántara, o de Córdova. Tenía de largo esta puente quando yo la passé ciento y sesenta y seys passos (Cieza de León, ([1553] 1995: 253).

Al igual que muchos otros puentes en los principales caminos de la sierra, el de Uranmarca era reemplazado todos los años. También debía reconstruírsele en épocas de conflicto regional, puesto que frecuentemente se quemaban los puentes para estorbar los movimientos de las tropas. Su reparación y reconstrucción era por lo general responsabilidad de las comunidades que vivían en las áreas vecinas.

¿Pero cómo eran administrados estos puentes y tambos en época prehispánica? Y ¿qué importancia tenían en especial este tambo y puente de Uranmarca para las poblaciones étnicas de Cocharcas en el recién establecido sistema colonial?

Para poder responder estas preguntas es necesario ampliar nuestros marco de estudio, es decir ampliar nuestra comprensión de lo colonial hasta remitirnos a lo prehispánico, especialmente para comprender la ocupación Inca en la zona. Aquí nos valdremos de la función sociopolítica y económica del *tucuyrico*.

Son los cronistas clásicos como Bernabé Cobo [1653] y Damián de la Bandera [1557] que nos presentan información muy específica acerca del *tucuyrico*. Cobo, por ejemplo, sostuvo lo siguiente:

> En estos pueblos cabeceras de provincias tenia asistencia el tocricuc o delegado del inca; el cual tenía poder de administrar justicia y castigar los delitos conforme a su gravedad… Salía a visitar el distrito a sus tiempos; hacia recoger los tributos y rentas reales y ponerlos a los depósitos, bastecer los tambos y empadronar los que nacian al año y los que entraban en edad de tributar, y alistar los que salían desta obligación (Cobo, [1653] 1964, Tomo I: 114-115).

Conociendo la importancia que tenían los *tucuyricos* dentro del gobierno incaico, era de esperarse que nombrasen semejante gobernador para los territorios Chancas de la región de Andahuaylas. Dos *tucuyricos* podemos rastrear para dicha región en la información disponible. El primero nos lo presenta Damián de la Bandera [1557] indicando que un *tucuyrico* se encontraba en la provincia de Vilcashuamán, controlando una extensión desde el tambo de Uranmarca al este hasta Acos al oeste. El segundo lo encontramos en la Merced de encomienda de Andahuaylas de 1539, en la que indica que un *tucuyrico* vivía en la región Chanca: "[…] *e otro [jefe] que se dice tucuyrico que se llama Horcoguaranga es orejon, señores del Pueblo Moyomarca y chabibamba"* (Julien, 2002: 194).

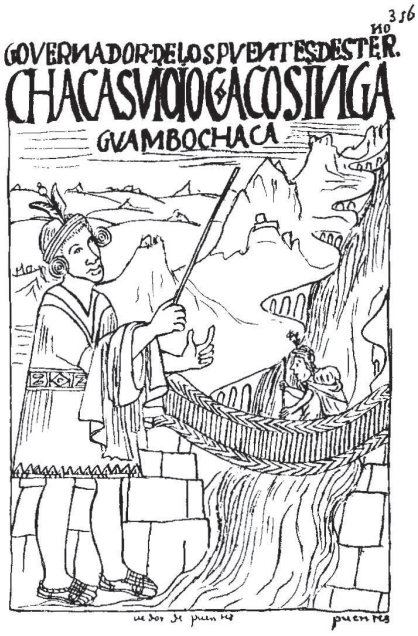


Figura N° 03: Dibujo de Guamán Poma de Ayala, en la que incluyó un dibujo del puente de Uranmarca conocido como puente "Guambochaca de criznejas", el cual era administrado por un tucuyrico u orejón cuzqueño. Este puente unía Andahuaylas con Vilcashuamán.

Es el primer caso el que nos interesa, el *tucuyrico* que se encontraba en la provincia de Vilcashuamán y controlaba el tambo y puente de Uranmarca. En este punto es necesario recordar que la imposición de *mitimaes* en una determinada zona fue utilizada por los Incas con fines estatales, es decir los *mitimaes* fueron usados normalmente para efectuar prácticas de control político y económico de determinadas zonas.[36] En este sentido los *mitimaes* asentados en los "cuatro repartimientos del norte", que incluye a la zona de Uran-

36 Espinoza Soriano (1973: 255-299); Lorandi y Rodríguez (2003: 131).

marca, fueron controlados y administrados por un *tucuyrico* puesto por los Incas[37]. ¿Por qué los incas pondrían a un *tucuyrico* para administrar a estos *mitimaes*?

La respuesta no es sencilla, pero semejante gobernador inca puesto en la zona muestra que dicha zona debía tener una importancia vital para los Incas y éste era sin duda el tambo y puente de Uranmarca. La construcción de la fantástica red de caminos, que incluyen puentes, y que permitió una fluida comunicación a lo largo de todo el Tawantinsuyo, hizo posible consolidar el control territorial que se dio a través de la apropiación de las tierras y la instalación de tambos, algunos de ellos verdaderas ciudades (como el de Vilcashuamán)[38]. Esto fue posible gracias a la imposición de los *mitimae*s que fueron destinados a producir bienes de uso y de consumo para el Estado Inca, almacenados en centenares de colcas, para custodiar las fronteras, o asegurar los servicios rituales en lugares sacralizados[39]. Por lo tanto, la ocupación efectiva del espacio –a través de los *mitimaes*– incluyó la apropiación de tierras, la fundación de centros urbanos de distinta magnitud, la instalación de mano de obra para producir bienes y servicios, y la construcción de caminos y puentes para facilitar la circulación de la gente, de productos y de información. Todo ello ocurrió bajo la administración directa o indirecta de funcionarios designados desde el Cuzco llamados *tucuyrico*.

En este sentido administrar el tambo y puente de Uranmarca significaba controlar la puerta de acceso a las dos provincias más importantes de la región como eran Vilcashuamán y Andahuaylas, dado que el puente de Uranmarca cruza el río Vilcas (hoy conocido como el río Pampas). Por ello los Incas pusieron un *tucuyrico* para que administre los productos que se almacenaban en dicho tambo, como el constante flujo de mercancía y pasajeros que cruzaban por el puente, que cada año tenía que ser renovado.

El cuidado y mantenimiento de este tambo y puente eran hechos por los indios de los "cuatro repartimientos del norte"[40], que seguramente lo rea-

37 De la Bandera ([1557] 1965: 183).

38 Ver Hyslop (1992).

39 Lorandi y Rodríguez (2003: 130).

40 En las ordenanzas de Cristóbal Vaca de Castro [1543], podemos apreciar que fueron los pueblos vecinos o de alrededor quienes se encargaban de realizar mantenimiento a los puentes que se hallan en su jurisdicción, como se menciona: "Y del pueblo y tambo de Andaguaylas se tiene que ir al Tambo de Vranmarca en el qual han de servir los Indios del Pueblo Huriba [Uripa]o Tambo o Baybamba Vingui, o Callo o Chachapoya o Caceviro o Inga que son del repartimiento que solia ser del Padre Sosa y de Gabriel de (Rojas) tal el qual dicho Tambo es el primero de la Jurisdiccion de la Villa de S. Juan de la Frontera y ansi mismo han de servir en el los Indios de Bolcan o de Andillca" ("Ordenanzas de tambos de Vaca de Castro, dictados

lizaban bajo el atento control del *tucuyrico* cuzqueño (Figura N° 03). Una vez desarticulado el estado Inca con la llegada de los hispanos, los indios de estos cuatro repartimientos pasaron a administrar y controlar el tambo y puente de Uranmarca, tal como lo demuestra la presente petición:

> […] consta por los indios y comunidades de los repartimientos de cayara; urioa=ongoy= y ocobamba = de este corregimiento [de Andahuaylas] de tiempo inmemorial a esta parte están en posession del tambo de Uranmarca […] y que para ayuda de las tasas repartan entre los dichos cuatro repartimientos los arrendamientos de dicho tambo por ser bienes de su comunidad (ADC. Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 [1626-1672]. Padrón de Indios tributarios de los Indios de Andahuaylas).

La importancia del tambo de Uranmarca continuó vigente con el contacto hispano; así en 1556, solamente treinta y tres años después de la caída del Tahuantinsuyu, el cabildo de Guamanga hizo una petición al ejército de Pizarro para ser el propietario del tambo de Uranmarca[41]. Dicha petición fue denegada por la apelación que hicieron los curacas principales de los "cuatro repartimientos del norte", quienes se presentaron ante las autoridades españolas como los verdaderos administradores de dicho tambo y puente desde tiempos inmemoriales.

Un documento –extraño, por decirlo de algún modo– que evidencia la posesión y administración de dicho puente y tambo desde tiempos inmemoriales, por parte de los curacas principales de los cuatro repartimientos, es el Acta de Uranmarca[42] que dice:

> […] el Reyno de Uranmarca se halla al margen derecha del Río Bambas (actual Pampas). El Mandatario Cusi Ccoyllur gobernó ochenta años; durante su perío-

en el Cuzco en 31 de mayo de 1543". En: *Revista Histórica*, Vol. 03, Lima, 1908: 444).

41 Hyland (2002: 7).

42 El Acta de Uranmarca (Acta de Uranmarca) es un documento de dos páginas que se encuentra en el Archivo Municipal de Uranmarca (AMU). La importancia de este documento fue identificado por primera vez por el Dr. Rómulo Tello Valdivia hace varias décadas, y fue publicado por primera vez por Arturo Gutiérrez Velasco (1999), en: "*Cronohistoria y patrimonio Chanka*". El documento está escrito a finales del siglo XIX o principios del siglo XX, pero la escritura relata un evento de mucho antes. Ciertos aspectos del texto, como la presencia de ortografía modernizada entre paréntesis, no se encuentran en un documento del siglo XVI. En este momento no sabemos si este documento se basa en un texto original del siglo XVI, al que se han añadido modernismos, o si se trata de una falsificación que data del periodo posterior a la independencia. En cualquier caso, sí ofrece ideas sumamente interesantes entorno a las creencias locales que rodean la ocupación Inca de la región de Uranmarca.

> do construyó la fortaleza incaica llamada Muyo, y junto a dicha fortaleza una pampa cuadrangular y era parte baja unos andenes y un callejón, toda la obra es con paredes de piedras bien alineadas. […] y por ultimo la obra llamada Pucara, el Puente sobre el Río Pampas construído por los Incas o sea donde pasaron las tropas del Capitán General Francisco Pizarro.
>
> El Inca Cusi Ccoyllur se dejó de mandatario por encontrarse de edad abanzada y dejando a su reemplazo al hijo Ccori Ccoyllur, quien gobernó a los pueblos de Uranmarca, Uripa, Occobamba, Ccayara hacia al Norte, y al Ccascabamba hacia al Sureste del pueblo Uranmarca y gobernó setenta años. Este Apu Curaca dejó su cargo a su hijo Inca Ccondor Ccoyllur, quien ejerció su cargo durante setentiocho años a los pueblos Occobamba, Uripa, Ccayara, Uranmarca, Ccasccabamba, y otros vecinos. El Inca Mascaypacha gobernó en reemplazo de Ccondor Ccoyllur; el Apu Curaca Mascaypacha ejerció el cargo durante ochenta años y después transfirió el cargo al Inca Cusipacha, actual mandatario que viene ejerciendo el cargo los treintidos años, quien acaba de relatar todos los sucesos del pueblo (AMU. Acta de Uranmarca, f. 01-02).

Nótese como dichos curacas principales se presentan ante las autoridades hispanas como un "reino" o etnia completamente independiente de cualquier intromisión foránea[43]. Pero sabemos que esto no fue así, pues las diferentes ocupaciones de la región por parte de los Chancas, Incas e Hispanos evidencian, en última instancia, que los curacas locales tuvieron una capacidad de adaptación y asimilación a los continuos cambios culturales y políticos de su época, y que supieron mantener ciertos privilegios durante el periodo hispano. Además, en este documento (Acta de Uranmarca) se evidencia que los curacas locales reconocen que fueron los Incas quienes les dieron la potestad de controlar y administrar todas las instalaciones que mandaron a construir en la zona, que incluye al tambo y puente de Uranmarca. Así también lo reconoce el propio Felipe Guaman Poma de Ayala: "*Oranmarca, pueblo, tambo real, la puente y mayor la grande de este reino llamado huambo, de crisnejas, hecha de Yahuar Uácac Inga*" ([1615] 1993, T. 2: 425).

Este documento, el Acta de Uranmarca, no es más que un intento por parte de los curacas locales (todos *mitmas*) por legitimarse y justificarse como los verdaderos dueños de estas tierras (Uranmarca, Ocobamba, Cayara y Uripa), reclamando sus supuestos derechos utilizando otro tipo de "herramientas de negociación" que la coyuntura exigía como lo es el documento escrito, que servía para legitimarse como verdaderos poseedores de estas tierras desde tiempos milenarios sustentándose bajo el criterio de que ellos siempre

43 Sabine Hyland considera que el "reino" de Uranmarca era una entidad política independiente que se unió a la "confederación Chanca" en el Período Intermedio Tardío. El recuerdo de Uranmarca como una entidad política separada quedó presente todavía en los siglos XVI y XVII, en Hyland (2002: 7).

fueron un "reino independiente", que incluso los Incas habían respetado.[44]

El propio Virrey Toledo decretó que el tambo de Uranmarca podría permanecer bajo el control de los "cuatro repartimientos" de Uripa, Ocobamba, Cayara y Ongoy. Por lo tanto, estos cuatro poblados continuaron compartiendo todas las tarifas pagadas por los mesoneros y mercaderes de Uranmarca. El decreto de Toledo también permitió a estos cuatro pueblos controlar el comercio en Uranmarca, suministrando alimentos y otros bienes a viajeros que pasaban por ahí.[45]

Hacia 1669, el cabildo de Guamanga una vez más trató de reclamar la propiedad del tambo de Uranmarca, haciendo petición al Corregidor de Andahuaylas, Don Tomás Basquez de Velasco, para tener derecho al tambo. El cabildo de Guamanga argumentó que necesitaba las tarifas del tambo ya que el cabildo era pobre. La petición indicaba que el cabildo de Guamanga podría proporcionar mejores servicios a los visitantes que los ofrecidos por los líderes nativos de los cuatro repartimientos.

Cuadro N° 08: Los señores legendarios de Uranmarca[46]

Nombre	**Duración de mandato**	**Posibles fechas**	**Notas**
Inca Apu Curaca Cusi Ccoyllur	80 años	1218-1298	Funda el pueblo de Uranmarca el 22 de junio de 1218, construye Muyumuyu, un tambo, el puente sobre el río Pampas y diversas otras instalaciones.
Ccori Ccoyllur	70 años	1298-1368	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba y Cayara.

44 Sobre este tema, el Acta de Uranmarca es cuestionable dado que, como hemos mostrado líneas arriba, los Incas respetaron las estructuras sociales y políticas de los hanan Chancas, pero con los hurin Chancas, donde se halla Uranmarca, no pasó lo mismo sino todo lo contrario, causando una completa disturbación étnica mediante el uso de los *mitimaes*.

45 Hyland (2002: 7).

46 El presente cuadro está elaborado a partir del documento conocido como el Acta de Uranmarca (Ley de Uranmarca) que constan de dos folios, ubicado en el Archivo Municipal de Uranmarca. En el año 2001, el Acta de Uranmarca fue transcrito por la Dra. Sabine Hyland y Carlos Socualaya (2013) quienes publicaron el documento en "*Los Chankas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac - Perú)*". Agradecemos a la Dra. Sabine Hyland por facilitarnos la transcripción del citado documento.

Inca Condor Ccoyllur	78 años	1368-1446	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba, Cayara y Cascabamba.
Apu Inca Mascapaycha	80 años	1446-1526	Gobernó Uranmarca, Uripa, Ocobamba, Cayara y Cascabamba.
Inca Cusipacha	32 años	1426-538	Registra el *Acta de Uranmarca,* 22 de junio de 1558.

Fuente: Brian S. Bauer (2013: 169).

Inmediatamente, los curacas de los cuatro repartimientos llamados Don Lorenzo Talaverano de Cayara, Don Salvador Guaraca de Uripa, Don Pedro Tisi de Ongoy y Don Luis Moco de Ocobamba[47] –la mayoría descendientes de *mitimaes* puestos por los incas– respondieron con su propia petición al Corregidor, reclamando que sus comunidades habían poseído los derechos al tambo por más de noventa y cinco años. Don Tomás Basquez estuvo a favor de los caciques de los cuatro repartimientos, rechazando los reclamos del cabildo de Guamanga. El Tambo de Uranmarca se quedaría en las manos nativas, bajo el control de la población local.

Esta vez, a diferencia del Acta de Uranmarca, las fuentes oficiales del Archivo Departamental del Cusco muestran a los verdaderos curacas locales de la zona, o, en todo caso, a los que quedaron después de la ocupación Inca e hispana, que eran en su mayoría *mitimaes*. Evidenciándonos que a estos *mitimaes* se les permitió controlar el puente de Uranmarca hasta bien entrado el siglo XVII, e incluso ser reconocidos –desde el contacto hispano– como autoridades étnicas completamente independientes de las parcialidades de los hurin o hanan Chancas, apareciendo en la documentación oficial de la colonia como los "cuatro repartimientos del norte", mostrando de esta manera su capacidad de negociación con las autoridades españolas, como también su capacidad de adaptación y asimilación a las nuevas jurisdicciones y divisiones políticas impuestos por los hispanos del que supieron sacar partido.

47 ADC. Corregimiento de Andahuaylas. Leg. 1, no. 4, Pleitos Sobre el Control del Tambo de Uranmarca, 1669.

Figura N° 04: Puente sobre el río Pampas que se halla en el pueblo de Uranmarca, anexo de la doctrina de Cocharcas. Grabado de Ephraim George Squier, *Un Viaje por tierras incaicas: crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1974.

Fuentes Documentales

Archivos Consultados

Archivo del Santuario de Cocharcas - Apurímac (ASC).

Cofradía. L- B1, siglos XVI – XVII – XVIII. *"Libro que contiene la erección, breves pontificios y constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de Cocharcas y los antiguos inventarios de los paramentos santos y de los títulos de sus tiendas".*

Cofradía. L- B2, siglos XVI – XVII – XVIII. *"Libro de cofradías de los poblados de Cayara y Casabamba sus fundaciones y relaciones de caciques principales y mayordomos como los ayllus de los poblados coloniales".*

Cofradía.L-B3, años 1593 – 1757. **"***Constituciones de la Cofradía de Mollepampa, Uranmarca, inventarios de sus bienes y cuentas de la fabrica de su iglesia".*

Cofradía.L-B4, años 1594-1768. "Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de San Pedro de Cayara".

Cofradía. L-B17, años 1600-1700, siglos XVI-XVII. "Hacienda de Ayaocro".

Archivo Arzobispal del Cuzco (AAC)

Notariales

AAC. Notariales. 37-15-1. XCII, 1,5. fol. 44. **"***Cuaderno. Colección de "Mandamientos de Prelados". Son copias (SVIII) de constituciones, provisiones y decretos sinodales de la diócesis del Cuzco, a fines del S. XVI y principios del S. XVII, en base principalmente al III Concilio Limense 1583".*

Archivo Departamental del Cusco (AAC)

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 1 [1626-1672]. Padrón de Indios tributarios de los Indios de Andahuaylas.

ADC. 1669 -Corregimiento de Andahuaylas. Leg. 1, no. 4, Pleitos Sobre el Control del Tambo de Uranmarca.

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Visita de 1684.

ADC. 1684 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Padrón de Indios Tributarios de las parcialidades de Hanansaya y Hurinsaya de Andahuaylas.

ADC. 1686 - Corregimiento de Andahuaylas, Leg. 2 [1680-1699]. Autos seguidos por Diego Checmullo.

ADC. 1568 – Notariales de Andahuaylas del siglo XVI. Escritura pública de Antonio Sánchez. Testamento de Don Diego Condorguacho Cacique del pueblo del Andahuaylas hijo natural de Don Diego Guasco Señor y Cacique Principal de la provincia de Andahuaylas repartimiento de la encomienda del capitán Diego Maldonado vecino de esta gran ciudad del Cuzco (1568).

Archivo Municipal de Uranmarca (AMU)

AMU. Acta de Uranmarca (Ley de Uranmarca).

Archivo General de la Nación – Lima (AGN)

AGN. 1568-1573 – Derecho Indígena, Leg. 3, Cuaderno 17. Autos del visitador Juan de Palomares sequio de oficio en nombre y voz de la Justicia Real contra Juan Arias Maldonado, vecino de la ciudad del Cuzco y heredero del Capitán Diego Maldonado.

AGN. 1606 – Derecho Indígena, Leg. 3, Cuaderno 50. Autos que promovió Agustín de Arce de Quiroz, juez y escribano que fue de la revisita de los yndios de la Provincia de Andahuaylas la Grande encomienda de la Corona, sobre que se le abonasen el salario y derechos que devengo durante el tiempo de la visita...

AGN. 1754 - Superior Gobierno, Legajo 10, Cuaderno 210. Expediente seguido por Don José Mendieta Corregidor de la Provincia de Andahuaylas en Abancay sobre que de la caja del Cuzco se le pagase 707 pesos por razón de su salario.

Archivo General de Indias – Sevilla (AGI)

AGI. 1600-1601 Lima, 305. Información de los excesos que se hacen en las sedes vacantes en este obispado del Cusco. Folios 1r-20v.

Fuentes Impresas y Libros Manuscritos

CARBAJAL, P. de

1974 *Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos*, en: Huamanga. Una larga historia: homenaje al sesquicentenario de la Batalla de Ayacucho, eds., P. de Rivera, A. de Chávez, Lima: Concejo Nacional de la Universidad Peruana, (1586): 149-182.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1985 *El Señorío de los incas*. Madrid.

BANDERA, Damián de la

1965 *Relación General de la disposición y calidad de la provincia de Huamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. Año de 1557, in:* Marcos Jiménez de la Espada ed., *Relaciones Geográficas de Indias*, Madrid, pp. 176-180.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso

1976 *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GEORGE SQUIER, Efraím

1974 *Un Viaje por tierras incaicas: crónica de una expedición arqueológica (1863-1865*), Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

[1613] 1980 *Nueva corónica y buen gobierno Felipe Guaman Poma de Ayala.* Transcrito, prólogo, notas y cronología por Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2 v.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo I. Madrid: Gráficas Yagues.

GAVILÁN, Alonso Ramos

1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana.* La Paz: Academia Boliviana de la Historia.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

[1572] 1965 *Historia de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro

[1534] 1898 *Relación de la conquista del Perú*. En: Biblioteca de autores mexicanos. Vol. 8. México. José García Icazbalceta Editor, pp. 309-423.

TOLEDO, Francisco de

1974 *Visita general del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo, 1570-1575*. Estudio preliminar y versión paleográfica de Alejandro Málaga Medina. Arequipa: Impresora El Sol.

1986 *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*. T. I. Sevilla: Ed. EEHA-CSIC.

VÁZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio

[1630] 1948 *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Washington: Smithsonian Institution.

Bibliografía

ALBORNOZ, Cristóbal de

1990 "Información de servicios, Cuzco 1577". En: Luis Millones comp. *El retorno de las huacas*, p. 167-201.

BAUER, Brian S., Miriam ARAOZ y Lucas KELLET

2013 *Los Chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA/University of Illinois at Chicago.

BAUER, Brian y Charles STANISH

2003 *Las islas del Sol y la Luna: ritual y peregrinación en el Lago Titicaca.* Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del

1963 "Maldonado el Rico, Señor de Andahuaylas". En: *Revista Histórica*, 26: 113-145: Lima.

CONCHA PACHECO, Ángela

2016 "*El Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas: construcción, iconografía y arquitectura*", Tesis de Maestría, Universidad Pablo Olavide-Sevilla.

CONCHA PACHECO, Ángela y VILLAFUERTE ACUÑA, Ivo Edgar

2013 *"Espacios de inclusión y exclusión: Etnias, ayllus y cofradías en la conformación de la doctrina eclesiástica de Cocharcas 1570-1614"*. En: Cuadernos de Investigación Universitaria N° 01, pp. 45-70.

COOK, Noble David, Alejandro MÁLAGA MEDINA y Thérese BOUYSSE-CASSAGNE

1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: UNMSM.

DUVIOLS, Pierre

1979 "La guerra entre el Cuzco y los chanca: ¿historia o mito?". En: *Revista de la Universidad Complutense*, (117), p. 363-372. Madrid.

1996 "Cosmovisión y ritual solar de sucesión: la guerra de los incas contra los chancas. Ensayo de interpretación". Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1981 *La destrucción del imperio de los incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos.* Lima: Amaru Editores.

1973 "Colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI", En: *Revista del Museo Nacional* Vol. 39, pp. 255-299. Lima.

GABAI, Rafael Varón

1996 *La ilusión del poder: apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA.

GUIBOVICH, Pedro

1990 "Nota preliminar al personaje histórico y los documentos". in: Luis Millones ed. *El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onkoy: siglo XVI*. Lima: IEP, pp. 23-40.

GUILLEN COLLADO, Lizardo

1946 "Algunos aspectos de la historia y arqueología de la cultura chanka". En: *Antropología y etnología*. Lima.

GLAVE, Luis Miguel

1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. S. XVI-XVII*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

HEMMING, John

1982 *La conquista de los Incas.* México DF: FCE.

HYLAND, Sabine.

2002 "La lucha por Uranmarca". Milenio N° 16, Lima.

s/f. "Los chancas y la iglesia". Texto inédito proporcionado por la autora.

HYSLOP, John

1992 *Qhapaqñan: el sistema vial inkaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.

HUERTAS, Lorenzo

1992 "Los Chancas. Proceso disturbativo en los Andes". En: *Revista Historia y Cultura.* Nº 20. Lima.

1998 "Conformación del espacio social en Huamanga, siglos XV y XVI", in: Luis Millones. Hidefuji Tomoeda y T. Fuji. *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Etnology, pp. 7-28.

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

2009 *Informe final 2009, Componente de Investigación de Arqueología. Obra: RPV/MHA "Iglesia Nuestra Sra. Virgen de Cocharcas"*. Chincheros – Apurímac.

JULIEN, Catherine

2002 "Diego Maldonado y los chancas", En: *Revista Andina* N° 34, CBC, Cusco.

LORANDI, Ana María y RODRÍGUEZ, Lorena

2003 "Yanas y Mitimaes: alteraciones incaicas en el mapa étnico andino", in: Ana María Lorandi, Carmen Salazar Soler, Nathan Wachtel comps., *Los Andes, cincuenta años después* (1953-2003). Homenaje a John Murra, Lima: Fondo Editorial PUCP.

LUMBRERAS, Luis Guillermo

1959 "Sobre los Chancas".

1979 *Los orígenes de la civilización en el Perú: desde sus orígenes hasta el momento en que fueron conquistados por los españoles*. Lima: Milla Batres.

MURRA, John V, Rolena ADORNO y Jorge URIOSTE, eds.

1987 *Felipe Guaman Poma de Ayala Nueva crónica y buen gobierno*, 3 vols, Madrid: 2: 598.

NAVARRO DEL AGUILA, Víctor

1939 *Las Tribus de Ankcu Wallokc*. 1º edición. Cusco. S/E.

1983 *Las Tribus de Ankcu Wallokc*. Con Estudio preliminar de Lorenzo Huertas. 2º edición. Lima. S/E.

PIETSCHMANN, Richard

1964 *La Historia índica de Pedro Sarmiento de Gamboa*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

QUINTANA, Gerardo

1967 *Andahuaylas. Prehistoria e historia*. Vilock: Universidad de California.

NIR, Amnon

s/a "Reconstrucción histórica del ciclo de guerras entre los incas y los chancas". Academia. Edu. p. 121-154.

s/a "Los orígenes de las informaciones relativas a los conflictos entre los incas y los chancas en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala". Academia. Edu. p. 193- 222.

2008 "Ancauallo Chanca: ¿mito o historia?". En: Iberoamérica Global, vol. 1, no 2, p. 29.

2015 "¿Existen huellas de una larga tradición histórica en el ciclo de guerras entre los incas y los chancas?" En: *Revista Andina* N° 53, p. 151-178. Cusco.

ROSTWOROWSKI, María

2001 *Pachacutek*. Lima: IEP.

SALAS COLOMA, Miriam

1979 *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuaman. Siglo XVI*. Lima: Graf. SESATOR.

1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglos XVI-XVIII*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

STERN, Steve

1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.

URRUTIA CERUTI, Jaime

1985 *Huamanga: región e historia 1536-1770*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

1988 "Demografía y tributación en Andahuaylas". Archivo Departamental de Ayacucho. Boletín N° 15 (pp. 42-57).

VALCÁRCEL, E. Luís

1978 *Historia del Perú antiguo.* Lima: Editorial Juan Mejía Baca. 3ra. Edición. V. 1.

VACA DE CASTRO, Cristóbal

1908 "Ordenanzas de tambos. Distancias de unos a otros, modo de cargar los indios y obligaciones de las justicias respectivas hechas en la ciudad del Cuzco en 31 de mayo de 1543". En: *Revista histórica*, vol. 3, pp. 427-492.

VILLAFUERTE CAMARGO, Sabina

2009 *Informe final de investigación arqueológica Iglesia Nuestra Santísima de Cocharcas Chincheros Apurimac*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

2010 *Informe final componente de investigación arqueológica obra: RPV/MHA Iglesia Nuestra Señora Virgen de Cocharcas Chincheros Apurimac*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

2014 Informe final del proyecto de investigación arqueológica: "*plan de monitoreo arqueológico con fines de puesta en valor del monumento histórico, artístico, Iglesia Nuestra Señora de Cocharcas - Apurímac*", Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura.

VILLAFUERTE ACUÑA, Ivo Edgar

2016 "*Nuestra Señora de Cocharcas: Poblaciones indígenas, imagen religiosa y construcciones identitarias (1582-1636)*", Tesis de Maestría, Universidad Pablo Olavide, Sevilla.

Juan Cincunegui de la Vega
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

El ñak'aq: Memoria e identidad en torno a un mito asociado a los incas de Vilcabamba y a la presencia bethlemita en la región

Resumen

El presente artículo gira en torno a la correspondencia que aparentemente existe entre una ruta de ñaka'q identificada en comunidades aledañas a la antigua casa-hacienda de Sillque y la información proporcionada por las primeras fuentes históricas alusivas al tema. Estas son, la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina "el Cusqueño" (1574) y la *Historia Bethlemítica* de Fray Joseph García de la Concepción (1723). Se trata de un tema relevante por cuanto va a permitirnos reflexionar acerca de los procesos de identidad tanto de las sociedades andinas del pasado como del presente, poniendo un especial énfasis en comprender los mecanismos de la memoria vinculados a una forma específica de recordar, la misma que además de articular mito e historia, da continuidad al relato identitario que dichas sociedades abrazan desde el encuentro entre Pizarro y Atahualpa, y a lo largo de los últimos cinco siglos transcurridos desde Cajamarca.

Palabras clave: Estudios andinos; Análisis estructural del mito; Procesos de identidad; Incas de Vilcabamba; Orden bethlemita; Casa-hacienda de Sillque.

"*Falsear la memoria de un pueblo* (…)
es mutilar su capacidad de rebeldía
y es un arma para someterlo"
Gustavo Gutiérrez

Introducción

Este artículo forma parte de un trabajo de más largo aliento, una tesis de maestría en desarrollo, cuyo título es: "El ñak'aq como arquetipo de una alteridad radical. Memoria e identidad en torno a un mito asociado a los incas de Vilcabamba (siglo XVI) y a la presencia bethlemita en la región (siglos XVII-XIX)".

Se trata de una investigación que tiene a dos comunidades del Distrito de Huarocondo como áreas de estudio, las mismas que son claves: (1) por encontrarse actualmente ubicadas en las inmediaciones de la antigua casa-hacienda de Sillque, y haber sido además -en su momento- zona de pastos naturales en las alturas de dicha propiedad (la más importante en poder de los bethlemitas durante los siglos XVII al XIX) y (2) por estar emplazadas en una de las zonas de frontera y puertas de entrada privilegiadas a Vilcabamba durante los siglos XV y XVI (en adelante, Willka Panpa).

Hay dos rutas alternativas desde Cusco hacia esa región. La primera de ellas se dirige por la margen derecha del río Vilcanota, y supone atravesar el paso de Panticalla -mejor conocido hoy en día como abra Málaga-, para luego remontar el valle Amaybamba y cruzar el puente Choquechaka (o Chuquichaka). La segunda es por la margen izquierda del mismo río y requiere bordear el apu Salkantay para descender desde el abra Incachiriaska (toponimia cuyo significado es "donde se congeló el inca") hacia el lado de Yanama. El primero de estos caminos es el que recorrió Manco Inca en 1537 tras huir del asedio español luego del frustrado intento de cercar la ciudad de Cusco y destruir a los peninsulares, y el segundo es el escogido por Pachakuti Inca Yupanqui alrededor de cien años antes, en su avance hacia el Chinchaysuyo y Antisuyo, luego de vencer a sus adversarios los chancas.

Las comunidades de Anapawa y Chillipawa, tanto como la ruta contemporánea de ñak'aq, que conjeturo podría superponerse a otra más antigua, se encuentran emplazadas sobre este último territorio.

Estos datos fueron determinantes a la hora de definir mi tema de investigación y el área específica de estudio, ya que abren una posibilidad única e insospechada al permitir relacionar a las versiones contemporáneas del mito con las primeras fuentes históricas relativas al tema. Esto es, la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina "*el Cusqueño*" (1574) y la *Historia bethlemítica* de Fray Joseph García de la Concepción (1723).

En la primera de ellas se acusa a los incas de Willka Panpa de haber difundido el rumor de que los españoles fueron enviados a estas tierras para extraer la grasa de los indígenas. Y en la segunda ocurre otro tanto cuando se afirma que los pobladores locales de un amplio radio de la Pampa de Anta y sus alrededores difundieron similares noticias en contra de los frailes de la mencionada orden hospitalaria.

Podríamos decir que el rumor fue una estrategia muy eficaz de resistencia simbólica con fines y resultados prácticos. Y por otro lado, que ambos fenómenos representan hechos o actos "psicosociales" muy tempranos en la historia del Perú: lanzado el primero por los incas rebeldes contra los cristianos -otra vez sea dicho, para generar animadversión hacia ellos-, y el segundo,

por la población local contra los frailes bethlemitas en función de y con miras a mantenerlos alejados de su trato.

* * *

El otro gran psicosocial a tener en cuenta, que se dio para la misma época en que aparece la primera versión conocida del mito del ñak'aq,[1] se encuentra vinculado al movimiento del Taqui Oncoy (1564-1571) y a la lucha por la hegemonía entre dos visiones contrapuestas y cultos enfrentados. En ese contexto, una primera clase de predicadores (los representantes del nuevo culto cristiano, y entre ellos, los curas doctrineros y extirpadores de idolatrías) persiguieron a una segunda clase de predicadores (los llamados taquioncoes), quienes poseídos por las huacas y entregados a un baile extático incomprensible desde la perspectiva de aquellos, difundieron su proclama contra todo lo español.

Compárese lo dicho con la reacción que generó entonces en la población local la acusación dirigida contra los cristianos por parte de los incas de Wilka Panpa: "en aquellos tiempos andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas no las querían llevar a casa de español; por decir no los matasen, allí dentro, para sacarles el unto" (Cristóbal de Molina, 1943: 79). Compárese igualmente la proclama del Taqui Oncoy con lo ocurrido ciento cincuenta años más tarde, poco más o menos:

> El asunto fue sugerir en los ánimos de esta rústica gente, que los bethlemitas eran unos hombres enviados del rey a aquella tierra; para que degollando los indios les sacasen las mantecas, y surtiesen de esta medicina las boticas de su majestad […] Poseídos del miedo, los indios buscaban su seguridad en el retiro de los religiosos, a quienes miraban como enemigos crueles de sus vidas: y ya no sabían darles otro nombre, que el de su aprehendido sangriento ministerio; pues cuando sin poderlo excusar os encontraban, e decían unos a otros: allá van los nacas: que en nuestro idioma es lo mismo, que degolladores o verdugos (García de la Concepción, 1723).

	***RELACIÓN DE LAS FÁBULAS Y RITOS DE LOS INCAS* (1574)**	**(1723)**
¿De qué versión estamos hablando y cuándo aparece?	Primera versión conocida: "*El año de setenta y uno*" o 1561 (?).	Segunda versión conocida: primeras décadas de 1700.

1 El copista indica el año de 1571, pero hay quienes afirman que Molina habría establecido el año de 1561, equivocando la transcripción. Jan Szemiński, comunicación personal, julio de 2017.

¿Quién brinda la información?	Un cronista español, de nombre Cristóbal de Molina.	Un padre franciscano, de nombre Fray Joseph García de la Concepción.
¿A quién se acusa de difundir el rumor?	A los incas "*de esa ladronera*" (es decir, Willka Panpa).	A los lugareños, pobladores de la pampa de Anta.
¿Con qué propósito se supone que lo hacen?	Para "*poner enemistad entre los indios y españoles*".	Para generar "*en los ánimos de esta rústica gente*" desconfianza y miedo.
¿Contra quiénes está dirigida la acusación?	Contra los españoles, en general; y contra aquellos que "*de España* [los] *habían enviado a este Reino*", en particular (¿La corona española? ¿La Iglesia Católica?).	Contra los bethlemitas, "*hombres enviados del rey a aquella tierra*" (acusación explícita contra el monarca español).
¿Qué cargos se les imputan?	Matar.	Degollar.
¿A quién o quiénes?	A los indios.	A los indios.
¿Con qué propósito se supone que cometen ese crimen?	Para "*sacarles el unto*".	Para sacarles "*las mantecas*".
¿Para qué utilizan dicha sustancia?	"[P]*ara sanar cierta enfermedad, que no se hallaba para ella medicina sino el unto*".	Para surtir "*de esta medicina las boticas de su majestad*".
¿Cuál es la reacción que esa acusación genera en la población local?	"[E]*n aquellos tiempos andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas no las querían llevar a casa de español; por decir no los matasen, allí dentro*"	"*Poseídos del miedo, los indios buscaban su seguridad en el retiro de los religiosos, a quienes miraban como enemigos crueles de sus vidas*"

¿Con qué nombre se les conoce a quienes llevan a cabo esas acciones?	¿?	"[N]*o sabían darles otro nombre, que el de su aprehendido sangriento ministerio;* *pues cuando sin poderlo excusar os encontraban,* *e decían unos a otros:* *allá van los nacas:* *que en nuestro idioma es lo mismo, que degolladores o verdugos*"

Comparación entre la primera y segunda versión del mito. **Fuente:** Elaboración propia.

* * *

Hechas estas aclaraciones, quiero mencionar que de las cinco denominaciones más ampliamente utilizadas para designar al personaje -esto es, ñak'aq y *pishtaco* en quechua, y *kharisiri*, *llik'ichiri* y *khari-khari* en aymara- voy a emplear a la primera de ellas por ser la más comúnmente adoptada por los pobladores del lugar.[2]

Hay que hacer notar que son innumerables las variantes que existen respecto a la forma de escritura del término. Ciertamente, en fuentes históricas, relatos literarios, crónicas periodísticas, así como en diccionarios antiguos y modernos, aparecen las siguientes modalidades: naca (cf. García de la Concepción 1723, Palma 1964), nacac (cf. Valera, 1945:31; Álvarez Vita, 1990), nacaco (cf. Palma, 1964; Hildebrant, 1994), nacacoc (cf. Ludueña, 1982), nácacc (cf. Anónimo, 1919; Valdivia Ponce, 1975), nacaj (cf. Morote Best, 1988), nacaq

2 Otras denominaciones a tener en cuenta son "*pela-cara*" y "*sacaojos*". La primera de ella es de uso frecuente en ciertas regiones de la Amazonía, particularmente en el Napo (Bellier y Hocquenghem, 1991); la segunda surgió a fines de los años ochenta en los pueblos jóvenes de Lima y durante el segundo gobierno de Alan García Pérez (cf. Ansión, 1989). En el caso del sacaojos, se cree que forman parte de una mafia internacional dedicada al tráfico de órganos. Su *modus operandi* no es matar a sus víctimas ni despojarlos del sebo o "*runa unto*", sino privarlos de sus ojos. Quienes mayormente lo sufren son las generaciones de provincianos de condición pobre, sobre todo los niños pequeños y los adolescentes que son secuestrados en plena calle, en los parques o a la salida de los establecimientos educativos. Después de practicarles esa operación atentatoria son devueltos a sus familiares pero ciegos. Según algunos, lo que hay detrás de esta variación del mito es una relación metonímica entre la capacidad de ver y el progreso, o entre la invidencia y la falta de esperanza (Rojas, s/f).

(cf. Vargas Llosa, 1993; Bortoluzzi, 2013), naccaq (cf. Atayupanqui Chamorro, 1991), nakac (cf. Kato, 2005), nakacc (cf. Pacheco, 1935; Cáceres, 1942; Morote Best, 1988), nakakoq (Ludueña, 1982), nakaj (cf. Latorre, 1948; Sueldo Guevara, 1949), nakajj (cf. Morote Best, 1988), nakaq (cf. Arguedas, 1953), naka'k (cf. Aleza Izquierdo, 1992), nak'akk (cf. Lira, s/f), nák'akk (cf. Lira, 1982), nak'achu (cf. Lira, 1982; Academia de la Lengua Quechua, 1995; Gobierno Regional Cusco, 2005), nak'aq (cf. Morato, 1981; Morote Best, 1988; Academia de la Lengua Quechua, 1995; Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2006; Laime, 2007; Gobierno Regional Cusco, 2005; Carmona, 2013), nakkacc (cf. Morote Best, 1988), nakkaq (cf. Morote Best, 1988), naqaq (cf. Celestino, 1997; Mignon, 2009), ñaca (cf. Kato, 1986, 1990), ñacac (cf. Mostajo, 1952; Bellier & Hocquenghem, 1982), ñacaco (cf. Mostajo, 1952; Kato, 2005), ñacas (cf. Kato, 2005), ñaqac (cf. Glave y Remy, 1983), ñakacc (cf. Morote Best, 1988), ñakako (cf. Morote Best, 1988), ñakakukk (cf. Lira, 1982), ñakaq (cf. Manya, 1969; Larouche, 1981; Gose, 1986; Kato, 1986, 1990; Morote Best, 1988), ñakkaq (cf. Morote Best, 1988), ñak'aj (cf. Avendaño, 1995; de Pribyl, 2010) y ñak'aq (cf. Manya, 1969, Cusihuamán, 1976; Morote Best, 1988; Montufar, 1990; Bellier y Hocquenghem, 1991; Molinié, 1991; Huhle, 1992; Academia de la Lengua Quechua, 1995; Spedding, 2005; Laime, 2007; Delgado, 2013).

Ante la necesidad de unificar el lenguaje he decidido adoptar el término ñak'aq (con /k/ reforzada intermedia, /ñ/ al comienzo y /q/ al final), por ser el que se acomoda más ajustadamente a la pronunciación de los lugareños.

* * *

El siguiente paso será dar a conocer algunos alcances sobre el significado de la palabra ñak'aq. Ésta pertenece al quechua sureño y deriva del verbo ñak'ay, una de cuyas acepciones es "degollar". También se lo traduce como descuartizar, desollar, partir en pedazos. Ñak'aq, por tanto, es "el que degüella" (o degollador), "el que descuartiza" (o descuartizador), "el que desolla" (o desollador), y acaso "el verdugo" o "sacrificador". Lo que no queda del todo claro es si cabe aplicar ese nombre a quien realiza esa clase de acciones sobre el cuerpo de un animal, un ser humano o ambos.

En documentos pertenecientes a los primeros siglos de la colonia aparecen las siguientes referencias. En el Manuscrito de Huarochiri (¿1598-1608?) -narración quechua recogida por Francisco de Ávila-, la palabra ñak'ay está asociada al sacrificio ritual de una llama que le es ofrecida a la waka Pariacaca: "*Llamaykiktam nakapunki*". (Subrayo la palabra sacrificio). Por otro lado, en una primera definición que registra el Diccionario de González Holguín (1608) se le atribuye el siguiente significado: "*naccani. Abrir res, degollar desquartizar, partirla en pedaços*" (González Holguín, [1608] 1989: 255). En relación

a ello, José María Arguedas nos dice, hablando sobre el uso contemporáneo del término: "No se llama nakaq a los carniceros en los pueblos de Ayacucho y Apurímac donde he vivido, así como no se llama pistacho a los de este mismo oficio en Jauja. Nakaq o pishtacu son los degolladores de seres humanos. Y este terrible personaje del que se cuentan tan pavorosas historias ha dado a la palabra una limitación absoluta. Nakaq es sólo este degollador de seres humanos" (Arguedas, 1953: 218). Guaman Poma de Ayala (1615), por su parte, utiliza en su crónica el término "*nacachicos*", cuya traducción del quechua es degüello, fiesta de sacrificio de seres vivos (cf. Ludueña, 1982), mientras que al hablarnos de la muerte de Atahualpa emplea la expresión "*umanta kuchun*" (le cortan la cabeza). Con el término "*nacac*", finalmente, el padre Blas Valera [1590] se refiere a una de las tres categorías de "*ministros*" religiosos prehispánicos que además de inmolar animales y observar sus entrañas con fines adivinatorios estaban encargados del mantenimiento de los templos y el abastecimiento de diferentes productos necesarios para los rituales: "Nacac, carniceros o desolladores de animales para el sacrificio" (1945: 31).[3]

Este artículo está organizado en base a cuatro categorías que son, a su vez, sus ejes fundamentales. Estas son: mito, historia, memoria e identidad. Comienzo por la primera.

Mito

¿Qué entiendo por tal? Básicamente, el mito es un género narrativo cuyas características son:

1) Pertenece a la tradición oral de una cultura determinada;
2) Forma parte de un sistema de prácticas y creencias más amplio;
3) Es transmitido de generación en generación;

3 Sobre la evolución del término *pishtaco*, véanse los comentarios etnolingüísticos de Gerald Taylor (1991). Según parece, se trata de una palabra que deriva de una variedad de quechua norteño; más específicamente, del verbo quechua ancashino y *huanca pishtay*, cuyo significado es "*cortar en pedazos, degollar*". Se lo emplea en la sierra norte y central del Perú -en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín y Ancash (cf. Kato, 2005: 79)-, pero también en Ecuador (cf. Kröegel, 2009). Contradiciendo lo dicho anteriormente por el escritor andahuaylino, hay que señalar que el término *pishtaq* es utilizado en Ancash en referencia al sacrificio de animales. Por otro lado, con el nombre *Kuchi Pishtaq* se denomina a Venus por ser la estrella matutina que en vísperas de Todos los Santos aparece de madrugada en el cielo dando la señal de inicio para la faena de matar al chancho. Según otra fuente, la raíz *pisti* podría derivar del español peste (= epidemia) (cf. Soto 1976). Este dato reforzaría la idea de que detrás del mito se esconde una denuncia contra la desestructuración demográfica que trajo consigo la invasión de los *wiracochas* durante las primeras décadas del temprano siglo XVI.

4) Además de diferentes versiones, presenta variaciones;
5) Narra acontecimientos que sucedieron en tiempos primigenios, y al mismo tiempo ofrece explicaciones sobre la época actual;
6) Está constituido por contrarios, que muchas veces se muestran como oposiciones irreconciliables;
7) Carece, en principio, de testimonio histórico alguno; y
8) A diferencia de la significación que se le suele dar al mito desde el sentido llano, coloquial y más extendido del término, no lo emparentamos nosotros con la no-verdad o la mentira, sino más bien con una forma de verdad expresada en un lenguaje diferente.

A continuación, analizaré una a una las características que acabo de mencionar:

1) Dijimos que el mito pertenece a la tradición oral de una cultura determinada: en el caso del ñak'aq, dicha tradición es andina antes que pertenecer a cualquier otra, y al margen de la hipótesis que supone su eventual origen europeo. Un tema que por razones de tiempo no voy a tratar en este lugar, no obstante manifestar que de acuerdo a mi entender no existe certeza alguna sobre su procedencia, siendo muy difícil determinar si se trata de un mito precolombino o si es un préstamo cultural proveniente de alguna tradición europea.

Las diferentes posiciones al respecto sostienen básicamente lo siguiente: (1) su origen europeo (cf. De Priby, 2010); (2) su procedencia prehispánica (cf. Arguedas, 1974; Gose, 1986; Ansión, 1989; Ansión y Sifuentes, 1989; Seedhouse, 1991; Celestino, 1997; Carmona, 2013); (3) la confluencia para su conformación de creencias de ambos lados del Atlántico (cf. Molinié, 1991; Millones, 2001; Cecconi, 2012); (4) el surgimiento del mito a partir de hechos históricos relevantes como sin duda lo son la invasión europea del siglo XVI y la primera y segunda muerte del Inca –la de Atahualpa en 1533, y la de Tupac Amaru en 1572; ambas por decapitación– (Ataw Wallpa y Topa Amaro, en adelante) (cf. Huhle, 1992); y (5) un origen virreinal tardío (cf. Quijada Jara, 1958).

Molinié (1991) -y más acá en el tiempo De Priby (2010)- plantea que el ñak'aq es el homólogo al "*sacamantecas*" o "*tío mantequero*" de la tradición folclórica española y el hombre lobo de la región de Bas-Dauphine en Francia. Ansión (1989), por su parte, en su libro *Pishtacos: de Verdugos a Sacaojos* discrepa con la idea de un origen europeo, y en lugar de ello plantea -al igual que Arguedas (1974); Gose (1986); Ansión y Sifuentes (1989) y Seedhouse (1991), entre otros- que se trata, más bien, de la mutación de un personaje prehispánico que habría encontrado plena continuidad en el tiempo. Abogan por esta misma postura Celestino (1997) y Carmona (2013) para quienes las historias del ñak'aq o *pishtaco* representan un ciclo mítico asociado a un

período temprano de la historia andina, y a "especialistas de cultos oficiales… encargados de proveer de hombres y animales a los templos con el fin de obtener sangre, grasa y carne para llevar a efecto los rituales" (Celestino, 1997: 6).[4]

Morote Best (1920), por su parte, también reconoce antecedentes en personajes prehispánicos cuyas características serían similares al ñak'aq, como lo son los *cauchus* o *runapmicuc*[5]. De éstos nos cuenta el padre Joseph de Arriaga que "penetraban a la casa de sus víctimas esparciendo polvo de huesos de muerto" y "chupando la sangre mataban sin remedio" (1920 [1622]). (Lo que resalto con el subrayado es que en lugar de grasa o sebo se menciona sangre humana).

Ahora bien, la utilización del polvo en el *modus operandi* de estos últimos es cuando menos llamativa ya que algunas versiones contemporáneas sostienen que para adormecer a sus víctimas el ñak'aq espolvorea sobre ellas cenizas de difunto o un polvo preparado a base de huesos molidos de muerto (cf. Fernández Juárez, 2001: 201-219, 2006: 52; Vargas Llosa, 2008 [1993]: 66-67; Bortoluzzi, 2013: 93-114; Carmona Cruz, 2013: 93-114).

También se ha querido establecer un paralelismo entre el ñak'aq y la figura de un sacrificador prehispánico que aparece en varias culturas que preceden a los incas. Esta larga tradición de degolladores la encontramos, por ejemplo, y muy concretamente, en la iconografía moche (véase Hocquenghem, 1987), aunque también se lo asocia al *Hatun Ñak'aq* de la cultura Pukara (una escultura lítica que porta en su mano derecha un cuchillo sacrificador curvo y en su izquierda una cabeza trofeo, la misma que habría sido bautizada con ese nombre probablemente por asociación con el ñak'aq de los relatos de la tradición oral andina en época contemporánea).[6]

---

4 Al respecto, el cronista Guaman Poma de Ayala revela un dato sumamente interesante cuando nos informa sobre la utilización del "*runa unto*" en prácticas rituales antiguas: "*A estos hechizeros dicen los que les tomauan una olla nueva que llaman ari manca, que los cuesen cin cosa ninguna y toma sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata, oro y todas las comidas. Dizen que los echan dentro de la olla y los queman muy mucho y con ello habla el hechicero, que de dentro de la olla hablan los demonios* […] *Estos dichos pontífizes puesto de los Yngas hazían serimonias con carnero y conejos y con carne humana, lo que les dauan los Yngas. Toman sebo y sangre y con aquello y soplauan a los ýdolos y vacas y los hacían hablar a sus uacas y demonios*" (Guaman Poma de Ayala, [1572] 1980: 251). (Los subrayados son míos).

5 Es decir, los "comedores de hombres", que en buena sintaxis quechua debería escribirse "*runa mikhuq*" = "*come-hombres*"; Jan Szemiński, comunicación personal, julio de 2017.

6 Según la información proporcionada por el historiador choquehuanquino Héctor Calderón (comunicación personal, 22 de junio de 2017), fue Luis E. Valcárcel

Hay que decir, no obstante, que en el estado actual de nuestros conocimientos -y hasta donde permiten afirmar las evidencias- se trata de un mito colonial cuya primera versión conocida llegó hasta nosotros gracias a la crónica de Cristóbal de Molina "*el Cusqueño*" (1574), quien denuncia que los incas de Willka Panpa son los responsables de haber difundido el rumor según el cual los españoles habrían venido a este Reino para sacarle el unto a los indios: "Todos esto se entendió haber salido de aquella ladronera, por poner enemistad entre los indios y españoles" (Molina, 1947 [1574]: 144).

Se trata de un hecho que a mi modo de ver es clave a la hora de entender el sentido socio-político del mito y su función práctica en la utilización que del mismo hicieron los rebeldes del Estado neo-inca de Willka Panpa, y posteriormente, las poblaciones andinas en diferentes contextos y circunstancias.

* * *

Permítaseme señalar, por otro lado, que en no pocos trabajos de investigación que revisé he podido advertir que con frecuencia se habla en forma indistinta e intercambiable del ñak'aq y del "*sacamantecas*". A mi entender, esto constituye una acción poco hábil por parte de los investigadores que así proceden, ya que esta última denominación se escucha en boca únicamente de especialistas que tendrían el conocimiento sobre una supuesta correspondencia entre el mito local y el relato tal como aparece en otras regiones del mundo (particularmente, en España y en Francia) y rara vez entre campesinos que viven en zonas altiplánicas, valles y punas de los Andes Centrales, o colonos y nativos en ciertas regiones de la Amazonía.

En efecto, en contextos etnográficos donde solemos trabajar los antropólogos, difícilmente se escucha hablar del ñak'aq en esos términos. Es más, tampoco aparece el nombre "*sacamantecas*" como sinónimo de aquel en ninguna de las recopilaciones de mitos y leyendas peruanos que conseguí reunir y tener a la mano el último tiempo.[7]

quien durante la primera mitad del siglo XX dio ese nombre al monolito.

7 Otra de las hipótesis sobre el origen del ñak'aq que merece un comentario aparte es aquella que sostiene el folklorista huancaíno Quijada Jara (1958), para quien la creencia en este mítico y legendario ser se habría formado en un período virreinal tardío y estaría asociada al bandolerismo de siglos atrás. Ciertamente, según este autor, la creencia en el ñak'aq o *pishtaco* habría arraigado fuertemente en la imaginación de los campesinos debido a salteadores de los caminos que con bastante regularidad se apoderaban de los bienes y mercancías de los viajeros por la fuerza (cf. Quijada Jara, 1958: 99). Podríamos agregar como antecedente la siguiente consideración que hace Betanzos acerca del comportamiento de los españoles a inicios de la conquista: "… deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores" (Betanzos, 1987 [1551]: 164); y la definición de Álvarez Vita: "pishtaco. Legendario y temido tipo de bandolero andino que asalta

* * *

La tradición oral a la que pertenece este mito es sobre todo y fundamentalmente andina, no europea. Y la demostración más fehaciente de ello reside en el hecho de que quienes lo reproducen también lo son: andinos, antes que mestizos o extranjeros. Siendo un relato que aun cuando hayan podido traer consigo los españoles de la primera época -francamente, no parece apuntar en esa dirección la alusión de Molina- es definitivamente andino por el simple hecho de que para entenderlo será necesario recurrir a ese particular marco de referencia.

Asimismo, e independientemente de su origen -que podría tener bastante de ecléctico, como tantos otros fenómenos surgidos durante la colonia- sostengo que es andino por encontrarse presente y fuertemente arraigado tanto en las sociedades andinas del pasado (en los períodos colonial y republicano) como del presente (en zonas rurales y urbanas); y no solo en los Andes peruanos y algunas regiones de la Amazonía, sino también en Bolivia, el norte de Chile y el sur de Ecuador.

Estamos, en definitiva, frente a lo que Wachtel definió como "una de las más aterradoras obsesiones del mundo andino" (1997: 52).

2) La segunda característica del mito, según apuntamos más arriba, es que forma parte de un sistema de representaciones más amplio: en el caso del ñak'aq, ese sistema es igualmente andino, aun cuando haya podido incorporar a su estructura elementos de la tradición europea.

Por ejemplo, una categoría que por ser un elemento central del relato va a tener que ingresar necesariamente a nuestro análisis es, desde luego, el sebo humano.

De hecho, no son pocos los investigadores que sostienen que la concepción de aprovechar con fines médicos la "*grasa* [corporal] *humana*" (en español) o el "*runa unto*"[8], habría sido introducida en América durante la conquista española, aduciendo como prueba respaldatoria los testimonios que expongo a continuación.

En la crónica de Cristóbal de Molina se menciona "que de España habían enviado a este reino por <u>unto de los indios</u> para sanar cierta enfermedad que no se hallaba para ella medicina [alguna] sino el [dicho] unto" (1947 [1574]:

a personas solitarias. Degüella a sus víctimas para comer su carne en forma de chicharrones y vender la grasa o las entierra vivas para hacer fecundar la tierra o dar solidez a las construcciones" (Álvarez Vita, 1990).

8 Expresión mixta que curiosamente amalgama una primera palabra quechua y una segunda castellana derivada del verbo untar - Jan Szemiński, comunicación personal, julio de 2017.

144). Por su parte, el Cronista Mayor de las Indias Antonio de Herrera y Tordesillas señala, aludiendo al trato inhumano y cruel dirigido hacia los indígenas en América, que: "… véase a quantos asaron e quemaron vivos, a quantos echaron a los perros bravos que les comiesen vivos, a quantos mataron porque estaban gordos para sacalles el unto para curar las llagas de los castellanos" (1601). Y el soldado Bernal Díaz del Castillo (obra terminada en 1568, pero publicada en 1632), en una descripción que ofrece sobre el avance de los españoles hacia México-Tenochtitlan, registra que en la batalla de Tlaxcala en 1519, quince de sus compatriotas que resultaron heridos lograron curarse gracias a la grasa que le fue extraída a un indio gordo del bando contrario (cf. Molinié, 1991: 85). (Los subrayados son míos).

Las citas transcritas demuestran que la creencia en las propiedades curativas de la grasa humana no fue un elemento irrelevante dentro del sistema cultural europeo de aquel entonces. Tanto es así que sustancias consideradas preciosas como la sangre, el cerebro, la médula y la grasa humana "se vendían [en la Europa del siglo XVI] en tiendas exclusivas y tenían una enorme variedad de usos y aplicaciones: aparentemente fortificaba[n], disolvía[n] congestiones, calmaba[n] dolores, espaciaba[n] las contracciones, ayudaba[n] a las cicatrizaciones, servía[n] como ungüento milagroso a los paralíticos y epilépticos. En el caso preciso de la grasa mezclada a otros ingredientes era más penetrante y permitía movilizar las articulaciones y otras partes deterioradas del cuerpo" (Celestino, 1997: 6).

Sin duda, esto es así. No obstante lo cual insisto que para tener acceso a una comprensión cabal del mito en cuestión, tanto en lo que hace al mundo andino contemporáneo como al de aquella primera época, vamos a requerir necesariamente del entendimiento de varios aspectos de la cosmovisión local. Y por otro lado, cualquier análisis que hagamos sobre el mismo deberá enmarcarse dentro de una lógica que sea acorde y esté integrada al sistema de prácticas y creencias andino.

* * *

Ahora bien, ¿cuál es el valor simbólico que guarda ese mismo elemento dentro de la estructura narrativa del mito y el sistema de representaciones autóctono?

Al principio puede resultar válido decir que la grasa, sebo o "*runa unto*" representa la mercancía que busca obtener el victimario y el más preciado de los bienes de la víctima. Es decir, su energía vital, y en definitiva, su propia vida. Pero, ¿cuál es el motivo por el cual dicha sustancia resulta tan bien cotizada por quienes intentan obtenerla? Y por otro lado, ¿qué se supone que les otorga a personas que se proveen de ella?

Distribución geográfica del mito y variación del nombre
Fuente: Jodłowska & Mąka (2016).* y **

Bellier y Hocquenghem (1991) sostienen que existe una clara relación metonímica entre grasa y vitalidad. Y la demostración más fehaciente de ello reside en el hecho de que si la grasa no fuera el depósito de la vitalidad en el cuerpo de la víctima ésta no tendría por qué morir, tras haber sido atacada por un ñak'aq (cf. Gose, 1986). Kato (1990), por su parte, observa que además de servir evidentemente para dar fuerza y vitalidad a las cosas (salud, fortaleza, vigor), está vinculada a una especie de energía o fuerza sobrenatural, una de cuyas características más saltantes acaso sea la transmisibilidad de *maná*. Por otro lado, debido a que la grasa puede transportarse y desplegar todo su poder en cualquier objeto o persona al que se lo aplique, sugiere que contiene una fuerza portátil.

---

* Morote Best afirma que los relatos sobre el *nak'aq* son un caso extremo de "*opulencia*", aludiendo con ello al ingente material que apareció sobre el mismo después de la publicación de su trabajo en 1951 (cf. Morote Best 1988: 354, 362). Ciertamente, existe un amplio registro etnográfico sobre el tema, que sobre todo etnógrafos y folkloristas han relevado en diferentes regiones del Perú, Ecuador y Bolivia; empezando por las versiones recogidas por Morote Best (1951-52, 1988) en Ayacucho, Cusco y Apurimac; Arguedas (1953) y Kato (1986) en el Valle del Mantaro (Departamento de Junín); Ortiz Rescaniere (1973), Valle y Palomino Flores (1973), Szemiński y Ansión (1982) y Ansión (1989) en Ayacucho; Bastien (1985) en territorio Qollahuaya; Favre (1987) y Salazar-Soler (1991) en Huancavelica; Aguilar (1990), Rivière (1991) y Jodłowska y Mąka (2016) en el Departamento de Ancash; Kapsoli (1991) en Jauja, Huancayo y Canta; Bellier y Hocquenghem (1991) en las tierras bajas y altas de la región amazónica del Napo; Rivière (1991) y Fernández Juárez (2006) en comunidades aymaras de Bolivia; Wachtel (1994) en Chipaya; Delgado (2013) en el centro poblado de Maras; Fernández Coronel (2017) en Calca (Valle Sagrado de los Incas); etcétera.

** En provincias de Argentina, tales como Tucumán y Formosa, existen relatos sumamente interesantes sobre monstruos bebedores de sangre, gringos que acechan con agujas succionadoras y desapariciones repentinas de personas. Una de esas historias es la de El Familiar, una suerte de demonio que tiene trato con los dueños y/o administradores de los grandes ingenios azucareros y que les proporciona poder y riqueza a cambio de que cada cierto tiempo le entreguen en ofrenda a un trabajador; y la otra es, en el contexto de comunidades indígenas toba (qom) que atraviesan fuertes procesos de cambio sociorreligioso, la de la Reina Moronia, "un monstruoso personaje femenino que [según afirman los pobladores del lugar vive] en los templos mormones norteamericanos y cuya finalidad [es] alimentarse de la sangre de mujeres vírgenes, motivo por el cual trabajan los misioneros y, ergo, recorr[en] la comunidad" (Ceriani, 2008: 28). Nótese que lo que subyace en ambos relatos es una crítica y denuncia social: en el primer caso, a las condiciones laborales de los trabajadores dentro de un sistema que los explota y somete, y en el segundo caso, a los procesos de aculturación que traen consigo los mencionados cambios socio-religiosos.

En el caso de la cura de cierta enfermedad para la cual "no se hallaba para ella medicina sino el unto" (Molina, 1947 [1574]: 144) -y en función de la cual se mandaba degollar a los indios, obtener sus "*mantecas*" y surtir "de esta medicina las boticas de su majestad" (García de la Concepción, 1723)-, está claro que lo que se reconoce en dichas versiones no es solamente el poder especial de esa sustancia. También aparece plasmada en ellas una representación del otro que es exactamente la contracara de la propia situación de subordinación en la que se encuentra la población indígena frente al evidente desbalance que trajo consigo la invasión española.

Por otro lado, cuando se oye decir en los relatos sobre el ñak'aq que las vibrantes campanas y sobrecogedoras imágenes religiosas conmueven a la feligresía por haber sido untadas con grasa humana el metal de las primeras y el rostro de yeso de las segundas, tampoco es difícil suponer que lo que se está denunciando es igualmente la utilización de mecanismos por parte de la Iglesia en su empresa evangelizadora.

En otros contextos, el mito refiere que aquella fuerza sobrenatural que otorga el "*runa unto*" es asimilada por molinos, trapiches y otros medios de producción al ser lubricados sus ejes con dicha sustancia, gracias a lo cual adquieren mayor celeridad en su funcionamiento y un aumento en sus niveles de rendimiento. Y algo similar ocurre en relación a la fundición de peroles y a una mayor excelencia en la fabricación de objetos de cobre, a la ingeniería moderna y una mayor solidez en la construcción de caminos, puentes, túneles, represas y demás, al desarrollo tecnológico moderno y una mayor efectividad en la fabricación de motores y maquinaria como tractores, trenes, aviones, cohetes espaciales y satélites.

* * *

Ahora bien, hemos de prestar atención igualmente a otros elementos que no necesariamente aparecen en forma explícita en el plano narrativo del relato. Por ejemplo, ciertas prácticas rituales que llevan adelante quienes reproducen el mito, y que involucran la utilización de alguna clase de fluido vital como la sangre, o bien la grasa humana o animal.

Ciertamente, para tener una mayor comprensión sobre el tema, necesitamos profundizar nuestros conocimientos sobre una todavía en ciernes clasificación de los diferentes tipos de sacrificios que se practicaron en el Ande, tanto como de las ofrendas que intervienen en los mismos, el tipo de sustancias que emplean para ser llevadas a cabo y el porqué de su uso.

* * *

Por ejemplo, se sabe que en el pasado prehispánico se practicaban sacrificios humanos en el marco de ritos propiciatorios y expiatorios. Diversas

fuentes históricas nos proporcionan información al respecto. Entre otras, Molina (1943 [1574]: 75-77); Polo de Ondegardo (1916 [1571]: 37); Betanzos (1880 [1550]: 123-125); Hernández Príncipe (1923 [1622]); Guaman Poma de Ayala (1936 [1613]: 246-247, 257-259, 278); Cobo (1890-1893 [1653]: 79); Acosta (1979 [1607]: 264-265) y Ávila (1980 [1610]: 69-73). La pregunta que cabe formularnos en relación a ello es la siguiente: el verbo ñak'ay, ¿pudo haber sido empleado en contextos de "*capacocha*" o "*capac hucha*", como sabemos que sí ocurrió en relación al sacrificios de animales?

Estos últimos nunca dejaron de estar presentes en el Ande, y la grasa extraída fundamentalmente de camélidos se la utilizó entonces (cf. Duviols, 1966: 501, 504, 505; Anónimo 1923: 659-661, 664) y se la utiliza ahora (cf. Dalle, 1969; Cayon Armelia, 1971; Frisancho Pineda, 1973; Flores Ochoa, 1974-1976; Aranguren Paz, 1975; Nachtigall, 1976) en diversas ofrendas andinas.

En la actualidad, los pastores de altura sacrifican ritualmente a sus llamas en una ceremonia que en algunos lugares es llamada *wilancha*. Y una vez hecho esto queman la grasa y derraman la sangre del animal en ofrenda a la Pachamama y a los Apus (cf. Bellier y Hocquenghem, 1991: 51).

Por otro lado, hay que decir que la grasa es en efecto uno de los componentes básicos en toda mesa ritual (cf. Wachtel, 1997: 68).

Al respecto, Dalle (1969) proporciona una de tantas oraciones que se rezan actualmente en la sierra sur peruana al ofrecer el unto en los llamados despachos, pagos a la tierra, mesakuy o alcanzo: "Kunanmi, kay <u>untu</u>ta ñoqayku haykiku, sumaqta llamp'uykukunaykipaq" / "Ahora, este sebo nosotros te ofrecemos, para que te suavices bonito, Santa Tierra Pachamama, Santa Tierra Pachamama". (El subrayado es mío).

Dejo abierta la pregunta, ¿qué tipo de grasa se utiliza, en qué contextos y por qué? ¿Y qué relación existe entre las ofrendas rituales que se practicaron y aún practican en el Ande y la mención al "*runa unto*" en lo que concierne al mito del ñak'aq, así denominado por mí para diferenciarlo de una simple leyenda?

* * *

Ciertamente, existen sebos de diferente tipo. De hecho, se distingue a la grasa animal (de llama o alpaca, aunque también puede ser de chancho, conejo, carnero u oveja) de la grasa humana (o "*runa unto*", que tampoco es de una sola clase). Como sabemos, la grasa de llama está asociada a los andinos, mientras que la grasa de chancho lo está a los españoles. Tenemos, por otro lado, a la grasa seca (que se corresponde también con la grasa de los andinos, considerada de muy buena calidad y muy bien cotizada por las diversas actividades que se desarrollan en torno al nakaq) y la grasa líquida y aglome-

rada (que se corresponde con la de los mistis y extranjeros y es considerada de una menor calidad, por no decir de una calidad abiertamente mala). Por último, se clasifica a la grasa -como acabamos de mencionar- simplemente en buena y mala.

* * *

Otra forma de aproximarnos al significado de este elemento en el mundo andino es a través de poner atención en los usos que de la grasa animal se hacía -y aún se hace- en prácticas de brujería y curanderismo, tanto en tiempos de la colonia y la república como en la época actual. Por ejemplo, se dice que una práctica usual de curanderismo –y también de brujería a distancia– en el pasado, consistía en mezclar grasa de llama con harina de maíz para curar o dañar a los indios, según el caso, o tocino de chancho con harina de trigo para hacer lo propio con los españoles (cf. Bellier y Hocquenghem, 1991: 48). Y en el presente, también se la utiliza con fines terapéuticos o maléficos, confeccionando estatuillas con ella que vienen a representar a las víctimas (cf. Bellier y Hocquenghem, 1991: 51).

Acaso esto último explique, de algún modo, el porqué en algunos contextos etnográficos se asocie al ñak'aq con paqos, brujos y/o curanderos. Aunque también hay que decir que existe algo paradójico en el hecho de que estos últimos sean igualmente identificados como los únicos especialistas capaces de brindar un tratamiento especial para la cura de los males causados por aquel.

Bastien (1985), por ejemplo, nos ilustra sobre un interesante caso en el que un hombre llamado Marcelino -de 25 años de edad, y perteneciente a una comunidad aymara ubicada entre Oruro y Potosí- sufrió el misterioso y repentino ataque de un *kharisiri* (así llamados los ñak'aq en esa región de Bolivia). Como consecuencia de ello contrajo la enfermedad del "*liquichado*" (o pérdida de grasa), debido a lo cual tuvo que someterse a un tratamiento estricto durante todo un año, y quien lo trató fue una suerte de adivino de la zona. Básicamente lo hizo con alimentos ricos en grasa tal como una sopa hecha a base de la médula de los huesos de un burro y el páncreas de una oveja.

También realizó un ritual llamado "*turpa*", a través del cual entró en trance para hablar con la madre tierra, los muertos o supayas, y el cóndor, y aceptó enviarles grasa de llama (es decir, "*llampu*") a cambio de que le ayudaran a que se restableciera la salud de su paciente.

Otra fuente indica que para detectar la enfermedad causada por el *kharisiri* o ñak'aq los curanderos acostumbran mirar al enfermo utilizando hojas de coca. Y para su curación degüellan una oveja negra, reciben su sangre en un recipiente para tales fines, y se la dan de beber al paciente antes de que se

enfríe, echándole encima un poco de incienso blanco. A continuación, abren el estómago de la oveja para sacarle la grasa que cubre su panza -llamada en aymara "*likawara*" o "*iqara*"- y mezclándola igualmente con incienso blanco se la aplican todavía tibia a la víctima en el lugar exacto donde se supone que le extrajo aquel la grasa o sangre. La carne del carnero degollado es puesta a cocer y se convierte en la alimentación del paciente quien, para su curación, debe consumirla completa bebiéndose inclusive el caldo de los huesos (cf. Huanacu & Pauwels, 1998: 121-130).

En resumen: el carácter ambiguo que presentan ciertos especialistas rituales como los callaguayas y yatiris en Bolivia, que por un lado son vistos y señalados como *kharisiris* (o ñak'aq), y por el otro como los únicos capaces de evitar la muerte que de otro modo sería inexorable para las víctimas, abre una interesante línea de investigación que merece ser encarada.

* * *

Ahora bien, ¿por qué la grasa indígena es considerada de especial calidad para el ñak'aq -y no sólo para él sino también para el circuito económico que la demanda- comparada con la de los blancos y los mistis?

Uno de los motivos es, según parece, la alimentación basada en productos andinos. Ciertamente, los campesinos e indígenas han desarrollado técnicas agrícolas que favorecen la deshidratación de ciertos productos, gracias a lo cual se concentra en ellos un gran valor nutritivo (cf. Fernández Juárez, 2006). Y como señala Delgado (2013), la alimentación basada en el consumo de chuño y alpaca son la causa de que las personas andinas tengan grasa de buena calidad (seca - grasa runa), a diferencia de los extranjeros y mestizos cuya grasa es considerada de muy mala calidad (líquida - grasa blanca).

Con todo, vale la pena mencionar que hay ciertos alimentos andinos que resultan repulsivos para el ñak'aq, y que su ingesta hace las veces de protección o "*contra*" e impide su accionar.

El yuyo, por ejemplo. Si una persona consume ese producto su cuerpo deja de producir buena calidad de grasa.

Al respecto, Emiliano Huamán -agricultor de la Comunidad de Pumacancha en Maras, 40 años de edad-, advierte: "Kay quillapi, agusto killapi yuyu chincapunña. Yuyu mikhuq runataqa manas ñak'aq munanchu. Manas wiran sirvincho" ("En este mes, en el mes de agosto el yuyo ha desaparecido. El ñak'aq desprecia a la gente que come yuyo. Dicen que su grasa o sebo no sirve")" (Delgado, 2013). (El subrayado es mío).

* * *

Como podemos observar, sobre la base de la información reunida es posible obtener hipótesis preliminares sobre algunos aspectos específicos del mito.

Por ejemplo, si los primeros usos que conocemos del término ñak'aq están pensados para ser aplicados en contextos de sacrificios rituales (de animales, en el Manuscrito de Huarochirí y en Blas Valera; y de seres humanos, en Guaman Poma de Ayala), podríamos pensar que para que nuestro personaje lleve ese nombre tiene que haber sido asociado, en los inicios de la colonia, con algún especialista en prácticas de sacrificios de tal naturaleza.

Por otro lado, llama la atención el hecho de que la grasa aparezca como un elemento común vinculado tanto a la mesa ritual andina -donde representa a uno de sus componentes más importantes- como a la principal actividad de nuestro personaje que, definitivamente, no es asesinar a sus víctimas sino más bien extraerles del cuerpo la grasa. En relación a ello nos preguntamos: ¿a qué clase de dioses está dirigida la ofrenda del ñak'aq? ¿Y qué clase de "*mesa ritual*" es la suya? Esto en segundo término.

Modelo para el análisis e interpretación del mito (I)
Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, si pensamos en armar una clasificación que contemple los diferentes tipos de sacrificios que se practican -o practicaron- en el Ande, acaso debamos incluir a la acción del ñak'aq como un tipo específico de sacrificio al que habremos de definir en base a la ofrenda que se supone incluye (nunca un animal; siempre un ser humano de características muy concretas y específicas), a quién está dirigida (en algunas versiones se lo señala al Rey de España; en muchas se lo vincula a la Iglesia Católica; en otras, más contemporánea, al Fondo Monetario Internacional), qué tipo de grasa manda emplear el ritual (en principio, "*runa unto*"; aunque en ocasiones -muy raras veces, francamente- parece admitir grasa de mistis o extranjeros).

* * *

No saco una conclusión definitiva al respecto. Simplemente entiendo que el valor de esta clase de análisis acaso resida en el hecho de contemplar a cada uno de los elementos mencionados ocupando un lugar clave y teniendo un determinado valor asignado dentro del sistema. Por lo tanto, lo que necesitamos hacer es encontrar, si es que la hay, algún tipo de correspondencia entre el acto de "ñak'ar" (es decir, la acción de degollar o quitarle el sebo a un ser humano determinado) y las siguientes posibilidades:

(1) ¿Se trata de un sacrificio ritual? (en tal caso, el ñak'aq haría las veces de sacerdote o especialista ritual);

(2) ¿De la acción de daño de un brujo? (en tal caso, el ñak'aq actuaría de brujo o curandero);

(3) ¿De un crimen de odio cometido contra un sector de la población, básicamente los campesino-indígenas? (en tal caso, el ñak'aq sería algo así como un sicario al servicio de alguien más, o bien, un asesino solitario que actúa por su cuenta);

(4) ¿Un negocio rentable? (en tal caso, el ñak'aq ejercería el papel de una suerte de recolector y comerciante de grasa humana, siendo apenas un eslabón -el primero de todos ellos- dentro de una cadena más amplia de distribución y comercialización de la mercancía con la que trafica);

(5) ¿O se trata de la acción de un virus? (en tal caso, el ñak'aq podría representar la metáfora de un agente infeccioso que se propaga y multiplica en el Ande, amenazando al hombre andino y su sociedad).[9]

De igual manera, pensando en el valor simbólico del sebo o "*runa unto*": ¿representa éste un simple objeto, recurso o mercancía? (en tal caso, no cabría atribuirle el sentido mágico-religioso que tiene en el Ande el uso del mismo en las mesas rituales); ¿o se trata, más bien, de una sustancia especial, capaz de restituir la salud de los enfermos y de dar solidez y entereza a las cosas? (en tal caso, podría asociársela al principio vivificador y a la noción de fertilidad tan presente en el Ande); y finalmente, ¿se la emplea como ofrenda con algún carácter determinado? (si tal fuera el caso, habría que determinar a quién, específicamente, está dirigida).

En definitiva, ¿qué representa la grasa extraída de la víctima, nudo central

9 En relación a esto último no hay que olvidar que el contacto con los europeos produjo un notable descenso demográfico de la población andina por aquellos años. De hecho, ya dijimos en otro lugar que hay quienes consideran que la raíz *pisti* del nombre *pistaco* o *pishtaco* derivaría de la palabra castellana peste (= epidemia) (cf. Soto, 1976). En Huancané, los mestizos llaman al *kharisiri* "*la fiebre*" y los indios "*el compadre*", y lo creen portador de pestes, gripe, tifus y fiebre (cf. Mostajo, 1952: 175-177).

del mito y elemento inquietante dentro de la narrativa del miedo que la anima?

La respuesta la hallaremos únicamente si contextualizamos el asunto dentro del sistema de prácticas y creencias de quienes reproducen el mito.

* * *

Tanto el cuadro que aparece más arriba como el que expongo a continuación muestran una alternativa de interpretación a las que vienen siendo formuladas hasta ahora. No obstante lo cual aclaro que no buscan ni pretenden postularse como una mirada definitiva sobre este asunto. Por otro lado, cuando sugiero que el ñak'aq podría llevar ese nombre por habérselo asociado con algún tipo de especialista en ritos de sacrificio ("*el de su aprehendido sangriento ministerio*"), no estoy queriendo decir que sea ese su significado actual, pero sí que acaso haya sido el que se le atribuyó en un primer momento, si es que efectivamente representa la mutación de un personaje prehispánico devenido siempre en un otro amenazante a lo largo de la historia.

Modelo para el análisis e interpretación del mito (II)

Fuente: Elaboración propia.

* * *

Ahora bien, antes de continuar con la revisión de las diferentes características del mito a fin de determinar si los relatos sobre el ñak'aq lo son, me gustaría detenerme sobre lo que yo considero representa un riesgo y un peligro potencial a la hora de analizar e interpretar las expresiones míticas en general y la que venimos tratando acá en particular.

La siguiente crítica está dirigida al abuso que a menudo se hace en el uso de categorías ajenas al sistema cultural del grupo social investigado.

En efecto, referirse al ñak'aq como un «*vampiro andino*» -como lo hace buena parte de la literatura francesa sobre el tema, y publicaciones recientes que han recibido su impronta e influencia-, acaso esté bien para llamar la atención y concitar el interés de un público europeo u occidental, pero no para brindar una explicación coherente y consistente del fenómeno tal y como es percibido por los propios actores que lo reproducen.

Y es que esta es precisamente nuestra vocación, la más ambiciosa que abrazamos todos como antropólogos; acceder a esa perspectiva nativa, y hacerlo sin los filtros habituales que a menudo sesgan nuestras miradas y nos impiden ver más allá de nuestras propias proyecciones y preconcepciones.

Insisto: al tratarse de una categoría ajena al sistema de representaciones andino, hablar del ñak'aq como un «*vampiro*» abre la puerta a múltiples equívocos, de modo tal que no sería nada raro que se generen malos entendidos como consecuencia de asociar en forma involuntaria a dicho personaje con elementos foráneos pertenecientes a otros sistemas de creencias; los mismos que podrían introducirse fácilmente en nuestras interpretaciones. Sobre todo hoy en día y en relación a este tópico, ya que no hay que perder de vista que a partir del desarrollo de la literatura gótica en Europa durante los siglos XVIII y XIX, la publicación de la clásica novela de Bram Stoker en 1897, y las distintas versiones cinematográficas que a lo largo de la última centuria se han llevado a la pantalla sobre el famoso conde de Transilvania, se forjó una cultura global que a mi modo de ver banaliza y descontextualiza el tema, reduciendo a una mínima expresión innumerables tradiciones culturales que cuentan con esta clase de relatos, mezclándolos y diluyendo el significado y función específico que cada una de dichas culturas les atribuye.

Entonces: ya se sabe que los estudios de mitología comparada abrevan en la idea de que existe una unidad de la conciencia humana y que hay ciertos arquetipos universales que aparecen en todas las culturas. La figura del ñak'aq no escapa a esa suerte, no obstante lo cual propongo que nuestro foco de atención esté puesto menos en dar con las similitudes que en señalar las diferencias que se presentan entre ambos personajes (esto es, el ñak'aq y el vampiro), sin descuidar los respectivos sistemas de creencias que los respaldan (es decir, el andino y ese otro al que llamaré rumano-moderno).

De ese modo, resultará más fácil exponer los riesgos y peligros potenciales a los que hago referencia, lo que a su vez dará lugar a que más adelante realicemos un ejercicio comparativo similar no solo con el sacamantecas ibérico y el loup-garou francés -propuestos como homólogos del ñak'aq- sino también entre este último y sus variantes regionales (*pishtaco*, *kharisiri*, pelacara, sacaojos, etcétera).

* * *

En la tradición rumano-moderna, los vampiros sienten aversión hacia los símbolos religiosos (concretamente los cristianos); en la tradición andina, por el contrario, no es extraño que se identifique al ñak'aq como un representante de la Iglesia Católica, o bien como alguien que ejerce su oficio gracias al apoyo y respaldo que le brindan para ello las autoridades eclesiásticas.

Ejemplo de lo primero lo encontramos en la descripción que en no pocas versiones se hace de la vestimenta de nuestro personaje, quien a menudo aparece vistiendo el hábito de un monje, y teniendo la cabeza y los pies cubiertos por un capuchón y sandalias respectivamente.

Los estatutos y reglas de la orden bethlemita obligaban a sus miembros a utilizar una túnica parda ceñida por la cintura con un amarrador, una campanilla y un sombrero. Esto último hace pensar en el caso concreto del *kharisiri* aymara, quien a menudo carga un "*libro de oraciones*" y una campanilla, provocando con el tañido de esta última o con el rezo de sus plegarias (recitadas en sentido inverso al habitual) el sueño de sus víctimas (cf. Fernández Juárez, 2006: 52).

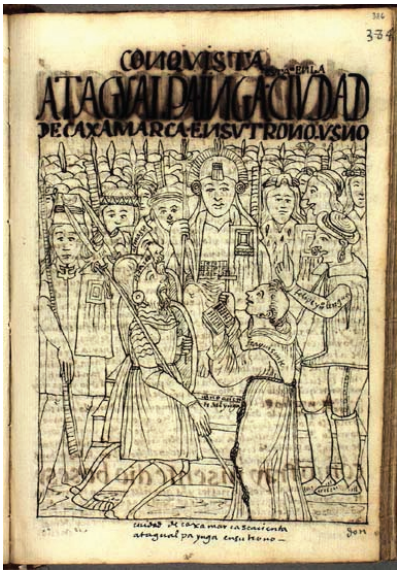
Asimismo, un claro ejemplo de lo segundo lo advertimos en interesantes versiones del mito que sostienen que quienes inician a los ñak'aq son miembros de la Iglesia. Por ejemplo, se dice que el lugar donde se otorgan las licencias a quienes ejercen como tales es en el Convento de Santo Domingo de Cusco, y que es allí mismo donde posteriormente les compran y reciben (cf. Casaverde, 1970: 181-182). Por otro lado, en una versión recogida a comienzos de 1980 por un estudiante de la Universidad de Huamanga, se acusa de que además de pagar bien por la grasa humana los sacerdotes cristianos son los responsables directos de incorporar al oficio a los neófitos, para lo cual realizan una ceremonia que consiste en la entrega de un hábito bendecido, un machete y un cuchillo. Cuando salen de la ciudad y se dirigen a la zona rural donde perpetran sus horrendos crímenes, las campanas de la iglesia tocan una solemne plegaria fúnebre (cf. Szemiński y Ansión, 1982).

* * *

Está claro que en el siglo XVI quienes fueron acusados de sacarles el unto a los indios fueron, entre otros, los curas doctrineros y los extirpadores de idolatrías. Y si bien los cronistas no son explícitos al respecto, no cabe duda que la acusación estuvo dirigida contra ellos, por ser tales personajes quienes ocuparon las posiciones de mayor poder y privilegio. Por otro lado, entre los siglos XVII al XIX se señaló como posibles degolladores a los bethlemitas, y hasta se imputó de ser tales a los padres Fray Rodrigo de la Cruz y Fray Miguel de la Concepción, entre otros religiosos. De igual manera, en diferentes épocas y contextos, ocurrió otro tanto con miembros de las demás órdenes religiosas.

El caso de los dominicos es particularmente significativo en relación a este asunto, ya que después de los bethlemitas son los segundos en importancia en esa clase de señalamientos.

En efecto, la memoria histórica sitúa a Fray Vicente de Valverde como uno de los primeros hombres en llegar a los Andes, junto a Francisco Pizarro y sus tropas. En 1532, quién ocupó más tarde el cargo de primer obispo de Cuzco -y por lo tanto del Perú-, hizo algo más que presenciar la captura de Atahualpa en la plaza de Cajamarca: fue el responsable directo de leerle el Requerimiento, esa proclama especial a través de la cual se conminaba a los gobernantes de cualquier latitud del mundo adonde llegara el invasor peninsular a rendirse y someterse al yugo del Rey.



Lectura del requerimiento en Caxamarca
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).

Maltrato de un fraile dominico
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).

Ese mismo Rey de España que sería acusado -en forma implícita en la primera versión del mito, y explícita en la segunda- de haber enviado a los cristianos a estas tierras para quitar las mantecas a los indígenas y con ello surtir "*de esta medicina las boticas de su majestad*" (García de la Concepción, 1723) y sanar cierta enfermedad "*que no se hallaba para ella medicina sino el* [dicho] *unto*" (Molina, 1947 [1574]: 144).

Resumiendo: dijimos que en la tradición rumano-moderna los vampiros sienten aversión hacia los símbolos cristianos, al punto tal de que una forma de espantarlos y evitar que se acerquen es mediante el uso de agua bendita y la exhibición en alto y ante su presencia de un crucifijo. En la tradición an-

dina, en cambio, se acusa al ñak'aq de tener vínculos directos con la Iglesia (bien con los bethlemitas, bien con los dominicos, o con los miembros de cualquiera de las otras órdenes religiosas, sean estos franciscanos, mercedarios o agustinos, y hasta con los propios jesuitas -que ya se sabe- fueron los grandes competidores en poder e influencia con los representantes de la orden de Bethlem y la llamada orden de predicadores).

* * *

Continuando con la explicación en torno al nexo especial que según algunas versiones tendrían los ñak'aq con los dominicos, merece la pena recordar el testimonio de doña Eulogia Aqostupa, quien hacia 1950 le transmitió a Efraín Morote Best lo siguiente: en la noche de San Bartolomé -esto es, el 24 de agosto, a las cero horas, o a las doce de la noche del día 23-, asistió a una misa solemne en el templo de Santo Domingo (no sabemos si de casualidad o por tener algún vínculo con ellos), y notó que allí se encontraban reunidos un gran número de degolladores: oyendo misa y con los ojos vendados.

Un tío suyo -Francisco Aqostupa- había sido juzgado por la muerte de su hermana -Dionisia Aqostupa-, y una de las razones de que la comunidad lo acusara de ser ñak'aq fue que se le encontró entre sus pertenencias pequeñas velas labradas y de colores. Según los comuneros, para saber cómo les irá durante el año, aquellos acostumbran prenderle esa clase de velas a las imágenes del templo de Santo Domingo. Si la flama es roja es porque, según se dice, tendrán un buen año; y si es blanca ese signo es interpretado como que no obtendrán buen número de víctimas.

Por su parte, la señora Magdalena Ch. Medina del pueblo de Zurite (Provincia de Anta, Departamento de Cusco) le contó a Morote Best que para cobrar sus servicios el ñak'aq lo hacía poniendo sus manos hacia atrás, de manera tal que fuera allí donde le depositaran su dinero. De acuerdo al mencionado autor, ese gesto representa una forma velada de contratación por parte de los dominicos que buscan evitar a toda costa que se los vincule con aquellos, siendo ellos mismos parte de esos turbios negocios.

Como dijimos más arriba, la memoria que guardan los cusqueños sobre los dominicos, tanto como los pobladores de zonas rurales y de provincias del departamento, está asociada menos a una figura emblemática como la de Bartolomé de Las Casas -que defendió a los indígenas en la famosa controversia teológica de Valladolid, en su apostolado y en sus libros- que al cuestionado papel que cumplió en la historia Fray Vicente de Valverde en relación a los hechos de Cajamarca. Pero también, a la usurpación que en su momento hicieron los frailes del Qoricancha -templo mayor de los Incas-, y que según afirman algunos se mantiene hasta ahora gracias a que en un pleito judicial moderno adujeron tener sobre dicho solar "derechos de conquista".

Podríamos extendernos mucho más ofreciendo otras referencias. Sólo quiero agregar lo siguiente: cuando se dice que el sebo obtenido por el ñak'aq es utilizado para la fundición de las campanas y para dar mayor sonoridad y realce al tañido de las mismas; cuando se dice que las campanas de los antiguos templos coloniales tienen una larga duración al sonar y no se malogran precisamente porque fueron fabricadas con grasa humana. Cuando Henrique Urbano comenta que le oyó decir a un maestro artesano ayacuchano que su madre distingue el sonido de las campanas según la calidad de grasa humana utilizada en su fundición; cuando se dice que al sebo se lo emplea para que arda el aceite de la lámpara del Santísimo o para darle un brillo especial al rostro de las imágenes religiosas y de esa manera conmover a los feligreses, lo que se está haciendo es obviamente denunciar la connivencia que existió entre la Iglesia Católica, nuestro temido personaje y un sistema de dominación perverso. Motivo por el cual sostengo que el mito, en esta y otras circunstancias, se enmarca dentro de lo que yo llamo una «narrativa del miedo», de denuncia y resistencia.

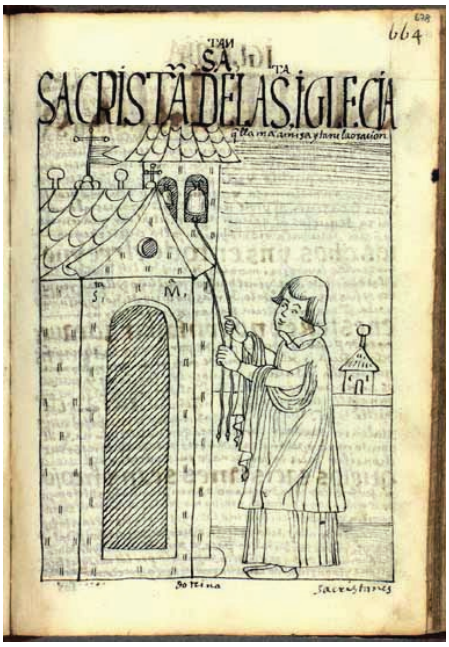
Denuncias contra toda forma de explotación presentes en el Ande desde el comienzo mismo de ese gran cataclismo que significó la llegada de los españoles al continente. Y resistencia contra la brutal dominación de estos últimos y sus sistemas de opresión.

* * *

Pasemos ahora a ocuparnos de otra de las diferencias importantes entre la tradición rumano-moderna y la tradición andina. En la primera de ellas, antes de que el vampiro se convierta en tal se supone que ha sido un ser humano común y corriente. Sin embargo, cuando pierde esa condición queda situado en un estado intermedio entre la vida y la muerte, siendo una suerte de muerto viviente que si no se convierte en cadáver es porque cada cierto tiempo consigue reanimarse gracias al principio activo de la sangre que succiona a sus víctimas (de ahí que se lo represente a menudo con un rostro pálido y con los colmillos extendidos hacia el cuello de estas últimas). Se lo asocia, por otro lado, a un murciélago hematófago, lo que significa que se le atribuye la capacidad de transformarse en dicho animal y adoptar su modo de existencia.

Nada similar ocurre con el ñak'aq -que yo sepa-, ya que en la mayoría de los casos es descrito como un ser de carne y hueso, con una apariencia como la de cualquier otro y sin ninguna capacidad para transformarse. Salvo raras excepciones como por ejemplo en un cuento de ficción se lo caracteriza no teniendo una forma específica determinada, y pudiendo adoptar la apariencia humana tanto como la de un animal doméstico (cf. Sueldo Guevara, 1949); en el imaginario calqueño se cree que además de tener tratos con el diablo puede convertirse en gato o gallina (cf. Fernández Coronel, 2017); y en la

Toque de campanas (I)
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).



Toque de campanas (II)
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).

frontera peruano-boliviana hay versiones en las que se describe al *kharisiri* aymara adoptando la forma camuflada de un perro o un gato.[10]

En efecto, en general el ñak'aq no es de ninguna manera un ser sobrenatural ni tampoco infrahumano. Y si muchas veces se lo cree un monstruo es simplemente debido a las acciones que comete, pero no porque su condición sea otra ni diametralmente opuesta a la nuestra.

Ansión lo explica muy bien cuando señala que si bien el ñak'aq tiene rasgos comunes con seres como los condenados, los *qarqachas*, las cabezas voladoras y otros entes que actúan de noche y son percibidos como peligrosos para el hombre andino y su sociedad, se trata de un ser que definitivamente pertenece a esta vida.

Otra vez sea dicho: el ñak'aq es visto en el Ande no como un ser sobrenatural, salvo raras excepciones y al margen de contar con ciertos atributos y/o poderes que muchas veces así lo muestran, ya que cuenta con la capacidad de hipnotizar a sus víctimas a través de un polvo mágico que ciertas versiones afirman que utiliza o de adormecerlas con la recitación de determinadas plegarias invertidas.

10 Richard Lizandro Cutipa Cutipa, comunicación personal, julio de 2017.

Cabe señalar que los componentes de dicho polvo mágico varían según el contexto. En casi todos los casos en que se lo menciona hay coincidencia en reconocer que tiene propiedades hipnotizantes. Sin embargo, no todas las versiones ofrecen información detallada sobre cómo se lo elabora, y las que lo hacen discrepan entre sí al respecto.

En una reciente entrevista que realicé en la comunidad de Tarawasi (Distrito de Limatambo, Provincia de Anta), una mujer de alrededor de sesenta años de edad me refirió que el "*preparado*" del polvo mágico utilizado por el ñak'aq contiene, entre otras sustancias, ombligos de niños. En otra fuente se menciona a los restos de la bolsa amniótica de los bebés recién nacidos (cf. Fernández Juárez, 2006: 52). Asimismo, en una fuente relativa a Zurite (Pampa de Anta) se dice que se lo prepara con una película grasosa, semejante al rebaño de los animales con que a veces nacen envueltas las criaturas (cf. Morote Best [1952] 1988: 161-162). En un testimonio recogido en la comunidad de Taray (Distrito de Pisaq, Provincia de Urubamba), se menciona entre sus ingredientes pólvora (cf. Morote Best, [1952] 1988: 163); y en otro levantado en Anapawa se dice que está compuesto de diazepam mezclado con semillas machacadas de diversos orígenes.[11]

* * *

Otra diferencia a tener en cuenta es la siguiente: en la tradición rumano-moderna el vampiro se alimenta de la energía vital de otros seres; en la tradición andina el énfasis está puesto en otra parte: lo que se extrae de la víctima no es tanto -ni tan siquiera un poco, a veces- para autoconsumo del ñak'aq, sino más bien para que éste lo comercialice y haga ingresar a un circuito económico cuyas ramificaciones suelen ser francamente insospechadas.

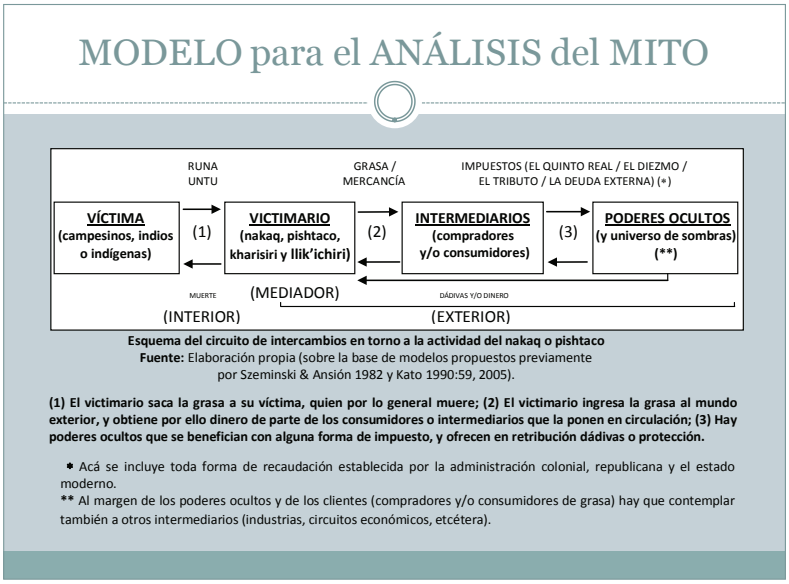
Ciertamente, en algunos testimonios se cree que el ñak'aq o *pishtaco* se alimenta del sebo humano extraído por él mismo a su víctima, aunque en líneas generales esto no sucede. A lo sumo se dice que se come la carne en forma de chicharrones, pero no la grasa.

En efecto, estamos ante un recolector y comercializador, y no ante un consumidor de grasa. Un ser que acarrea dicha sustancia a la ciudad para vendérsela a la gente que vive allí, quienes la utilizan para obtener calorías o para combatir y hacer desaparecer ciertas enfermedades (cf. Kato, 2005: 79-106).

En los años de 1980 o 1990 circuló una versión del ñak'aq según la cual el gobierno de Alan García había enviado a un ejército de *pishtacos* a la sierra con el propósito de recolectar la grasa de los campesinos. El destino final de

11 Carlos Eguía Gamarra, comunicación personal a Pablo del Valle, noviembre de 2015.

ese cargamento era el pago de la deuda externa, para lo cual se hacía necesaria su venta en los circuitos comerciales internacionales.



Modelo para el análisis e interpretación del mito (III)
Fuente: Elaboración propia.

Esto quiere decir que detrás de la figura del ñak'aq -quien, otra vez sea dicho, es una suerte de recolector y primer eslabón dentro de una cadena más amplia de distribución y comercialización de esa grasa con la que traficahay todo un universo de sombras que incluye, por un lado, a personas que compran dicho recurso para su autoconsumo (es decir, consumidores). Por otro lado, personas que la comercializan en una segunda o tercera instancia (esto es, vendedores directos o indirectos, intermediarios, distribuidores). Asimismo, fabricantes que lo convierten en un producto manufacturado (o sea, industrias dedicadas a la fundición de campanas o a la elaboración de velas, productos cosméticos o farmacológicos, a la fabricación de aviones u otros artefactos tecnológicos modernos). En cuarto lugar, a un mercado que al ser altamente rentable alienta dicha actividad y se preocupa de que no mengue y siga desarrollándose (es decir, circuitos económicos que funcionan tanto a nivel nacional como internacional).

* * *

Continuando con la tarea de marcar las diferencias entre los dos sistemas de creencias (es decir, el rumano-moderno y el andino), cabe señalar que en

la primera de estas tradiciones una forma de alejar a los vampiros -como ya dijimos- es mediante el uso de agua bendita, crucifijos, hostias, ajos y demás, mientras que en la tradición propiamente andina los amuletos contra la acción del ñak'aq son también innumerables y pueden ser de diverso tipo. Incluyen, según el contexto, los que comento a continuación.

Hacia 1950 oyó Morote Best en boca de uno de sus entrevistados que un medio de protección contra el ñak'aq, utilizado por la gente de Curahuasi (Provincia de Abancay, Departamento de Apurímac), consistía en poner agua en una batea de madera y depositarla luego en la puerta de la casa. De esa manera, era factible neutralizar el poder adormecedor del polvo que se supone emplea aquel al momento de atacar a sus víctimas.

Por otro lado, basándose en otro informe, el mismo autor nos dice que hacia mitad del siglo pasado los pobladores de varias comunidades del distrito de Chinchero (Provincia de Urubamba, Departamento de Cusco) afirmaban que para librarse de la acción del ñak'aq había que orinar ciertas partes de determinadas prendas de vestir. Los varones, en la punta izquierda de su poncho; las mujeres, en su *phullu* (es decir, en la mantilla o *lliklla* que cubre sus espaldas).

En Maras se recomienda fumar cigarrillos, *piqchar* muña y comer yuyos. Pero también se dice que funciona el armado del siguiente atado: se amarran siete espinas verdes en forma intercalada con tres clavos de chonta, *wayruros* hembra y macho, y tres *sulluqos*. Luego se confecciona una cruz, y además de envolverla con hilo negro y de izquierda a derecha se la debe untar con ajo, ruda, trigo e incienso. Todo ello debe ser envuelto en un papel limpio, de izquierda a derecha y con un hilo de dos colores (blanco y negro). Cuando se sale de viaje, ese paquete -con algunos elementos más como plomo, mostaza y flor de hierba santa (similar a la flor de manzanilla)- tiene que ser embolsado y colocado en el bolsillo izquierdo. O llevar en ese mismo bolsillo el ombligo de bebé de un recién nacido, pero para que surta efecto debe colocarse junto a ese elemento ruda hembra y ruda macho ahumados en incienso (cf. Delgado, 2013: 96).

En algunos distritos de Anta -como Huarocondo, Zurite y Chinchero-, en cambio, se decía hace algunas décadas que el olor de las axilas ayudaba a debilitar el efecto del polvo mágico, y que para no experimentar el ataque del ñak'aq uno debía cargar consigo un diente de ajo, sal, pan y excremento de burro.

Cada uno de estos elementos tienen un valor asignado dentro del sistema de creencias andino, y hay que hacer un esfuerzo por entender los motivos por los cuales aparecen mencionados.

Por poner un ejemplo: resulta llamativo el hecho de que en las tiendas de abarrotes de los centros poblados y hasta de la misma ciudad de Cuzco no le vendan a uno sal ni agujas pasada cierta hora de la tarde; mucho menos, después de que anochece. Por otro lado, Spedding (2005) aporta un dato interesante acerca de ciertos panes en miniatura que se hornean en Bolivia el día de San Nicolás (Patrón de los Panaderos), y que entre otros usos mágicos se lo emplea para ahuyentar la granizada. Raimondi, por su parte, también nos brinda información valiosa respecto a este mismo elemento cuando nos cuenta que en Ayacucho creen que "las enfermedades entran a los pueblos por la necesidad de comer o beber y para evitar esto ponen en todos los caminos mates con comida y porongos con chicha, con el objeto de que la enfermedad tenga que satisfacer sus necesidades y pueda pasar sin entrar a los pueblos" (Raimondi 5: 2, cit. por Valdivia Ponce, 1975). En relación a la bosta de burro se dice que no cualquier tipo es efectiva sino aquella que adquiere cierta coloración blanca y textura seca por haber estado sometida durante algún tiempo a los rayos del sol. Y, curiosamente, todo el mundo sabe en Cusco que si alguien echa dentro del horno de curpas una bosta de esas características malogra la cocción de las huatias. Asimismo, se dice que los imperdibles causan un efecto inhibidor en la actividad sexual del hombre, motivo por el cual las niñas de comunidades de altura de Anta que llevan a pastar a los animales a la puna suelen tener en su pecho un imperdible atravesado con un ajo de Castilla.[12]

Podríamos dar muchos otros ejemplos acerca de cuáles son las formas de ahuyentar al ñak'aq. Sin embargo, voy a continuar con la revisión de las diferentes características que debe reunir un relato para ser considerado un mito.

3) Siguiendo con las características del mito, dijimos también que esta particular expresión de la tradición oral se transmite de generación en generación: siendo más explícito, la primera versión conocida que se tiene sobre el ñak'aq llega hasta nosotros a través de una crónica del siglo XVI, y pertenece a la generación de los Incas rebeldes de Willka Panpa, mientras que la más reciente de todas ellas -al menos que yo sepa- es la que registré hace apenas unas semanas en la Comunidad de Tarawasi (Distrito de Limatambo, Provincia de Anta).

Es decir, que la transmisión oral del mito se encuentra plenamente vigente y se remonta a por lo menos 450 años atrás, poco más o menos. Dan prueba de ello, allá lejos en el tiempo, los hombres y mujeres que fueron parte de la resistencia de Willka Panpa, y las generaciones actuales de andinos que lo siguen reproduciendo aquí y ahora.

12 Rafael Mercado, comunicación personal, 2016.

4) Además de diferentes versiones, dijimos que el mito presenta variaciones. Un buen ejemplo para ilustrar este punto es el siguiente: si bien existe una larga tradición en el Ande de considerar al ñak'aq como un ser masculino, en Maras se empezó a escuchar hablar hace no mucho de una *mujer ñak'aq* -de nombre Anselma-, y en Limatambo se lo presenta siendo una especie de *waylaka*: un hombre disfrazado de mujer, que carga a sus espaldas una *wawa* que en realidad es una muñeca, pero que algunos afirman haberla escuchado llorar. ¿Qué mejor ejemplo para ilustrar la capacidad de travestismo del mito?

Urbano, por su parte -y como él tantos otros investigadores-, llama la atención sobre la enorme capacidad de metamorfosis que tiene el personaje-victimario a lo largo de la historia, de manera tal que encarna a distintos modelos sociales.

En efecto, y como señala otro entendido investigador en la materia, en el espacio y en el tiempo el mito presenta "rasgos a la vez constantes y múltiples, testimonio de su capacidad de adaptación a diferentes contextos" (Wachtel, 1997: 67). De tal manera que se da "una continuidad plurisecular con múltiples formas que varían según las circunstancias locales y coyunturas históricas" (Wachtel, 1997: 81).

La identidad social que se le atribuye al ñak'aq es uno de los elementos importantes en la construcción del mito, aunque no el único. También lo son las sutilezas menos evidentes como la apariencia y forma de vestir del sujeto señalado como tal; los medios, instrumentos y procedimientos que utiliza; la sustancia que busca recolectar; los patrones para quien trabaja; los clientes a quienes provee su mercancía; los amuletos o medios de protección que utilizan los pobladores para precaverse de su accionar, etcétera. Con todo, si nos centramos en el análisis de la primera de estas características -esto es, su identidad- vamos a notar que la alteridad que encarna el personaje va modificándose en el tiempo, de manera tal que si en cierto momento estuvo representado por el invasor español (cf. Huhle, 1992), en otro momento pasaron a ser acusados de ser tales los encomenderos, los funcionarios coloniales, los curas doctrineros y los extirpadores de idolatrías (cf. Molina, [1574] 1947: 144).

En efecto, si bien el cronista no menciona que la acusación estuvo dirigida específicamente contra tales personajes, nosotros podemos inferir que recayó principalmente en ellos por tratarse de quienes ocuparon posiciones de poder y privilegio.

A fines del siglo XVII, a todo lo largo del XVIII y durante las primeras décadas del XIX quienes fueron señalados como ñak'aq son los frailes bethlemitas (cf. García de la Concepción, 1723), habiendo registro de que los indios

los recibían lanzándoles piedras. Y no solo eso. En 1747 un miembro de dicha orden apareció asesinado en el camino real que va de Cusco a Lima; según se especuló entonces como consecuencia de haber sido acusado de ser tal (cf. Wachtel, 1994).

También Palma, en una de sus *Tradiciones Peruanas* titulada "*Los barbones*" (1893-1896), reseña las malandanzas de los bethlemitas acusados de ser ñak'aq en el Cusco.

Durante la rebelión de José Gabriel Condorcanqui y Micaela Bastidas, se acusó de ñak'aq a las tropas del visitador José Antonio de Areche. Sin embargo, Bellier y Hocquenghem (1991) hacen notar que en la región de Chancay, en el siglo XVIII, los españoles utilizaron la acusación de *pishtaco* contra un cacique que apoyó las rebeliones que tuvieron lugar en esa época: no solo la de Tupac Amaru en el Alto Perú entre 1780 y 1781, sino también la de Felipe Velasco en la Provincia de Huarochirí en 1783.

Esto mismo habría ocurrido también durante la guerra de la independencia, tanto con quienes estuvieron a favor como con los que estuvieron en contra del ejército realista y la oligarquía criolla.

En un período virreinal tardío, la acusación de ñak'aq estuvo dirigida a los salteadores de los caminos y se lo asoció al fenómeno del bandolerismo (cf. Quijada Jara, 1958: 99).

En 1895, los revolucionarios contra el gobierno del Mariscal Andrés Avelino Cáceres toman por asalto la hacienda Wayroq´ente, propiedad del Subprefecto ubicada en la Provincia de Anta, Departamento de Cusco. El testimonio de uno de los presentes asegura que en dicha ocasión se acusó como degollador a uno de los actores, a quien se le negaron incluso los más elementales auxilios que necesitaba por tener un miembro fracturado.

En otras circunstancias, el estigma recayó en quienes sometieron a los indígenas a la explotación de los socavones. Asimismo, al construirse grandes obras públicas como el ferrocarril central, se acusó de ñak'aq a los patrones y enganchadores; y aun actualmente, cuando se llevan adelante obras como puentes, carreteras y demás, les cabe ese mote a los ingenieros.

Lo mismo ocurrió con los hacendados y sus capataces en tiempos del gamonalismo. Y otro tanto podríamos decir de los médicos y otros trabajadores del sector, dentro y fuera de los hospitales y de las postas médicas; de los "*sinchis*" y de los "*terrucos*", durante los años de la violencia política que asoló al país entre 1980 y 1994; de los extranjeros y las ONG, en determinados contextos de la sierra y de la selva, pero también de los pueblos jóvenes de esa Lima que hacia finales de los ochenta se vio sacudida por la noticia de la supuesta desaparición de niños secuestrados por temibles sacaojos (devuel-

tos más tarde a sus familiares pero imposibilitados de ver , y ¡vaya grado de cinismo!, con algunos dólares de propina en sus bolsillos).

Respecto a los extranjeros, Wachtel (1997) nos cuenta que hace varios años atrás fueron llevados a trabajar en el medio indígena de Bolivia cierto número de ellos: médicos, ingenieros, incluso etnólogos. Al principio se creyeron bien integrados a la comunidad donde les tocó residir, pero en cierto momento tuvieron la desafortunada desventura de que se sospechara que podían cometer el tipo de actos criminales que cometen los *kharisiris*, y no les quedó otra alternativa que salir huyendo.

* * *

Ahora bien, otro ejemplo que puede ayudarnos a hacernos a una idea de la plasticidad del mito lo ofrecen los relatos del valle del Mantaro, donde los *pishtacos* (así llaman a los ñak'aq en esa región del país), son derrotados por la gente, a diferencia de las versiones del sur andino donde más bien eso prácticamente nunca ocurre. Pero no sólo eso. Además de ser vencidos, nuestro personaje lo es a veces de la manera más irónica y ridícula, y hasta siendo motivo de mofa.

En cierta versión, por poner un caso, un *pishtaco* muere atragantado debido a que el campesino viajero al que sorprende le pide que antes de matarlo le conceda una última voluntad. El *pishtaco* acepta; el viajero le explica que su deseo es compartir el chuño que está cocinando; aquel empieza a comer y se atora; y éste finalmente se aprovecha de la situación y lo degüella.

En otra versión, los campesinos son invitados a comer chicharrones de carne humana, tras lo cual simulan sentir somnolencia y quedarse dormidos. Hacia el final de la historia, le acaban arrojando ají a los ojos del *pishtaco*, lo dejan ciego y lo vencen.

En otros relatos, los *pishtacos* son devorados por los toros o por los perros; o resultan muertos en manos de campesinos viajeros que se valen para ello de toda clase de tretas y artimañas.

* * *

En definitiva, son muchas las transformaciones que ha sufrido el mito a lo largo de la historia. Y para advertirlo sólo hace falta recurrir al amplio registro etnográfico que existe sobre esta particular expresión de la tradición oral andina.

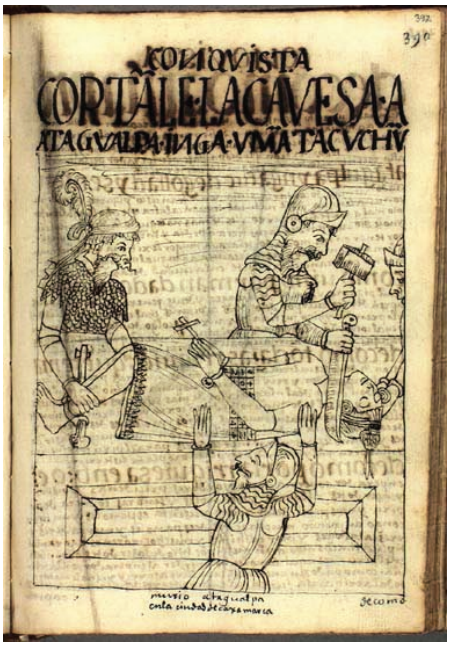
5) La quinta característica que hemos enumerado más arriba señala que el mito narra acontecimientos que sucedieron durante un tiempo primigenio, y a la vez ofrece algún tipo de explicación sobre el presente: a mi entender, el encuentro que se produce entre la víctima y el victimario en el nudo argumental del relato remite a un hecho fundacional de la historia pe-

ruana, un acontecimiento que tuvo lugar en un tiempo primordial pero que no representa a la irrupción en el mundo de lo sagrado (como es el caso de muchos mitos) sino y precisamente todo lo contrario.

Ese hecho fundacional es la invasión europea del siglo XVI, y la consiguiente evangelización a lo largo de las siguientes tres centurias. Y si bien dicho evento histórico no aparece expresado de manera directa en el mito (excepto en la versión particular del mito del Inka Huamanga que años atrás le refirió María de García a Alejandro Ortiz Rescaniere en Ayacucho), sí lo hace en forma velada.

Modelo para el análisis e interpretación del mito (IV)
Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo a Huhle (1992), el mito del ñak'aq se originó en el momento mismo de producirse ese devastador Pachakuti que supuso la inversión del mundo tras la conquista. Como prueba de ello el autor evoca precisamente al mito aludido, en el cual se establece expresamente que el surgimiento de los "degolladores" se dio en la época en la que se juntaron el toro y el amaru, que no son sino las representaciones simbólicas del mundo peninsular y el mundo andino respectivamente. Es en ese momento cuando habría echado a correr por primera vez el mito de este ser descarnado que extrae la grasa y vitalidad de los indígenas, y que tendría como primer antecedente a la muerte de Atahualpa en Cajamarca, y como segundo antecedente a la ejecución de Tupac Amaru I en Cusco, ambos por decapitación.



Ejecución de Atahualpa.
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).

Ejecución de Topa Amaro.
Fuente: Guaman Poma de Ayala (1615).

Según Huhle (1992) ambos dibujos de Guaman Poma de Ayala (¿1615?) son las representaciones del primer y segundo caso de *pishtaco* o ñak'aq.

Si esto es efectivamente así, para entender el mito del ñak'aq habrá que entender también a su contraparte. Esto es, el mito en el que Inkarri vuelve un día a unirse con su cuerpo.

Ahora bien: "Si el dibujo de Atahualpa que hizo Guaman Poma es representativo de esa visión indígena, podríamos ver allí al primer pistaco. Es claramente un cuchillo, ni espada ni hacha, como en la iconografía europea, con que se ejecuta la decapitación del Inca. Y la herramienta mortal de pistaco, como unánimemente coinciden todos los informantes, es precisamente un cuchillo" (Huhle, 1992: 416).

El mito del ñak'aq, entonces, debe permitirnos reflexionar acerca de los procesos de identidad tanto de las sociedades andinas del pasado como del presente, poniendo un especial énfasis en comprender los mecanismos de la memoria vinculados a una forma específica de recordar, la misma que además de articular mito e historia, da continuidad al relato identitario que dichas sociedades abrazan desde el encuentro entre Pizarro y Atahualpa y a lo largo de los últimos cinco siglos transcurridos.

6) El mito está constituido por contrarios irreconciliables: esa oposición, en el caso del ñak'aq, está representada por dos tipos sociales que además de claramente definidos aparecen muy bien contrastados y diferenciados, siempre enfrentados entre sí y en las antípodas de la vida social uno y el otro. Como señala Ansión (1987), el mito podría estar describiendo una idea general y muy difundida en el Perú de todas las épocas sobre la relación de fuerzas antagónicas que aparecen claramente contrapuestas: aquella que representa a lo indio o runa y aquella otra que representa a lo misti o español; o si se quiere -pensando en la ponencia de Bruce Mannheim de ayer [el autor se refiere al lingüista mencionado que participó del Simposio Yuyay Taqe]-, en un modelo alocéntrico y otro egocéntrico; etcétera. En efecto: el nudo central del mito es el fatídico encuentro que se dio, se da y se sigue dando entre dos tipos sociales bien definidos: (a) un degollador, extractor de grasa humana; y (b) su víctima (que en la mayoría de los casos -aunque no siempre- es un campesino o indígena).

En efecto, hay que tener mucho cuidado ya que no en todos los casos el ñak'aq aparece como completamente otro y fácil de distinguir, habiendo versiones en las que se acusa de tal a miembros de la propia comunidad. Este fenómeno, al que Nathan Wachtel dio en llamar la "interiorización de la otredad", merece un estudio aparte.

Básicamente, la acusación de ñak'aq recae, en estos casos, sobre comuneros que incumplen con alguna obligación; que violan alguna de las normas, valores y conductas que establece la tradición; o bien, hacia los cuales se siente alguna forma de envidia.

7) El mito carece, en principio, de testimonio histórico alguno: a mi entender, los hechos históricos asociados al ñak'aq surgen, sobre todo, como resultado de un análisis del contexto socio-político en el cual aparecen las diferentes versiones.

Con todo, hay que reconocer que en varias versiones se menciona a personajes históricos del pasado -como el Rey de España- o del presente -como Alan García y Alberto Fujimori-. Algo similar ocurre en relación al mito de Inkarry, donde aparecen Adán y Eva, y sin embargo nadie duda de que se trate de un mito.

En efecto, en la primera versión conocida de lo que yo me atrevo a llamar el mito del ñak'aq, se acusa al monarca español -como ya dijimos- de ser el responsable directo de haber enviado a los cristianos a América para extraer la grasa de los indígenas y de esa manera alimentar la botica real; y en una versión más contemporánea se dice que durante el gobierno de Alan García Pérez –como ya dijimos– se envió a un ejército de *pishtacos* a la sierra con idéntico propósito, sólo que esta vez lo era para pagar la deuda externa.

Al margen de esas referencias históricas, considero que hay cierta atemporalidad en el relato del ñak'aq, y que cada vez que se reproduce el mito, en el contexto que sea, hay algo del pensamiento mítico andino que se vuelve a activar. De modo tal que cuando ello sucede, el hombre andino recuerda -aún sin saberlo- aquel acontecimiento traumático que tuvo lugar en lo que podría ser considerado un tiempo primordial: la invasión española del siglo XVI, la consecuente evangelización, y otros hechos semejantes que irán apareciendo en forma cíclica.

Por lo tanto, en relación a la historia -que es la segunda de las cuatro categorías importante para organizar el esquema de la exposición (las otras tres son: mito, memoria e identidad)-, voy a enumerar unos cuantos eventos históricos que considero hay que vincular al tema.

Si analizamos la primera fuente histórica que se ocupa del mito -la *Relación de fábulas y ritos de los Incas* de Cristóbal de Molina, el Cusqueño, de 1574-1575, va a resultar fácil advertir que existen interesantes vinculaciones con hechos significativos del pasado.

Ya se dijo que el ñak'aq aparece asociado a los rebeldes de Willka Panpa. Son ellos quienes habrían sido los responsables de difundir el rumor de que los cristianos llegaron a nuestro continente para extraer la grasa de los indígenas y de ese modo alimentar la botica real. Pero lo que no fue suficientemente analizado hasta ahora es el hecho de que dicha versión surgió en un contexto socio-político específico, una década convulsionada en la que tuvieron lugar una serie de hechos altamente preocupantes para las autoridades del nuevo régimen. Dichos eventos son, concretamente, los siguientes:

- Entre 1550 y 1555 (es decir, apenas dos décadas antes de terminada la crónica de Molina) se compuso y divulgó desde Willka Panpa el *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan*, drama de la muerte de Ataw Wallpa que proclama la necesidad de restaurar el imperio Inca. Según la información que nos proporciona Jean Philippe Husson, fue parte de la preparación de la guerra general contra los wiraqucha o españoles;
- En 1564 (es decir, apenas diez años antes de terminada la crónica de Molina), se dejan advertir las primeras noticias del Taqui Oncoy, un movimiento religioso sobre cuyo impacto y trascendencia aún no se ponen de acuerdo los historiadores. Su primer descubridor, no obstante, sabemos que fue hecho por Luis de Olvera, párroco de Parinacocha, que afirmó haber castigado ese año a algunos de sus adeptos;
- En 1565 (es decir, apenas nueve años antes de terminada la crónica de Molina), se produce la sublevación general en Parinacocha;
- Durante todos esos años se llevan adelante varias de las llamadas

campañas de extirpación de idolatrías (particularmente, las de Cristóbal de Albornoz en Huamanga);

- Desde 1536 -año en el que Manco Inca puso cerco al Cuzco y huyó a la selva tras ser derrotado- hasta 1572 -año en el que los españoles capturaron a Topa Amaro y lo ejecutaron en la Plaza de Armas de Cuzco (la catedral aún no estaba terminada)-, se mantiene la inquietante resistencia de los Incas de Willka Panpa;
- En 1570 (es decir, apenas cuatro años antes de terminada la crónica de Molina), Titu Cusi Yupanqui termina el dictado de una *Carta-Instrucción* para Felipe II, en la que le expone los agravios a los que fue sometido su pueblo, y ese mismo año muere, algunos creen que por envenenamiento y otros por una simple pulmonía. En relación a esto hay que recordar que en 1544 Titu Cusi Yupanqui había presenciado el asesinato de su padre a manos de siete almagristas a los que Manco Inca había dado refugio y protección tras sobrevivir a la batalla de las Salinas contra los pizarristas;
- En "El año de setenta y uno (1571) -apunta Cristóbal de Molina en su crónica-, tras de haber tenido y creído por los indios, que de España habían enviado a este Reino por cuenta de los indios, para sanar cierta enfermedad, que no se hallaba para ella medicina sino el unto; a cuya causa, en aquellos tiempos andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas no las querían llevar a casa de español; por decir no los matasen, allí dentro, para sacarles el unto. Todos esto se entendió haber salido de aquella ladronera (Vilcabamba), por poner enemistad entre los indios y españoles" (Molina, 1947 [*ca*. 1574-1575]: 144);
- Y en 1572 (es decir, apenas dos años de terminada la crónica de Molina), Francisco de Toledo les declara formalmente la guerra a los Incas de Willka Panpa, y como consecuencia de ello una expedición al mando de Martín García Oñez de Loyola, Martín Hurtado de Arbieto y Juan Álvarez Maldonado avanza sobre ellos y los somete por la fuerza. Ante la ausencia de Topa Amaro en el lugar, se selecciona a un grupo de soldados para perseguirlo, quienes lo apresan en la espesura de la selva, río abajo, a orillas del curso del Masahuay. Finalmente, llevado a Cuzco se lo sentencia a morir por decapitación, y el 24 de septiembre de ese año es ejecutado en la Plaza de Armas de Cuzco frente a una multitud de indios.

Bibliografía

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

2006 *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: AMLQ.

AGUILAR, S. H.

1990 "El relato del pishtaco en el Callejón de Huaylas (Perú)". Thesis / Dissertation. Berlín: Freien Universität.

2000 "Kichwakwintukunapatsaatsinan /El ordenamiento de los cuentos quechuas." En: *Revista Amerindia*, n°25, pp. 189-204.

AGUILO, Federico

1982 *Enfermedad y Salud*. Sucre: Los Talleres Gráficos Qori Llama.

ANSIÓN, Juan

1982 "Ensayo sobre las nociones de ruptura y de mezcla en la tradición oral andina." En: *Anthropológica*, n° 10, pp. 43-53.

1984 "La violencia en el pensamiento mítico andino: el caso del nakaq. Aproximación al tema." En: Actas del Congreso Nacional e Investigaciones Históricas, 11-16; Tomo I: Historia Social y Política (Humberto Rodríguez Pastor ed.), pp. 197-199.

1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo (GREDES).

1989a *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima. Editorial Tarea.

1989b Presentación. En: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* (Juan Ansión y Eudosio Sifuentes eds., pp. 9-15.

ANSIÓN, Juan y Eudosio SIFUENTES

1989 "La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores." En: Juan Ansión ed. *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Lima: Tarea 15 años.

ARGUEDAS, José María

1953 "Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción" – Archivo del Instituto de Estudios Etnológicos. En: *Folklore Americano*, Año 1, N° 1, Lima, pp. 101, 203.

1970 *Mitos, leyendas y cuentos andinos*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

ARNAO, A.

1991 "El pishtako." En: *Mitos y Leyendas del Perú* (Tomo II – Sierra), Lima: A.F.A. Editores Importadores.

ARNOLD, Dennisse Y., Juan de Dios YAPITA y Margarita TITO

1999 *Vocabulario aymara del parto, y de la vida reproductiva de la mujer*. ILCA/FHI.

ARRIAGA, P. Joseph de

[1564-1622] 1920. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 2. ser., t. 1. Lima: Sanmartí.

BASTIEN, Joseph W.

1985. "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model

of Physiology." En: *American Anthropologist*, New Series, vol. 87, n° 3, pp. 595-611.

BELLIER, Irene y Anne Marie HOCQUENGHEM

1991 "De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del otro". En: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 20, n° 1, pp. 41-59 (disponible en Internet).

BENDEZÚ, Guillermo

1977. *Diccionario de la jerga criolla del Perú o argot limeño*. Lima: Editora Lima.

BENSON, Elyzabeth P. & Anita G. COOK eds.

2001. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*. Austin: University of Texas Press.

BORTOLUZZI, Manfredi

2013. "El mito del pishtaco en Lituma en los Andes de Mario Vargas Llosa." En: *Mitologías Hoy*, vol. 8, pp. 93-114.

CANESSA, Andrew

2000. "Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes." En: The Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 6, n° 4, pp. 705-720.

CARMONA CRUZ, Aurelio

1978. "Nak'aq y San Bartolomé." Trabajo presentado en una de las reuniones anuales del Centro de Estudios Andinos Tinkuy.

2013a. "Estudios y trabajos en torno al Nak'aq." En: *La cosmovisión dual de los Inkas*. Lima: Ministerio de Cultura / Dirección Regional de Cultura Cusco.

2013b. "Nakaq en la mitología de Maras." En: En: *La cosmovisión dual de los Inkas.* Lima: Ministerio de Cultura / Dirección Regional de Cultura Cusco.

CASAVERDE ROJAS, Juvenal

1970. "El mundo sobrenatural en una comunidad". En: Allpanchis Phuturinqa, Vol. II, pp. 121-244, Cuco.

CASTRO ARRASCO, Dante

1991. "Pishtaco." En: *Parte de combate*, Lima: Ediciones Manguaré, Perú.

CELESTINO, Olinda

1997. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales." En: Gaceta de Antropología (disponible en Internet).

CERIANI CERNADAS, César

2008. "Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales." En: Revista Indiana, 25, pp. 27-49.

CORONEL, José.

1996. "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta." En: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso (Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Stern), Lima: IEP / UNSCH.

CRANDON, Libbet

1986 "Medical Dialogue and the Political Economy of Medical Pluralism: A Case

from Rural Highland Bolivia." En: American Ethnologist, Vol. 13, No. 3, pp. 463-476.

CUSIHUAMÁN, Antonio

1976. *Diccionario Quechua Cuzco-Callao*. Lima: Ministerio de Educación / Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

CVR.

2003. Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo VIII: Factores que Posibilitaron la Violencia y Secuelas de la Violencia. Lima: CVR.

DELGADO, J.

2013. "Grasa Runa Grasa Blanca: una interpretación de ñak'aq en la mitología contemporánea de Maras." Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología. Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC).

DEGREGORI, Carlos Iván

1989. "Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los Pishtacos." En: Juan Ansión comp. En: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 109-114.

1999. "Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho." En: *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Steve J. Stern ed., Lima: IEP/UNSCH.

DE PRIBYL, Rosario

2010 "Evidencias médico-antropológicas sobre el origen del pishtaco." En: Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 20(1):114-122 (disponible en Internet).

FAVRE, Henry

1967 "Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes." En: Colloque d'Études Péruviennes, tomo LXIII, pp, 245-262, Université d' Aix en Provence.

1987 Unpublished lecture on the Pishtaco in Huancavelica, Peru. Annual Meeting of the Latin America Indian Literatures Association. Ithaca, New York.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

2001 "Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca." En: Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 33, n° 2, 201-219.

2008 *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelosmédicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: Editorial AbyaYala.

GLAVE, Luis Miguel y María Isabel REMY

1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

GOSE, Peter

1986 "Sacrifice and the Commodity Form in the Andes." En: Man, vol. 21, n° 2, pp. 296-310.

GOW, Rosalind y Bernabé CONDORI

1980. *Kay Pacha. Tradición oral andina*. Cusco. Centro de Estaudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

HUANACU, Blanca

1998. "Visión andina." En: *El kharisiri: lik'ichiri y/o sirksuri*, de Blanca N. Huanacu y Gilberto Pauwels. Eco Andino, Revista Semestral del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), Año 3, n° 6, pp. 121-146.

HUANACU, Blanca y Gilbert PAUWELS

1998. "El kharisiri: lik'ichiri y/o sirksuri." En: Eco Andino, Revista Semestral del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), Año 3, n° 6, 1998, pp. 121-146.

HILDEBRANDT, Martha

1994. *Peruanismos*. Lima: Jaime Compodonico Editor.

HUHLE, Rainer

1992. "El terremoto de Cajamarca: la derrota del Inca en la memoria colectiva. Elementos para un análisis de la resistencia cultural de los pueblos andinos." En: *Ibero-amerikanisches Archiv*, Neue Folge, vol. 18, n° 3/4, En torno al Quinto Centenario 1492 – 1992 Posiciones y Controversias, pp. 387-426.

JODŁOWSKA, Elsbieta & Miroslaw MĄKA

2016. *Pishtaco. Fenom en symbolizacji traumy kulturowej w społeczno ściach andyjskich.* Kraków: Nomos.

KAPSOLI, Wilfredo

1982 Guerreros de la Oración. Las Nuevas Iglesias en el Perú.

1991 "Los Pishtacos: degolladores degollados." En: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, vol. 20, n° 1, pp. 61-77.

1993 Los pishtacos. En: Cuentos y Leyendas Conchucanas, Sihuas, Ancash: Centro de Información y Desarrollo Integral de Autogestión (CIDIAG).

1994 "El retorno de los pishtacos." En: *Guerreros de la oración: Las nuevas iglesias en el Perú*. SEPEC.

KATO, Takahiro

1986 Pishtaco y la comunidad andina (en japonés). En: Estudios de la literatura oral del mundo (en japonés), Osaka, vol. 7, pp. 669-691.

1990 "Una metáfora: el pishtaco." En: Cuadernos CANELA. Vol. 2, pp. 54-65. Tokio.

1995 El Sentido Sociocultural del Sacaojos: Desciframiento de un Folklore Urbano del Perú.

2005a "Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino." Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México D.F.

2005b "El pishtaco como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino." En: *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*, Luis Millones e HiroyasuTomoeda eds., pp. 99-126. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

LAROUCHE, Claudette

1980 "La nakaq, un mythe historique et un instrument idéologique s'opposant au mode de production dominant." Thèse (M.Sc.: Anthropologie) - Université de Montréal.

1981 "Le mythe du ñakaq." Rech. Amerind. Queb. II, 83-90.

LIRA, Jorge

s/f. *Breve diccionario Kkechuwa-Español*. Edición Popular.

1982 Diccionario Kkechuwa-Español. Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio "Andrés Bello" (SECAB).

LUDUEÑA, G.

1982 *Vocabulario y quechua utilizado por el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Perugraph Editores.

MANYA, Juan Antonio

1969 "Temible Ñakaq?" En: Revista Allpanchis, vol. 1, pp. 35-138.

MAYER, Enrique

2012 "Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa." En: Carlos I. Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval eds., *No hay país más diverso II, Compendio de Antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 146-199.

MILLONES, Luis

1973 "Un Movimiento Nativista del Siglo XVI: El Taki Onqoy". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan Ossio Acuña ed. Lima. Editorial Ignacio Pardo Pastor, pp 85-101.

MOLINA, Cristóbal de

[1575?] 1943. *Fábulas y ritos de los Ingas.* Edición de Francisco A. Loayza. Lima: Imprenta Domingo Miranda.

MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette

1991 "Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina." En: Bulletin de l'InstitutFrançaisd'ÉtudesAndines, 20(1):79-92 (disponible en Internet).

MONTUFAR, Uriel

1990 *Diccionario Quechua-Español*. Editorial Ators

MORATO, Luis

1981 *Gramática quechua I*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina (IPA).

MOROTE BEST, Efraín

1951-52. "El degollador (Nakaq)." En: Tradición, año II, vol. IV, n° 11, pp. 67-91.

1988a *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).

1988b Addenda. En: *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC), pp. 355-362.

1998c *El degollador: Historia de un Libro Desafortunado*. Lima: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

MOSTAJO, F.

1952 "El carisiri o kari-kjari Aimara, ñacac o ñacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones huancaneños." En: Perú Indígena, vol. III, n° 7-8, pp. 170-183.

OBLITAS POBLETE, Enrique

1963 *Cultura Callaguaya*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

I978 *Cultura callawaya*. La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi.

OLIVER-SMITH, Anthony

1969 "The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru." En: Journal of American Folklore, vol. 82, nº 326, pp. 363-368.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), Lima.

1991 "Degolladores y caníbales." En: *Mitos y Leyendas del Perú* (Tomo II – Sierra), Lima: A.F.A. Editores Importadores.

PALMA, Ricardo

[1964] 2004. *Tradiciones peruanas*. Madrid. Mestas.

PAUWELS, G.

1998. "Un diagnóstico médico: ¿medio de autodefensa o signo de sumisión?" En: El kharisiri: lik'ichiri y/o sirksuri, de Blanca N. Huanacu y Gilberto Pauwels. Eco Andino, Revista Semestral del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), Año 3, n° 6, pp. 121-146.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1991. *Sacaojos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.

QUIJADA JARA, Sergio

1958. "Pishtaco o nunachipico." En: Perú indígena 7, n° 16-17, pp. 99-104.

RIVIÈRE, Gilles

1991. "Lik'ichiri y kharisiri… A propósito de las representaciones del "Otro" en la sociedad aymara." En: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, vol. 20, n° 1, pp. 23-40 (disponible en Internet).

ROJAS RIMACHI, Emilio

1989. Los "sacaojos": el miedo y la cólera. En: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* (Juan Ansión y Eudosio Sifuentes eds.), pp. 141-147.

ROY, Hélène

2010. "En torno al Taqui Oncoy: texto y contexto". En: Revista Andina, nº 50, pp. 9-58.

SALAZAR-SOLER, Carmen

1991. "El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica." En: Bulletin de l'InstitutFrançaisd'ÉtudesAndines, vol. 20, n° 1, pp. 7-21.

SEEDHOUSE, O.

1991. "The Ñak'aq: Andean Strategies of Cultural Resistance." Dissertation submitted to the Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrew.

SIFUENTES, Eudosio

1989. "La continuidad de la historia de los pishtacos en los "*robaojos*" de hoy." En: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos* (Juan Ansión y Eudosio Sifuentes eds.), pp. 149-154.

SPEDDING, Alison L.

s/f. El kharisiri. En: Andes, Revista de Ciencias Sociales, n° 2, pp. 147-166.

STERN, Steve J.

1999. Introducción a la Parte II. En: *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995,* Steve J. Stern ed. Lima: IEP/UNSCH.

SOTO, Clodoaldo

1976 *Diccionario Quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio de Educación / Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

SZEMIŃSKI, Jan y Juan ANSIÓN

1982. "Dioses y hombres de Huamanga." En: Allpanchis, n° 19, pp. 187-233.

TAUSSIG, Michael

1980 *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

URBANO, Henrique

1988 Introducción. En: *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

VALLADARES AYARZA, Horacio

El nakaj (cuento serrano).

VALLEE, Lionel y Salvador PALOMINO FLORES

1973 "Quelques elements d'ethnographie du 'Nakaq." En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 2(4):9-19. Lima.

VARGAS LLOSA, Mario

[1993] 2008. *Lituma en los Andes*. Barcelona: Editorial Planeta.

VERGARA FIGUEROA, Abilio

2009 "Nakaq: una historia del miedo." En: Versión n° 23, pp. 131-156.

VILCA MENDOZA, Elizabeth Ofelia

2015. "Alteridad en los relatos sobre condenados publicados por José María Arguedas." Tesis para optar el título profesional de Licenciada en Literatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

WACHTEL, Nathan

1973. "Rebeliones y Milenarismo." En: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Juan Ossio Acuña ed. Lima. Editorial Ignacio Prado Pastor.

1994. *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. Chicago: University of Chicago Press.

[1994] 1997. *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México: FCE.

WEISMANTEL, Mary

2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

WIND, Ariel

2014. "El vampiro de la colonia Roma". En: Revista Canadiense de Estudios Hispánicos, vol. 38, n° 3, pp. 579-604.

WOLFENSON, C.

2010. El "Pishtaco" y el conflicto entre la costa y la sierra en "Lituma en los Andes" y "Madeinusa". En: Latin American Literary Review, vol. 38, n° 75, pp. 25-45.

ZAPATA, Gastón Antonio

1989. "Sobre ojos y pishtacos." En: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos.* En: Juan Ansión y Eudosio Sifuentes eds., pp. 137-140.

Fuentes

ARCHIVO DEL COLEGIO DE CIENCIAS (ACC), cuyos fondos se encuentran en el AHC.

GARCÍA DE LA CONCEPCIÓN, Fray Joseph.

1723. *Historia bethlehemítica*. Sevilla: Juan de la Puerta, impresor de libros.

MOLINA, Cristóbal de.

[1574] 1916. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En: Romero C, editor. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú I. Lima: Sanmartí y CA.

Hanny G. Fernández Coronel
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Nos quieren sacar la grasa: Análisis de la reaparición del nak'aq y las Empresas Transnacionales

Resumen

El mito calqueño del ñak'aq de la época actual es la continuidad de su posible origen en las primeras décadas de la colonia. El mito muestra en realidad el proceso de contacto y al mismo tiempo de protesta de los andinos sobre la implantación de nuevas políticas de sometimiento y a nuevas formas económicas en beneficio de los españoles de entonces. Esta misma posición ideológica en el imaginario de los calqueños se reproduce a través del mito cuando las empresas extranjeras como ODEBRECHT ingresaron a instalar el gasoducto sur peruano concesionado por el gobierno peruano. Por coincidencia aparece el mito del ñak'aq que en el actual imaginario calqueño sigue siendo el personaje que maneja ciertas fuerzas y poderes mágicos para atacar a su víctima (*runa*) y extraerle su grasa en beneficio de la orden religiosa de Santo Domingo y del gobierno. El mito es en sí una metáfora de una manera de protestar de la gente contra la depredación y contaminación del medio ambiente que fomenta la política liberal del gobierno peruano.

Palabras claves: Ñak'aq; Grasa; Depredación; Medio ambiente; Protesta; Comuneros andinos; Extranjeros; Gobierno; ODEBRECHT.

"El gobierno nos ha enviado al nak'aq para extraernos la grasa y con eso recuperar el dinero invertido en los pueblos"

Jerónima Ovalle.

1. Introducción

En este trabajo se pretende mostrar las manifestaciones del *nak'aq* (degollador) en el imaginario calqueño y la relación existente entre la reaparición coincidente de este personaje mítico y las empresas transnacionales

ODEBRECHT y ELECNOR en Calca, Cusco. ODEBRECHT es una empresa de origen brasileña, y es uno de los consorcios que tuvo a su cargo la construcción del Gasoducto Sur Peruano (GSP). A su vez, ELECNOR es una empresa contratista española, que fue elegida por el Consorcio *Ductos del Sur* para la construcción de un tramo de 108 kilómetros del GSP. Estas empresas comenzaron sus trabajos de exploración desde el año 2014 y terminaron de instalar la planta el 2015, en el centro poblado de Calca y en la zona de Amparaes. Entre sus proyectos estuvo la instalación de la tubería para gas que atravesaría comunidades y caseríos de las provincias cusqueñas de La Convención, Calca, Anta, Paucartambo y Canas en Cusco, para lo cual la obra necesitó muchos trabajadores, contratando al efecto especialistas de distintos países, los que fueron instalados en el centro poblado de Calca donde muchos hospedajes y casas particulares fueron alquilados entre los meses de agosto, septiembre y octubre de 2015.

Coincidentemente, durante esos meses comienza el rumor sobre la aparición del *nak'aq*, personaje mítico dueño de ciertos poderes mágicos que se dedica, según el mito y la tradición, a extraer grasa humana para luego venderla a los curas del convento de Santo Domingo en la ciudad del Cusco, rumores que durante los meses de octubre y noviembre del 2015 fueron intensos, estimulando el temor y la imaginación de los calqueños, tanto en el mismo pueblo de Calca, como en sus comunidades indígenas; los rumores comenzaron a disminuir durante el mes de diciembre. Sin embargo, se contaron historias sobre algunos casos de víctimas que sufrieron el ataque del *nak'aq*, pero nunca se logró verificar que los casos fueran reales.

Figura 01: Un danzante representa a la empresa ODEBRECHT en la fiesta del Señor de Torrechayoc en Urubamba. Foto tomada por la antropóloga Aviva Sinervo.

Este fenómeno mítico que se vivió durante meses en la región descrita, hace coincidir la presencia del *nak'aq* con el ingreso de las empresas transnacionales a la zona, fenómeno que resulta interesante de analizar para entender su trasfondo por ser una historia imaginaria y mitológica que ha sido contada en diferentes épocas y en varias regiones del Perú. En el Cusco, los distritos de Chinchero y Maras son pueblos donde todavía subsiste este tipo de mitos desde

hace mucho tiempo atrás. Es interesante que justamente en Calca se mostrara de una manera verídica y espontánea a la vez, haciendo correr el temor y el miedo entre los pobladores.

Lo más atrayente del tema es entender la aparente relación que podría tener la aparición del *nak'aq* en Calca respecto de la presencia de las empresas transnacionales. Por esa razón nos hemos planteado dos preguntas esenciales: ¿Cómo se presenta el *nak'aq* en el imaginario de los calqueños?, y ¿qué relación existe entre el *nak'aq* y la presencia de las empresas transnacionales en Calca, Cusco?

En este artículo, el *nak'aq* como metáfora simbolizará al "depredador" (empresas transnacionales) quienes extraen los recursos esenciales de la vida humana (comunidad andina), mientras que el diablo personificará a los curas dominicos y al gobierno. La víctima del *nak'aq*, que son los comuneros andinos, puede representar la naturaleza y el medio ambiente, y, finalmente, la grasa se asociará a los recursos naturales (energía) que se extrae.

Para obtener los datos empíricos, tuvimos que acudir a entrevistas con algunos pobladores naturales y extranjeros del mismo poblado de Calca, otros informantes de las comunidades de Lares, Accha Alta y otros. También se entrevistó al "*Paqo*"[1] que atendió y curó a una de las víctimas atacadas posiblemente por el *nak'aq*. Por último, se ha entrevistado a algunos representantes de las empresas transnacionales ODEBRECHT y ELECNOR.

2. Antecedentes

Ñak'aq, *Pishtaco* o *Kharisiri* son nombres atribuidos a este ser mítico que varía de acuerdo a la región, aunque el mito es bastante antiguo. Durante el movimiento mesiánico conocido como *Taki Onqoy*[2] los indígenas evita-

1 Paqo, denominado también como *Yachayniyoq* o *hampiq*, es la persona que posee ciertos poderes y sabiduría para curar enfermedades causadas por energías naturales y sobrenaturales. También se encargan de invocar a las divinidades a través de rituales.

2 *Taki Onqoy*: Rebelión social iniciada en 1575 contra el invasor español y especialmente contra la Iglesia Católica. Señala Cristóbal de Molina que: «Los indios tenían la creencia que los españoles habían sido enviados a este reino para recolectar la grasa de los indios y curar una enfermedad para la cual no existía otra cura que ésta» (De Privyl, 2010: 124). Otra versión es la de Moreno: «La ceremonia del *Taki Onqoy* recobra vida, significa sanación a los males españoles, ofrenda a sus dioses prehispánicos, la renovación del mundo, por eso, la asociación directa del *Taki Onqoy* como movimiento mesiánico a la interpretación del *Pachakuti* y la necesidad de recobrar sus costumbres, cultos y creencias, en este sentido, el poder

ban todo trato con los europeos, pensando que los matarían para robarles el "*unto*" o grasa del cuerpo. Según el antropólogo Luis Millones, esto sería probablemente el origen remoto de las modernas versiones de *pishtako* o ñak'aq entre los quechuas y *kharisiri* entre los aymaras, conocidos como seres fantasmales ajenos a las comunidades nativas y que trafican con la grasa de los cuerpos de indígenas cazados en parajes alejados de su pueblo: este producto sería vendido por su uso industrial. Esta actitud implicaba un rechazo total a la presencia extranjera (Millones, 2007: 22).

Los males del cuerpo y alma eran producidos por agentes españoles; la aparición de diversas epidemias como la viruela (*Muru Onqoy*) (Curatola, 1978) y otros, fue debido a la concentración de los indígenas en los asentamientos semi-urbanos, lo cual estaba directamente asociado al catolicismo cristiano y al abandono de los andinos de sus huacas (divinidades andinas). A raíz de esos sucesos, en la década de 1,580 surge la necesidad de unificarse religiosamente en torno al movimiento nativista del *Taki Onqoy* con el fin de sanar los males del alma producidos por el cristianismo. Por tanto, el *Taki Onkoy* toma gran fuerza con la finalidad de hacer que los ritos y ceremonias andinas recobren mayor adherencia y cuya característica ideológica sería el rechazo al cristianismo (Moreno, 2007: 2-3). Por consiguiente la aparición del saca-manteca[3] o ñak'aq (o sea, los españoles) eran un mal para el cuerpo y el alma de los indígenas.

En la época colonial son dos los propósitos que se tenía para la extracción de la grasa humana: por un lado, servía para curar enfermedades, y por el otro, para fabricar campanas para las iglesias, ya que la grasa humana permitiría que estos objetos tengan mejor sonoridad y duración en el tiempo. Así mismo, se relacionó también a las actividades del *nak'aq* con la llegada de la orden religiosa de los Bethlemitas. Según Pereyra y Guzmán (1996), esta orden fue creada en 1656 en Guatemala por el misionero español Pedro de San José Betancur, con el fin de atender a los pobres que sufrían de enfermedades. La orden religiosa Bethlemita fue la primera nacida en América, los mismos que coincidentemente fundaron el primer hospital en el Cusco en 1698, asumiendo la responsabilidad de administrar el Santuario de Almudena con su iglesia, casa y bienes para el funcionamiento del convento-hospital. En ese entonces la Orden realizaba trabajos de misionamiento o prédicas dentro del hospital, al mismo tiempo aprovechaban para predicar en las comunidades indígenas alejadas. Los Bethlemitas se caracterizaban por su poderío económico, pues poseían grandes extensiones de tierras y haciendas. Por esas razones los indígenas relacionaron

y fuerza de los dioses se sustenta en los propios creyentes» (Moreno, 2007: 2-3).

3 Saca-manteca: significa traficante de la grasa humana.

al *nak'aq* con los monjes de esta orden y con los terratenientes (Pereyra y Guzmán, 1996).

Por esa época, la grasa extraída a los indios indefensos era entregada a los curas y terratenientes quienes se encargaban de venderla a otros países; en ese entonces el *nak'aq* tenía una apariencia completamente europea, es más los aborígenes pensaban que los europeos habrían sido enviados para extraer la grasa de los indios, como se menciona en *Taki Onqoy* (De Pribyl, 2010).

Durante la República, hasta mediados de 1970, la imagen del *nak'aq* o *pishtaco* ha ido variando al punto de incluir personajes mestizos (De Privyl, 2010: 125). Así pues, lo que antes era de rasgo europeo (blanco, hacendado, rico) y con aspecto de monje religioso, después de la década de 1970 se convertiría de aspecto mestizo, incluyendo mujeres como el caso de Anselma, una imagen de nak'aq en versión femenina que se presenta en los alrededores de la ciudad del Cusco.

En cuanto a los instrumentos y herramientas que utilizaba el *nak'aq* también estos han ido cambiando, pues antes usaba solo cuchillo, lazos y caballos para transportarse y atrapar a sus víctimas. Más adelante, estos personajes comienzan a emplear motocicletas para trasladarse, armas modernas y aparatos electrónicos para detectar la presencia de sus víctimas, así como instrumentos sofisticados para extraer la grasa sin necesidad de diseccionar el cuerpo humano (Vergara, 2009)[4]. También el mercado de distribución de la grasa humana se habría ampliado; antaño las víctimas generalmente eran varones y jóvenes, pero posteriormente se ha ido extendiendo la cartera de víctimas a niños, ancianos y mujeres.

3. El *Nak'aq* en el imaginario calqueño

Los pobladores de Calca consideran que la existencia del *nak'aq* en Cusco y sus alrededores es bastante antigua, a tal punto que piensan que Chinchero y Maras son los lugares más habitados por esos personajes. Sobre la presencia del *nak'aq* en Calca, todo empezó con rumores de procedencia anónima. No obstante, ninguno de los entrevistados ni víctimas mencionaron haberse tropezado directamente con ese personaje, lo que quiere decir que quedó solamente en el imaginario, aunque algunos manifiestan que hubo víctimas. Pero lo interesante de esos comentarios es que tampoco la víctima ha podido

4 También existe la versión de que en Puno el *kharisiri* (ñak'aq) atacaban a sus víctimas en mula. Hoy en día se ha modernizado el supuesto *kharisiri* y ataca a sus víctimas en motocicleta (versión del antropólogo Washington Rozas Álvarez).

ver directamente el rostro de su atacante, sino que percibió solamente una especie de sombra o fuerza que se le ha acercado en el momento del efecto de adormecimiento provocado por el *nak'aq*. Corrieron rumores entre los pobladores sobre posibles ataques en el mismo pueblo y en algunas comunidades; frente a eso algunos pobladores mostraron cierta incredulidad debido a que no aparecían cuerpos de víctimas, sino solamente comentarios de muertes y estrangulaciones, como veremos en el siguiente relato.

> Aquí en Calca han dicho que encontraron a un hombre degollado, pero no se sabe con exactitud. Dicen que en Minasmoqo también encontraron a otra víctima. En el Comedor Municipal de Calca apareció gente destripada, sin órganos, así cuenta la gente. Pero yo dudo, porque nadie enterró un cadáver en esos días como resultado del ataque del *nak'aq*. Yo no creo que sea cierto.
>
> Jerónima Ovalle, calqueña.

El rumor se ha expandido en las escuelas, en los mercados, entre vecinos, niños y adultos. El comentario sobre la presencia del *nak'aq* en Calca era tema del día, y al mismo tiempo, muchos estaban sorprendidos, debido a que para algunos pobladores, sobre todo extranjeros, era la primera vez que escuchaban acerca de esas noticias que no solamente se producía dentro de la zona urbana, sino también en Comunidades altoandinas como Accha Alta, Pampallacta, Lares, y otros distritos de la Provincia de Calca.

> Me contó Ayde de Accha Alta, que ella empezaba a tener miedo, decía que había *nak'aq* en Lares, en Accha Alta y en Calca. No presté mucha atención porque ella tiene solo 14 años. Después, escuché que su mamá también hablaba sobre el *nak'aq*, y comentaba, que habían salido del Convento de Santo Domingo. Convencida del hecho, me dijo que han llamado a un *Paqo* para curar del susto a un hombre que fue atacado por el *nak'aq*. En la escuela, la conversación entre los niños sobre el *nak'aq* era el tema principal. Cuando pregunté a Nélida, mi cocinera, ella también corroboró la noticia, su hija ya no quería salir de noche por el temor al *nak'aq*. Dicen que hasta en la radio han pasado esa noticia: una mujer de Acha Alta informó de algunas personas han desaparecido por causa del *nak'aq*. Era una epidemia, en la escuela, en la calle, en el mercado, todos hablaban del *nak'aq*. Es raro, nunca había escuchado hablar de ese personaje en Calca.
>
> Emérita, suiza[5].

Algunos casos recientes que se han suscitado durante los meses de octubre y noviembre del 2015 fueron en la Comunidad Campesina de T'io, donde un poblador fue atacado por dos hombres jóvenes a quienes se les atribuye que pudieron haber sido *nak'aq*, pero que la víctima fue salvada por el resto de los comuneros, quienes al escuchar sus gritos se le acercaron y

5 Mujer extranjera residente que habita en Calca.

porque todavía no le habían succionado la grasa. Sin embargo, la víctima a pesar de que no le sacaron la grasa sufrió de susto (*mancharisqa*) y comenzó a enfermarse, a consecuencia de ello tuvo que acudir a un *Paqo* de Calca para que le cure con rituales consistentes en la llamada del alma asustada *(alma wahay)*. No se sabe con exactitud si ese hombre se recuperó por completo. El comentario de Guillermina al respecto nos ha dicho lo siguiente:

> En T'io un hombre adulto había ido a su chacra a sembrar lisas. Cuando regresaba a su casa cargado de lisas malogradas para sus cerdos, de un momento a otro, le disminuyeron las fuerzas y su carga pesaba mucho y se sentó cerca al camino, ahí nomás, percibió la presencia de dos hombres jóvenes que se le acercaron. Entonces ¡gritó!, y la gente al escuchar sus gritos se acercaron donde el comunero para ver lo que sucedía, pero no vieron nada. Cuando éste reaccionó vio a mucha gente a su lado, y le preguntaron sobre lo que le había sucedido, o si estaba borracho. Pero él dijo que no estaba borracho, que solamente había tomado dos copitas de licor, nada más. Estaba muy asustado y lo llevaron al hospital, pero los médicos no le encontraron nada anormal. Al no sanar de su susto llamaron al *Paqo* Modesto para que le cure. ¿Habrá sanado?, ¿qué será de este hombre? Se habrá asustado pues, habrá sido el *nak'achu* quien le atacó. Otro hombre en Lares también víctima del *nak'aq* estaba asustado; dicen que en el hospital le habían chequeado todo, incluso sus intestinos, pero no le encontraron nada, y a las 24 horas casi había muerto. Creo que se ha recuperado.
>
> Guillermina, calqueña.

Otro caso sucedió en la misma Comunidad de T'io, con un joven campesino atacado por unos hombres a quienes se les atribuyó que eran *nak'aq*. Según los informantes, este joven al inicio había logrado enfrentarse físicamente, en defensa propia, con los atacantes. Sin embargo, lo adormecieron y posiblemente le sacaron la grasa, porque luego de ese hecho ya no pudo recuperarse y sus familiares tuvieron que llevarle al hospital donde los médicos nada le encontraron, solamente pequeños indicios de punzadas de aguja en los costados cerca a la cadera. Según los rumores de los pobladores, los familiares de la víctima estaban buscando en el hospital hacerle una transfusión de sangre para ver si así podían salvarle la vida. Veamos el relato de don Modesto, el *Paqo* de Calca.

> En la Comunidad de T'io, un joven se había quedado dormido, y unos hombres lo habían agarrado por la espalda y no recordó nada. Sus vecinos lo encontraron desmayado y solo vieron que en ambos lados de su cadera había huella de punzada de una aguja. Tampoco en el hospital encontraron nada. Cuentan que su familia tomó la decisión de hacerle aumentar sangre para ver si reaccionaba. No sé nada, qué habrá sido de él, si se habrá recuperado o habrá muerto y, dicen que así siempre te hace el *nak'aq*. Otro hombre también habría sido atacado por el

> *nak'aq*; me han contado que alguien le agarró por atrás, no distinguía si era humano o no, y simplemente se ha asustado y luego ya no se daba cuenta de nada. Ese hombre del que estoy contando es de Cachín, allí fui a curarle, en el mismo sitio he tenido que hacer pasar el despacho (ofrenda), después de eso ya no he vuelto a escuchar nada sobre más víctimas, ya no hablan del *nak'aq*.
>
> Modesto, *Paqo*.

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, antes la imagen del *nak'aq* era de rasgos europeos, es decir, extranjero o blanco. Sin embargo, ahora para los calqueños el *nak'aq* tiene la apariencia física de cualquier poblador mestizo calqueño o cusqueño. Doña Emilia corrobora esto con el siguiente relato.

> Si miramos a esos *nak'aq*, ellos caminan como nosotros, tienen nuestra apariencia de mestizo; tal vez serán de Huama o de Lamay, pero… son gente como nosotros
>
> Emilia, pobladora de Arin.

En el pensamiento calqueño, el *nak'aq* tiene poderes sobrenaturales, de tal manera que cuando es apresado por la policía puede escapar de la prisión en forma de viento o convertido en cualquier animal, pues es capaz de transformarse en perro, gallina o gato. Por esa razón son temidos por la gente, y podrían estar rondando entre nosotros en forma de viento sin ser vistos o sentidos; algunos pobladores consideran que no es un ser cristiano, sino tiene tratos con el diablo quien posiblemente le provee de fuerzas y poderes. Por consiguiente, en la tradición oral de los calqueños el *nak'aq* se relaciona también con lo demoníaco. Al mismo tiempo, estos personajes podrían estar involucrados u organizados dentro de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, tal vez como empleados secretos del gobierno. De esa manera el *nak'aq* sintetiza el poder del Estado, ONGs y hasta de las empresas transnacionales.

> …el *nak'aq* habla con satanás, se convierte en gallina, ya no es cristiano, ¿qué clase de gente será? La otra vez también he escuchado en Lares que de pronto el *nak'aq* ha desaparecido, se ha convertido en perro o gato. Entonces ya no es un hombre de esta vida, qué le habrán hecho, si en caso es así, tal vez está caminando entre nosotros junto al aire o el viento.
>
> Seferino Peña, calqueño.

Los instrumentos que usa el *nak'aq* varían de acuerdo a la época y región, normalmente se conoce que este personaje camina con un cuchillo, pero en las versiones de los pobladores de Calca no se ha confirmado el uso de un cuchillo como un instrumento de ataque para extraer la grasa humana. Los objetos más resaltantes para la extracción pueden ser: un polvo para ador-

mecer a la víctima y una especie de aguja para obtener la grasa una vez dormida la persona. En el imaginario calqueño, los instrumentos para detectar a la víctima están relacionados con lo sobrenatural. Se especula que el aparato electrónico (detector) que utilizan estos seres emite un sonido al captar la presencia humana, lo cual es considerado como un objeto sobrenatural. Según nuestros informantes este aparato está relacionado con los seres del otro mundo, con las almas o con el diablo.

> El *nak'aq* camina con algo que suena como una campanilla: chin, chin, chin, así dicen que suena cuando ese aparato detecta una persona. Este personaje también posee alguna parte (una mano) de un cadáver humano, que le permite acercarse a la víctima sin ser percibido.
>
> Emilia, de Arin.

En cuanto a la estrategia que aplica el *nak'aq* para atacar a su víctima, ésta consiste en provocarle sueño (adormecimiento) utilizando los instrumentos mencionados para extraerle la grasa a la persona sin provocarle dolor alguno y sin que se dé cuenta. Los calqueños cuentan que cuando la persona está viajando por senderos alejados del pueblo, sorpresivamente su energía vital disminuye y ello le provoca sueño. Cuando la víctima se detiene a descansar el *nak'aq* aprovecha ese instante para cumplir con su cometido. Así mismo, si este personaje logra sacarle toda la grasa a su víctima, éste último corre el riesgo de morir en ese intervalo o en las 24 horas siguientes. No obstante, si la extracción fue solo un pequeño porcentaje de la grasa de su organismo, se puede contar con que la víctima viva unos días.

> Dicen que el *nak'aq*, como a modo de pasar le sopla con algo, y luego, cuentan que esa persona sigue caminando, caminando, y poco a poco se le bajan las fuerzas hasta quedarse dormido. Posiblemente el *nak'aq* le estaba siguiendo a ese hombre y de pronto lo ataca para obtener su grasa. Entonces, si le saca poca grasa, esa persona puede vivir todavía un tiempo, pero si le saca todo, ya no dura, ese rato se puede morir
>
> Guillermina, calqueña.

Según las versiones que la gente cuenta, el nak'aq, a pesar de sus poderes mentados, tiene temor ante un "*Paqo*" o "*Yachayniyoq*" (sabio andino). La razón de su miedo es que el *Paqo* posee poderes mágicos capaces de contrarrestar las perversas intensiones de este despiadado personaje. Al respecto, veamos el siguiente relato de don Modesto:

> Allá en Maras, Chinchero, solía escuchar que vivía un *nak'aq*. He oído una vez decir que también allí había un *Yachayniyoq*. Una noche el *nak'aq* estaba deambulando en las afueras del pueblo, cuando entonces se encontró con un hombre.

> No perdió la oportunidad de atacarlo, pero no contó que ese hombre era un yachayniyoq que lo paralizó al *nak'aq* al instante, dejándole en esa condición toda la noche. Al día siguiente el *Yachayniyoq* regresó para verificar el efecto de su hechizo, encontrándole quieto sin movimiento alguno. Le preguntó: ¿por qué me atacaste?, al no tener respuesta le dijo: "yo te he castigado por haberme atacado". Apiadándose de su buena voluntad lo liberó con la condición de que el *nak'aq* se fuera lejos del pueblo.
>
> Modesto, *Paqo*.

Debido a las fuerzas y poderes sobrenaturales que posee el *nak'aq* para atacar a sus víctimas, los pobladores difunden diversas formas de protegerse contra este peligroso personaje. Utilizan varios elementos para no caer afectados por los polvos u otras sustancias mágicas que emplea el victimario. Entre estos elementos de protección consideran los siguientes: el excremento del burro, que en estado envejecido es mucho más efectivo; se debe de masticar en el instante que uno comienza a sentir los efectos del adormecimiento, pues esta sustancia hace que se desvanezca el efecto del polvo que haya esparcido el *nak'aq*. Otro elemento que también consideran efectivo por tan solo agarrar entre sus pertenencias es el "*castilla ajos*", una especie de ajo que normalmente se utiliza para protegerse de los malos vientos (*machu wayra*[6]) u otras entidades malas que puedan enfermar al individuo. Así mismo, consideran como elementos protectores cualesquiera objetos punzantes tales como: imperdibles, aguja, *yauri* (aguja de arriero) y espejos. Todos estos objetos están relacionados con rituales de protección. Por tanto, si el individuo camina protegido con cualquiera de estas cosas mencionadas es más difícil que sea víctima del *nak'aq*.

En la cosmovisión andina todos estos objetos mencionados se usan para contrarrestar las fuerzas de los seres y energías sobrenaturales que pueden amenazar la salud y el bienestar de la familia. Un aspecto importante que también emergió en la investigación fue que, según los pobladores, la práctica de *picchar* (masticar) coca también es una forma de protegerse. Cuando un comunero tiene el hábito de masticar coca, su sebo se dispersa a todo el cuerpo, por tanto no es una víctima atractiva para el *nak'aq,* por la dificultad de poder extraer la sustancia anhelada; pero, por lo contrario, una persona que no mastica coca tiene la grasa concentrada que aprovecha el *nak'aq* para sacarle. En ese entender, los evangelistas estarían en desventaja frente a los católicos porque ellos están prohibidos de *picchar* coca, pero a pesar de su credo y el declarado rechazo al culto andino frente a una amenaza del *nak'aq* no dejan de acudir a las creencias y ritos andinos que son efectivos para contrarrestar al demonio. Lo dicho se confirma con el siguiente relato del *Paqo*:

6 *Machu wayra* es un tipo de viento o aire que afecta la salud de una persona.

> Dicen que el excremento del burro es bueno para protegerse del *nak'aq*. El excremento viejo del burro es mucho mejor. Cuando apenas te das cuenta de la presencia del *nak'aq* inmediatamente debes masticar el excremento del burro, así, aunque estés perdiendo las fuerzas te recuperas rápido. También dicen que hay que agarrar ajos de castilla, *yauri*, aguja, espejo, imperdible, todo eso tiene su magia. Si agarras estos objetos no te llega a afectar el hechizo del *nak'aq*. A las personas que masticamos coca tampoco nos quiere el *nak'aq*, porque los que *picchamos* coca casi no tenemos sebo, debido a que se dispersa en nuestro cuerpo.
>
> Modesto, *Paqo*.

Siguiendo con la data anterior, podemos deducir que lo más importante para el hombre andino es seguir viviendo. Según Hocart (1952): «Todos los hombres estamos obsesionados con una misma idea: la vida; vida para nosotros, vida para nuestra progenie, tanta vida como sea posible y con tanto margen, por encima de la mera supervivencia como podamos conseguir. Cuando deseamos una cosa ponemos los medios para obtenerla. Una de las técnicas para asegurar la vida es eso que llamamos: ritual. El ritual no es una búsqueda de la vida, sin más, es una búsqueda social» (Hocart, 1952: 72-73). Por tanto, no queda más alternativa que buscar las distintas formas de protegerse utilizando ciertos rituales que una cultura mantiene. Como se sabe estos rituales son transmitidos oralmente entre los pobladores de generación en generación, lo que conlleva mantener la vida y el orden social en el camino hacia el futuro.

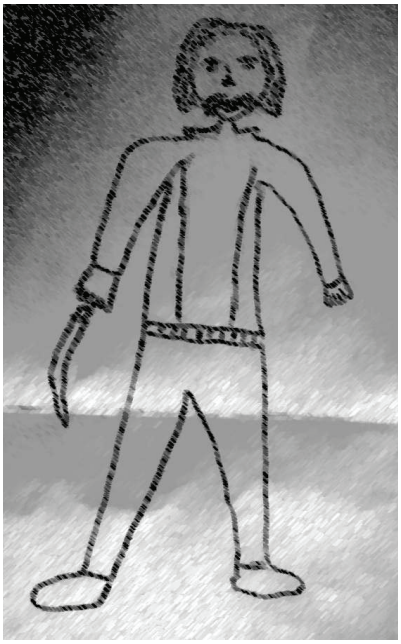


Figura 02: La imagen del nak'aq dibujado por un poblador calqueño.

El *nak'aq* se ha ido narrando como mito en diferentes regiones, en distintos contextos, pero es interesante como el *nak'aq* acude a un tipo de ritual para adormecer a sus víctimas, y la víctima también acude al ritual para protegerse, de esa manera el rito y el mito siguen siendo inseparables en el imaginario y realidad del hombre andino, basado en símbolos. El antropólogo Edmund Leach (1977) afirma que el mito es la contrapartida del rito, al ser considerado como una exposición en palabras, lo mismo que el ritual es considerado como una exposición en forma de acción. «Mito y ritual están indisolublemente unidos: uno habla en palabras y el otro en acciones; ambos exponen y manifiestan de forma simbólica el orden social» (Leach, 1977: 16-37).

Hasta aquí, las víctimas que más han sufrido las amenazas del *nak'aq* han sido pobladores de la zona rural; pero también hubo presencia de este personaje dentro del centro urbano de Calca. La gente cuenta un caso que sucedió cuando un policía capturó a un *nak'aq* en el momento que estaba con las intenciones de atacar a un poblador despistado. Pues, según los informantes, el policía habría llegado a realizar un trato con el *nak'aq* para que éste se fuera hacia las zonas rurales a buscar otras víctimas y no causara ningún destrozo en el pueblo. Lo cual quiere decir que los pobladores urbanos se habrían resistido un poco a creer en la existencia real de este personaje. No obstante, los comuneros recrearon con más intensidad aludiendo al *nak'aq* cualquier suceso extraño que escape a su explicación, el mismo que está relacionado con el pensamiento mágico-religioso del hombre andino.

> Me contaron que un policía había agarrado a un *nak'aq*, y le dijo que no haga daño dentro del pueblo, más bien le aconsejó: ¡vete al campo! Dicen que aunque lo maten al *nak'aq,* él no muere, a pesar que lo cortan en pedazos, ¡no muere!, su cuerpo descuartizado se vuelve a juntar y resucita. Dicen que para contrarrestar eso es buena la ceniza, si se esparce con ceniza a los restos del cuerpo del nak'aq ya no vuelven a juntarse. También cuentan que si lo encarcelan, no se queda en el calabozo, se escapa convirtiéndose en cualquier cosa, seguramente su demonio le saca, por eso desaparece de la cárcel.
>
> Guillermina, calqueña.

En conclusión, el interés del *nak'aq* es buscar grasa humana de buena calidad para comercializarla con los curas de Santo Domingo de Cusco o con los agentes enviados por el gobierno.

Se sabe que desde la Colonia se ha relacionado al *nak'aq* o *pishtaco* con los personajes de la Orden Religiosa de los Betlemitas, probablemente esa asociación fue por el poderío económico que tuvieron y por estar dedicados a la atención de enfermos en el hospital que regentaban. Eran sospechosos de sacar grasa, por esta causa algunos de ellos fueron insultados y hasta asesinados cuando eran vistos por las calles. Al respecto De Pribyl indica que: «el *pishtaco* es un monje español que durante el día catequiza y en la noche extrae la grasa de los nativos para curar las llagas de los españoles» (De Pribyl, 2010: 125-126). En el altiplano peruano y boliviano, estos personajes denominados *kharisiris* o *llik'ichiris*, también tienen vinculaciones similares al *nak'aq* cusqueño tal como describen los antropólogos Huanacu y Pauwels.

> Los practicantes *kharisiris* antiguamente eran los *tatacuras* o curas quienes llegaban a la comunidad en determinados meses del año, dicen que practicaban durante todo el mes de agosto, de ahí que las personas tenían mucho cuidado. Estos tenían un solo jefe que los soltaba y recorrían pueblo por pueblo desde

junio a agosto o septiembre. En la actualidad se presentan de diferente manera los *kharisiris*, ya no son simplemente curas o personas específicas guiadas por un jefe, ahora ya no se les puede identificar fácilmente, cualquiera puede practicar este oficio con aparatos sofisticados. La existencia y expansión de los *kharisiris* en nuestros pueblos se atribuye a la gente extranjera, ajena al pueblo, gente de malas intenciones, estas son los que enseñan a otros en diferentes zonas, y los otros se dejan sobornar (Huanacu y Pauwels, 1998: 122-124).

En la zona de Cusco, específicamente en Calca, el *nak'aq* está relacionado a los monjes del Convento de Santo Domingo, cuya estructura arquitectónica está superpuesta sobre los muros del Templo Inca más importante del Imperio, es decir el templo de *Qoricancha*. Según los lugareños, los *nak'aq* se instruyen en el convento para luego ser enviados a las diferentes regiones, entre ellos Calca, por lo que, probablemente, siempre según los rumores, tres de estos personajes estarían rondando la ciudad de Calca. Mientras los demás se habrían distribuido entre los distritos y comunidades como Lamay, T'io, Huama, Lares, Cachin, Accha Alta, Pampa Llacta y otros, donde estarían atemorizando a sus víctimas.

Desde antes dijeron que dentro de la iglesia de Santo Domingo viven los *nak'aq*, y siete de ellos salieron del convento, y desde allí, se han distribuido a diferentes lugares; han dicho que aquí en Calca había tres *nak'aq*, uno de ellos estaría en Lamay y el otro en Huama…

Guillermina, calqueña.

En el imaginario calqueño, los dominicos no solo se encargan de adiestrar al *nak'aq* sino de ser comercializadores de la grasa extraída de los comuneros al mercado extranjero. El estilo de mercadear el sebo entre el cura y el *nak'aq* ocurre de la siguiente forma: en primer lugar, la actividad es mágico-religioso, vale decir en términos de derecho divino, entre lo legal y lo prohibido. La entrega de la mercadería preciada (sebo) se efectúa de espaldas. Es decir, el *nak'aq* se acerca al convento y le alcanza el sebo solo de espaldas, y el cura lo recibe también con la misma actitud. Para concretar la entrega del dinero se procede de la misma forma. La razón de esta conducta se debe a que tanto al *nak'aq* como al cura se les está prohibido mirarse a los ojos, porque tienen tratos con Satanás[7].

7 Según el comentario del *Paqo* Modesto este acto de traficar la grasa humana está prohibido ante los ojos de Dios; por esta razón el *nak'aq* entrega el sebo al cura de espaldas. Desde nuestro punto de vista, el entregar de espaldas el producto significa dos cosas: primero, es para no revelar su identidad de los actores, y segundo, es para esconder el delito cometido ante la divinidad. Este comentario se puede considerar como una metáfora de la actitud del gobierno frente a la población (comunidades andinas). Por ejemplo, el Estado siempre valiéndose de sus leyes

> Hace mucho tiempo, cuando yo era todavía niño, he escuchado decir en Cusco, que el *nak'aq* vende el sebo humano en el Convento de Santo Domingo. Dicen que el comercio lo hacen de espaldas (entrega del sebo a cambio del dinero); seguramente ellos hablan con el satanás. Dicen que ese sebo va a otras naciones para fabricar pastillas o medicamentos, así he escuchado en esos tiempos.
>
> Marcelino, calqueño.

Existen otras versiones sobre el *nak'aq*, no solamente la relación que tiene con los Dominicos, sino también con el Gobierno representado por los médicos y las empresas transnacionales. Es el Gobierno quien envía, entrena y mantiene al *pishtaco* dentro de la cadena de producción de grasa humana y le concede un carácter de intocable, incluso en aquellos casos en los que ha sido denunciado a las autoridades; el *pishtaco* goza pues de impunidad (De Pribyl, 2010: 125-126).

Si relacionamos lo mencionado por De Pribyl con los relatos sobre el *nak'aq* en Calca, ello nos hace reflexionar sobre el accionar del Gobierno y el imaginario de los pobladores, el cual sostiene que el mito tiene una función política. Para los pobladores calqueños el *nak'aq* es un enviado por el Gobierno. Lo que sucede es que el dinero del Estado habría disminuido en sus arcas por los apoyos asistencialistas que ha estado brindando a la población a través de sus programas sociales como, por ejemplo, el Programa Juntos, Pensión 65, entre otros. Entonces, el propósito del Gobierno sería enviar al *nak'aq* para obtener la grasa de los campesinos y a través de su venta recuperar el dinero invertido en los pobladores, hecho en el cual también estarían involucrados los médicos.

Por tanto, los pobladores muestran cierta desconfianza a los programas asistencialistas, puesto que consideran que el Gobierno no les da algo a cambio de nada, es decir, cualquier apoyo económico que reciben del Estado tarde o temprano les será cobrado con algún interés. Por ejemplo, si en el territorio comunal encontraran minerales (oro, cobre, o gas, etc.) el Gobierno lo concesiona sin consulta previa a los pobladores, facilitando la explotación de estos recursos naturales a las empresas transnacionales. El impuesto de estas concesiones es "redistribuido" a la población en forma de programas asistencialistas. Veamos la versión de doña Jerónima:

> …Sobre ese dinero que el Gobierno nos está repartiendo, dice la gente, que ya queda poco de la plata que reparte. Por esta razón el mismo gobierno ha mandado a los mejores médicos o doctores (*nak'aq)* para que nos degüellen y nos saquen

positivas decide, sin consultar a los comuneros concesionar los recursos naturales a las mineras (empresas transnacionales), lo cual viene a ser una actitud autoritaria no muy sincera.

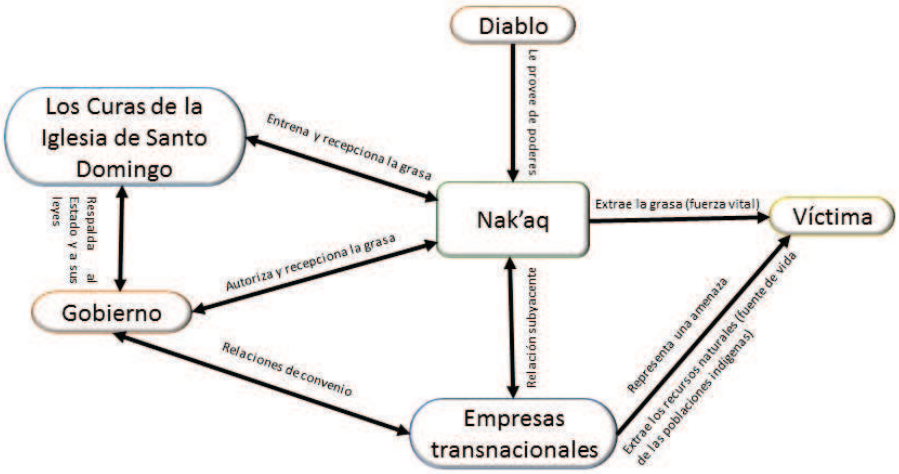
nuestra grasa para vender en el extranjero y con su venta recuperar esa plata y seguir manteniendo los programas como Pensión 65, Programa Juntos y otros.

Jerónima, calqueña.

Esta apreciación está relacionada con los principios de reciprocidad andina, que aún se mantienen vigentes en la vida cotidiana de los comuneros. El principio de reciprocidad se da entre el hombre con la naturaleza, en el medio donde vive, donde trabaja y de donde se provee de alimentos. Si recibe algún beneficio de alguien, por regla general, tiene que ser devuelto. En el caso del Gobierno, por el dinero que brinda a los pobladores a través de los programas asistencialistas, no les pide nada a cambio. Entonces, esa actitud genera sospechas en los pobladores. Ellos piensan que serán cobrados de alguna forma. Un principio andino es que todo lo que se recibe gratis no tiene valor, por consiguiente no tiene fuerza, no tiene espíritu, no sirve. Fenómeno que se observa, por ejemplo, en las comunidades campesinas donde las organizaciones de desarrollo -ONGs- les dieron nuevas tecnologías modernas, las cuales generalmente no fueron valoradas, ni utilizadas por los comuneros.

De acuerdo a lo dicho anteriormente, en los relatos intervienen seis actores: el *nak'aq*, la víctima, los curas del Convento de Santo Domingo, el Gobierno y su gente, el diablo y las empresas transnacionales. Todos estos actores están interrelacionados entre sí, formando una estructura que gira alrededor del *nak'aq*, como muestra el Gráfico No. 01.

Gráfico 01: Actores con quienes se relaciona el Nak'aq.



Según este gráfico, el *nak'aq* es el personaje más importante para nuestro análisis dentro de las relaciones mencionadas líneas arriba. Como podemos

notar, el *nak'aq* articula a los actores intervinientes dentro de la cadena de comercialización de la grasa humana obtenida de los andinos. Debemos ahora definir mejor quién es este personaje imaginado por la sociedad andina. De acuerdo al mito, el *nak'aq* actúa en la penumbra, atemoriza a la gente, porque es considerado diabólico, es un depredador de la grasa humana y, al mismo tiempo, es un extranjero o un mestizo, es decir, no es nativo.

Un extranjero en la mentalidad andina es aquella persona objeto de desconfianza, una amenaza, porque es un advenedizo y potencialmente un enemigo. Esta forma de pensamiento rebaza también a los mestizos[8]. Estas actitudes muy humanas, se deben a la defensa de los recursos vitales, la sobrevivencia y el bienestar de la familia.

Por tanto, el nak'aq personifica a las empresas transnacionales que representan una amenaza para los pobladores, debido a que extraen los recursos naturales. Mientras que los dominicos y el Gobierno están relacionados con el poder del diablo para manejar sin cuidado alguno los recursos naturales, y se respaldan entre sí con el fin de mantener relaciones de convenio comercial con estas empresas transnacionales, como es el caso de ODEBRECHT. Desde luego, las víctimas son los comuneros y sus recursos naturales simbolizados por la grasa humana.

4. El *Nak'aq* y las Empresas Transnacionales

Con la presencia de la empresa ODEBRECHT, coincidentemente retorna el mito del *nak'aq* entre los pobladores calqueños. Las posibles causas que manifiestan los vecinos se debe a que muchos extranjeros llegaron a Calca por motivos laborales en las empresas transnacionales relacionadas al Gasoducto Sur Peruano.

La presencia de estas empresas significó una oportunidad para aumentar los ingresos económicos de la gente involucrada a través de la renta de sus casas y trabajo asalariado, aunque fue solo temporal. No obstante, la presencia de tantos extraños significó también un peligro y amenaza para los calqueños.

Por tanto, creemos que, por un lado, el inconsciente colectivo calqueño

8 Los comuneros denominan a los mestizos (gente urbana), *"suwa mistis"* (ladrones), porque en la mentalidad de ellos, los mestizos (hacendados, profesionales, comerciantes, etc.) son considerados aprovechadores y explotadores que les despojan de sus tierras. Por ejemplo, un comunero que va a la ciudad generalmente es marginado y maltratado.

reaccionó recreando el mito del *nak'aq*, relato que cumplió con la función de alertar a la población sobre el cuidado que deben tener frente a los foráneos, a pesar de que estos últimos no entienden sobre los rumores que se producen entre la gente relacionados al *nak'aq*. Según De Pribyl, «el *pishtaco* "aparece" en forma crítica, cuando la tecnología o el modo de vivir foráneo se acerca de modo irreversible y acelerada a la comunidad, y cuando ésta es sometida a una presión externa ya sea por el Estado, la Iglesia, grupos armados o Corporaciones mineras» (De Pribyl, 2010: 126).

Cuando hemos dialogado con algunos empleados de las empresas ODEBRECHT y ELECNOR, ellos manifestaron su incredulidad sobre los rumores del *nak'aq*. Los empleados consideran que esas creencias corresponden a la tradición de los pobladores y no se involucran en esos comentarios. En el pensamiento de los ingenieros y técnicos de esas empresas, la creencia y el mito del pueblo no son más que un indicador de atraso cultural y social, y opinan que esta conducta no les permite desarrollarse como debe ser. Piensan que la idiosincrasia de los andinos está basada en:

> La envidia, inconformidad constante y una personalidad conflictiva, debido a que entre ellos se perjudican. Se muestran inconformes frente a los beneficios que reciben de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, y son conflictivos, porque hubo varios enfrentamientos y desacuerdos entre el personal de la empresa y los pobladores de la zona afectada por el Gasoducto.
>
> Ingeniero de Odebrecht.

Este comentario claramente muestra que el aspecto cultural de las poblaciones indígenas o campesinas es lo que menos les interesa al Gobierno y a las empresas que supuestamente promueven el desarrollo económico del país.

Hoy, las empresas ODEBRECHT y ELECNOR han dejado de trabajar, los proyectos del Gasoducto Sur Peruano están paralizados, y mucha gente fue despedida de sus empleos. Varios pobladores de Calca se han considerado perjudicados por esta decisión, ya que estaban ilusionados con rentar sus casas, hospedajes, por lo menos durante dos años. Sin embargo, por razones propias de la empresa, sorpresivamente paralizaron las obras y todos los empleados tuvieron que irse, lo cual afectó a los ingresos económicos de varias familias calqueñas, quienes quedaron insatisfechas y disgustadas por la actitud que tuvieron esas empresas.

Por otro lado, la reaparición del *nak'aq* en su trasfondo del mito estaría relacionado con lo político, es decir, como protesta contra el Gobierno, su relación con los extranjeros y sus estrategias de explotación de recursos naturales en nuestro país. Cabe enfatizar, como ya mencionamos en párrafos anteriores, que existe en el inconsciente colectivo el rechazo a los extranjeros.

Pues bien, sabemos que el extranjero representa un peligro para la sociedad por lo que relacionan a los curas con el *nak'aq*, por pertenecer a una religión e ideología extraña para ellos (cristianismo). Al mismo tiempo, los dominicos, según la historia, fueron integrantes de la Santa Inquisición y extirpadores de idolatrías en el mundo andino.

La historia también nos muestra que la Iglesia Católica y el Estado siempre se han respaldado y justificado en sus acciones en detrimento de las comunidades andinas y sus recursos naturales. Hoy en día, los comuneros continúan siendo afectados por la imposición de diferentes leyes y proyectos de desarrollo, con la finalidad de modernizarlos e incorporarlos al sistema económico nacional. Fenómeno que acelera la migración del campo a las ciudades, el abandono de sus tierras, y que sus recursos naturales pasen a manos del Estado o de las empresas privadas (por ejemplo, las mineras). Pero tampoco los mismos comuneros tienen el interés suficiente de conocer las leyes y normativas promovidas por el Estado que perjudican el manejo de su territorio comunal y por ende de su cultura.

Este análisis está sustentado con la reflexión de la politóloga Elinor Ostrom (1990), quien menciona que muchos intelectuales y políticos plantean que la mejor manera de evitar la destrucción de los recursos es que éstos deben estar bajo el control del Estado, y para otros en manos de instancias privadas. Sin embargo, en el mundo real ni el Estado, ni el mercado, han logrado un éxito uniforme en que los individuos mantengan el uso productivo y equilibrado de los recursos naturales a largo plazo. Por consiguiente, en muchos casos se ha preferido confiar el control de los recursos a entidades diferentes al Estado y al mercado, para regular en un grado más razonable y sustentable. Ostrom enfatiza que el Estado es quien depreda con su Derecho positivo el medio ambiente y no las comunas con su Derecho consuetudinario. Además, Ostrom, citando a Aristóteles, afirma que: «lo que es común para la mayoría de hecho es objeto de menor cuidado. Todo el mundo piensa principalmente en sí mismo, raras veces en el interés común. Los hombres persiguen su propio fin y terminan peleando entre sí» (Ostrom, 1990: 36-44).

Posiblemente ante este hecho, que refiere Ostrom, la gente representa al *nak'aq* a través del mito por la analogía existente de las relaciones que el Estado tiene con la Iglesia y las empresas transnacionales. Pues como se mencionó páginas arriba, los pobladores perciben en su trasfondo al Estado y a las Empresas transnacionales como depredadores de los recursos naturales. Sacar la grasa humana está relacionado con la "depredación", la fuerza de trabajo, o más concretamente la fuerza vital. Coincidimos con lo que mencionan Bellier y Hocquenghem (1991): «en el sistema del pensamiento simbólico andino, la sangre y la grasa son representaciones metonímicas; la primera de la fuerza

vital (*Kamac*), la segunda de la fuerza intelectual (*Kallpa*), sus manipulaciones tiene efectos directos sobre las capacidades de producción del grupo y sobre su percepción del mundo» (Bellier y Hocquenghem, 1991: 48-49).

Asimismo, Ansión (1989) enfatiza que: «el degollador es uno de los símbolos más expresivos de la permanente relación de subordinación y de violencia que sufren los hombres del campo con respecto a los extraños o extranjeros. Está la manera como el poblador piensa la profunda ruptura entre los dos mundos, si bien se expresa dentro de un lenguaje simbólico, no deja de señalar una realidad central en el Perú» (Ansión, 1989: 62). Ansión también precisa que la grasa representa la fuerza vital de la persona, que es su bien más preciado. Por eso la grasa extraída por un foráneo al comunero y enviada por los curas o agentes del Gobierno al extranjero, es una manera de representar la extracción del plus de trabajo, la explotación del campesino, la extracción de la fuerza de los pobladores, sus tierras y su dignidad, por parte de las compañías transnacionales con fines exclusivamente de aprovechamiento económico, sin considerar la cuestión humana y cultural de la población. En este círculo de explotación es que se le va la vida al poblador andino. Para Ansión, las múltiples versiones se explican en relación con las realidades locales diversas, pero todas tienden a explicar la situación de explotación (Ansión, 1989: 10-11). Sobre esta base, se pueden entender las múltiples variaciones del relato a partir de las circunstancias locales del momento histórico.

Un hecho similar también se dio en los primeros días de diciembre del 2016 en el Distrito de Huaycán, al este de la ciudad de Lima, cuando reaparece el *pishtaco, sacaojos* (*nak'aq*) pero relacionado con el contexto político. Fenómeno que se ha vivido porque supuestamente comenzaron a rondar rumores sobre los traficantes de órganos de niños o *sacaojos*, a quienes se les consideró como la continuidad de los *pishtacos*. Ante eso, la reacción del pueblo ha dejado varios destrozos, entre ellos, el ataque a una Comisaria con decenas de heridos y agresión a personas inocentes acusadas de ser *sacaojos*. Según el sociólogo Nelson Manrique, es un fenómeno psicosocial que ocurre por intereses políticos y para distraer a la población del ataque que estaba sufriendo el Ministro de Educación por sus adversarios políticos, vinculado a las nuevas normativas del programa educativo que se dio en ese entonces. «Este psicosocial de que en Huaycán les quitan los órganos a los niños, es para que olvidemos que en el Congreso le quieren quitar los órganos a Jaime Saavedra (Ministro de Educación)» (Manrique, 2016).

Asimismo, los columnistas del Diario La República, Jorge Bruce y Antonio Zapata, al respecto consideran que el miedo es una emoción muy poderosa, capaz de aglutinar masas de audiencia, como bien saben los grupos de

partidos políticos o de otras ideologías denominados "operadores de miedos", para remover la ansiedad y el miedo de la gente a fin de distraerlos y que dejen de concentrarse en temas de fondo del país. Para esta estrategia han comenzado a utilizar las redes sociales por internet. Ahora bien, el tema del tráfico de órganos no se acostumbra someterlo a un análisis científico por tratarse simplemente rumores, de tal manera que solo queda en el imaginario de los pobladores como el *nak'aq*, recreado como mitos y rumores, y eso es lo que buscan los que se sienten beneficiarios del caos (Bruce y Zapata, 2016).

El caso del *pishtaco* o *sacaojos* de Huaycan, aparece desde un contexto externo al pueblo, como una estrategia política con el propósito de alborotar a la población y sacar ventaja para beneficio de un determinado partido político. En cambio, el caso del *nak'aq* en Calca surge desde el contexto interno, es decir, desde la misma población, con el fin de alertar a la gente sobre la presencia de los extraños (ODEBRECHT y ELECNOR), y al mismo tiempo, mostrar su desconfianza ante las acciones del gobierno y de las empresas transnacionales. En ambos casos (Lima y Calca) se observa que el mito del *nak'aq* con sus diferentes sobrenombres (*nak'aq*, *pishtaco*, *kharisiri*, etc.) y especialidades (saca grasa, saca sangre, saca órganos, saca ojos) posiblemente viene desde el movimiento mesiánico andino *Taki Onqoy*, relato que es utilizado por los diferentes grupos sociales y actores políticos, de acuerdo a sus propios intereses relacionado con el contexto socio-económico, cultural y político de un país de desigualdades como el nuestro, mito que se mueve sagazmente en el imaginario de los individuos representado en su realidad.

5. Comentario final

En el imaginario calqueño, el *nak'aq* es representado como un personaje mítico con poderes sobrenaturales que ataca a los pobladores. En el mito podemos encontrar seis actores: el *nak'aq*, los curas, el diablo, el Gobierno, las empresas transnacionales y sus víctimas. El resurgimiento periódico del mito en el imaginario calqueño con sus respectivas características se manifiesta como un trauma andino desde la época de la invasión europea al Tawantinsuyo, que ha prevalecido hasta los tiempos actuales.

La relación de este personaje que aparece en la penumbra con la idea del extranjero (empresas transnacionales, curas o el Gobierno), es un "enemigo potencial", es decir, la idea de un "depredador" que ataca directamente a su víctima: el andino. La grasa de los blancos no es cotizada por los comercializadores de esa sustancia humana (*nak'aq*, curas y el Gobierno), sino la

del andino porque tiene mayor valor, debido a que se alimenta de plantas proteicas (chuño, moraya, quinua, etc.). Metafóricamente lo que sucede es que el andino está asentado sobre oro, plata y toda la riqueza mineral, que es el verdadero atractivo para el Gobierno y las empresas transnacionales. Esta narración imaginativa se podría considerar como una metáfora de la explotación humana y de sus recursos que los andinos sufrieron y aún sufren, no solo en las minas o en las haciendas, sino también con empresas transnacionales como las mineras, el gasoducto y otros.

La aparición del *nak'aq* coincide con la presencia de las Empresas transnacionales ODEBRECHT y ELECNOR, y los conflictos sociales que se han suscitado en los alrededores de Calca por el tema de la construcción del GSP.

Por consiguiente, concluimos que el *Nak'aq* simboliza a las empresas transnacionales y el Estado con su sistema político y sus leyes que permite a estas empresas la explotación de los recursos que ofrece el medio ambiente, o sea la fuerza vital del hombre andino. Esta forma de explotación de los recursos naturales, no es sostenible ni sustentable para las generaciones futuras. Fidel Tubino (2004) dice que: «para un indígena la tierra tiene una significación no sólo económica, sino también simbólica y religiosa. Entonces, de ahí viene el problema, ahí está la incomunicación intercultural, porque para la empresa es un objeto de explotación, para las comunidades es eso, pero su valor es mayor que eso. Ahí se producen enfrentamientos de concepciones» (Tubino, 2004: 10). Vale decir que para el hombre andino su medio ambiente natural es un todo y es un ser viviente a la vez. Cuando una empresa extrae los minerales o gas como sucede en el Perú, significa que se está sacando una parte de las entrañas de ese ser viviente (Pachamama), que, en consecuencia, irá perdiendo poco a poco su fuerza vital llegando a perecer. Traducido esto al aspecto medioambiental, la tierra después de haber sido explotada, contaminada y degradada, se va transformando en un espacio cada vez más árido y estéril, vale decir, deja de producir, y eso significa escasez y muerte para sus habitantes. Por tanto, este fenómeno se entiende, no solo a nivel medio ambiental, sino que también es cultural. Un cerro, un nevado, la tierra considerados como deidades, con la extracción minera un efecto negativo es que posiblemente desaparecen los mitos, los ritos, creencias y costumbres en relación a estos espacios andinos, lo cual genera una anomia y caos en el modo de pensar del hombre andino y la relación con su naturaleza, la cultura oficial y el medio ambiente. Este procedimiento interesado deja un vacío en la construcción de la identidad y autoestima de los pueblos y generaciones posteriores, elementos esenciales para la sobrevivencia de la sociedad y su cultura.

De esa manera, el rumor del *nak'aq* en Calca es un rechazo inconsciente, un mecanismo de defensa y una protesta contra lo extranjero, contra las em-

presas que saquean los recursos naturales y contra la forma política que se aplica desde el Gobierno con un solo fin: el supuesto desarrollo económico del país. Políticas que con sus leyes diseñadas solamente bajo un concepto de modernización y de desarrollo económico neoliberal vulneran los principios de la cosmovisión andina, como la reciprocidad entre el hombre andino y el medio ambiente. Todo lo dicho, se sintetiza en las acciones del *nak'aq* manifestado por el mito.

> *"Si el Apu Pitusiray es destruido por una empresa minera, yo no dejaría de ritualizarle, porque estas empresas solo extraen la parte física de la montaña, el oro y la plata, mas no su espíritu,* éste *permanecerá eterno".*
>
> Modesto, un Sabio andino.

Bibliografía

ANSIÓN, Juan y Eudosio SIFUENTES

1989 "La imagen popular de la violencia a través de los relatos de degolladores", en: *Pishtacos: de Verdugos a Saca ojos*. Lima: Editor Juan Ansión, pp. 61-109.

1991 "La violencia en el pensamiento mítico andino: el caso del NAKAQ: aproximación" en: Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica / Humberto Rodríguez Pastor. Lima: CONCYTEC.

BELIER, Irene y Anne Marie HOCQUENGHEM

1991 "De los Andes a la Amazonía; una representación evolutiva del "otro"", in: Bull. Inst. Fr. Études Andines, Vol. 20, No. 1, pp. 41-59.

BRUCE, Jorge

2016 "Desinformación es poder". Diario de La República. Edición impresa del 05 de Diciembre de 2016. Recuperado de: http://larepublica.pe/impresa/opinion/827824-desinformacion-es-poder.

CURATOLA, Marco

1978 "El culto de crisis de "moro oncoy"". En: Etnohistoria y antropología andina, 1ra. Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima – Perú, pp. 178-192.

DE PRIBYL, Rosario

2010 "Evidencias médico antropológicas sobre el origen del Pishtaco". En: *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública* Vo. 27 No. 1, pp. 123-137.

HOCART, Arthur

1952 *Mito, Ritual y Costumbre. Ensayos heterodoxos.* Madrid: Siglo XXI.

HUANACU, Blanca y Gilbert PAUWELS

1998 "El kharisiri: lik'ichiri y/o sirksuri: un diagnóstico médico andino". En: *Revista Eco Andino* No. 6, pp. 121-146.

LEACH, Edmund

1989 *Cultura y Comunicación*. Traducido por Juan Oliver Sánchez Fernandez. Madrid: Siglo XXI.

MILLONES, Luis

2007 "El mesianismo en América hispana: el Taqui Onqoy". En: *Revista Memoria Americana* No. 15, pp. 7-39.

MANRIQUE, Nelson

2016 "Volvieron los Pishtacos". En: Diario La República. Edición impresa del 06 de diciembre del 2016. Recuperado de: http://larepublica.pe/impresa/opinion/828106-volvieron-los-pishtacos

MORENO, Daniel

2007 "Taky Oncoy: De la enfermedad del canto a la epidemia". Interpretación del libro de Luis Millones Fuentes para el estudio de la Colonia IV. Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM, 2007, 403 págs. Recuperado de: http://www.rhistoria.usach.cl/sites/historia/files/106-338-1-sm.pdf

OSTROM, Elinor

1990 *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM.CRIM – FCE.

PEREYRA, Isabel y Villafuerte GUZMÁN

1996 "Los Bethlemitas en la ciudad del Cusco (1698 -1823)". Tesis – UNSAAC, Cusco.

PORTOCARRERO, Gonzalo, Fidel TUBINO y Nelson MANRIQUE

2004 "La interculturalidad en debate en el Perú". Entrevistas realizadas por Arturo Quispe Lázaro. Recuperado de: http://interculturalidad.org/

VERGARA, Abilio y Fredy FERRÚA

1989 "Ayacucho de nuevo los degolladores". En: *Pishtacos: de Verdugos a Saca ojos*, Juan Ansión ed. Lima. Editorial Tarea, pp. 109-114.

VERGARA, Abilio

2013 "Nakaq: una historia del miedo" En: Martha Cabrera Romero y Roberto Ayala Huaytalla eds. *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana peruana.* Lima: IEP.

ZAPATA, Antonio

2016 "De pishtacos a sacaojos". En: Diario La República. Edición impresa del 14 de diciembre del 2016 Recuperado de: http://larepublica.pe/impresa/opinion/830407-de-pishtacos-sacaojos.

ADDENDA

Jaime Araoz Chacón
Institución Educativa Alejandro Velazco Astete

Wanakawri
Educacion patrimonial del buen vivir.
Experiencia educativa

Los Runas Quechuas sabemos que se aproximan los tiempos del Pachakuti, como en la memoria de tiempos del Taki Unquy, o del Inkari. Entonces es hora de unir la cabeza al cuerpo del Inka para volver a ser lo que somos. Danzando el Haylli Taki en el Apu Wanakawri cada 21 de Junio, en el solsticio de invierno del Inti Raymi, volvemos a mirar nuestros corazones para retejer nuestra sabiduría y reconciliarnos con nuestra Pachamama, para tener un Allin Kawsay, el derecho a la vida buena y de calidad.

Hemos caminado por mucho tiempo desconociendo el valor cultural de nuestra cosmovisión; ahora urge recuperar el tiempo perdido, asumir una Educación visionando un aprendizaje situado al entorno de nuestra cultura, sólo entonces nuestro acercamiento a otros saberes será justo e intercultural: este aprendizaje es **Educación Patrimonial del Buen Vivir.**

El valor patrimonial de nuestros pueblos nos brinda la necesidad de educar a nuestros hijos e hijas dentro de la sabiduría del buen vivir; así pues, nuestra memoria comunal es la principal conexión con nuestra identidad cultural.

¿Qué camino se debe retomar?

La comunidad educativa Alejandro Velasco Astete de los Ayllus Panaka Inka de San Jerónimo, desde el año 2001 hemos retomado el camino del Qhapaq Ñan acercándonos a nuestro Apu protector: el Wanakawri, allí nos encontramos con los sabios Hermanos Ayar. Ellos nos vienen enseñando la cosmovisión Inka desde sus inicios hasta ahora, el camino ritual a través de

nuestras tradiciones orales, fiestas y celebraciones, que equilibran nuestra conexión espiritual del Ayllu, para que entre danzas y cantos puedan florecer las artes sanas del tejido, cerámica, escultura, arquitectura y toda la tecnología de nuestros tiempos. Nuestros usos y costumbres cumplen leyes consuetudinarias o tradicionales entre el Ayni y la Mink'a, en los juegos y roles de responsabilidad con el Ayllu, así como las prácticas productivas de hombres curiosos criadores de nuestra sabiduría, el camino de las comidas sanas y la salud en equilibrio y armonía con la Pachamama.

Enseñar dentro de una Educación Patrimonial del Buen Vivir nos permite recuperar y valorar la cultura viva del Tawantinsuyu: su ser, su hacer, su sentir y decidir a partir de vivencias y experiencias cotidianas para proteger y fortalecer nuestra identidad cultural, tener un gobierno intra e intercultural, centrado en la espiritualidad del equilibrio de la emoción y la razón para ser justos y precisos en nuestro vivir y convivir; compartir nuestra sabiduría con pueblos hermanos en igualdad de condiciones, crecer dentro de un diálogo de saberes interculturales y de la equidad e igualdad de derechos, para innovar y desarrollar nuestras tecnologías en bien de la Pachamama.

¿Cómo identificar e interpretar el Ayllu del Buen Vivir?

El diálogo permanente con el consejo de sabios, curiosos, investigadores científicos, mensajes de los cronistas, extirpadores de idolatrías, y demás fuentes al alcance de nuestro propósito, nos ha guiado a valorar nuestra cultura, en el territorio ancestral de los Ayllus Panakas Inka de los distritos de San Jerónimo y San Sebastián; este resultado es expresado en un calendario agrocéntrico ritual, es el tiempo cíclico de la cosmovisión Inka, la interpretación de los tiempos de siembra y cosecha, en época de lluvia y época seca, para ver el camino ritual de las comidas, el tiempo de las labores agrícolas, el tiempo de construcción de viviendas, la época de las fiestas más importantes de nuestro pueblo, los rituales en lugares sagrados, el mensaje de los astros y deidades de nuestro territorio del Ayllu o Wamani, y la interpretación de las señales del tiempo.

El aprendizaje vivencial es realizado en los Ayllus comunales de Panakas Inka, en San Jerónimo y San Sebastián, compartiendo vidas cotidianas con los comuneros de Suksu Awqaylli, Waqutu, Sunqhu, Qunchakalla, Qullana, Chawan Qusqu, Surama, Antamach'ay, Qallanpata, Apumayta, Pillaw Matawa, Anawarqhi, Rawraw, Punakancha, Khirkas, Puma Marka Ayarmaka, Killawata y comunidades en la ruta espiritual de los Hermanos Ayar desde Paqariq Tampu, pasando por el Apu Wanakawri hasta el Intikancha. En este

andar espiritual el aporte de las municipalidades es de vital importancia, así como el equipo multidisciplinario que se suma en este proceso. Por otra parte, el aporte técnico científico de la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco, brinda el respaldo cultural que cumple la función principal de orientar el entendimiento sobre salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de nuestra experiencia educativa, desarrollando visitas guiadas al Santuario del Wanakawri, proyectos de acercamiento a nuestra cultura viva desde la expresión artística del teatro. Finalmente, la Municipalidad Provincial del Cusco ha ido sumando a la pedagogía del Buen Vivir el proyecto de enseñar Historia del Cusco.

Toda esta experiencia educativa, vivenciada con los estudiantes del Colegio Alejandro Velasco Astete de San Jerónimo, está conectada y visibilizada en el calendario cultural y astronómico para incorporar en nuestra labor educativa la Educación Patrimonial del Buen Vivir.

Calendario Agrofestivo del Colegio Alejandro Velazco Astete, dibujo del autor.

¿Cuál es el interés y la responsabilidad de brindar una Educación Patrimonial del Buen Vivir?

Esta práctica educativa todavía es un escenario de poco entendimiento por el sistema educativo formal de nuestro país, pero a la vez es de mucha importancia para el futuro de nuestra sociedad. Por eso nace el interés de movilizar espacios educativos para tener el sentido claro del por qué y para qué educar en el mundo de hoy; asumimos la responsabilidad de desaprender y aprender desde la vida misma de nuestra cosmovisión andina. Este entendimiento nos dará el soporte de tener una educación coherente dentro del derecho legítimo de nuestros pueblos.

Desde Wanakawri, y la Educación Patrimonial del Buen Vivir, sostenemos una estrecha relación con cada área de desarrollo educativo en los niveles de educación inicial, primaria, secundaria y los otros espacios educativos; por tanto el docente no necesita tener una planificación diferente ya que es parte de toda proyección educativa como la vivencialidad, interculturalidad, integralidad lúdica, didáctica y crítico-reflexiva.

¿Qué saberes desarrollamos desde Wanakawri y la Educación Patrimonial del Buen Vivir?

Ceremonia de ritual Wanakawri, tawantinsuyuq paqarinan. Un camino de desaprendizaje y aprendizaje, para la reconciliación con nuestra cultura ancestral. Basado en el camino espiritual de los Ayar, vivenciando al entorno del Apu Wanakawri desde el pensamiento Inka, de los Qhapaqkuna, hijos del Sol. Esta ceremonia del Musuq Nina la compartimos cada 21 de Junio, fiesta del Inti Raymi, el renacer del Apu Inti. La comunidad educativa del colegio Alejandro Velasco Astete, las municipalidades de Panakas Inka San Jerónimo y San Sebastián encabezadas por sus alcaldes, comunidades originarias del camino de los Ayar, Ministerio de Cultura, Educación, Salud y toda la sociedad identificada con nuestra cultura vivenciamos esta fiesta del reencuentro desde el año 2001.

Ayarachis del Wanakawri. El sonido del viento convoca el aliento de los cuatro suyos, Wanakawri Apu mayor de los Inkas anuncia el despertar de los Ayllus sagrados después de siglos callando su sabiduría. El 2003 retomamos el aprendizaje situados en el entorno de nuestra cultura, ante las competencias individuales abrazamos el poder colectivo de los Ayllus, entre el Ayni y la Mink'a; los Sikus convocan a los jóvenes para conversar en armonía, Iras

y Arkas dialogan como los Urin y los Hanan, Lluq'i-paña, en un equilibrio de la paridad o Yanantin, para complementar, alternar, conversar, y ambos puedan construir un buen vivir. En este camino de resiliencia y de mensajes de identidad y retos, los estudiantes van criando los sonidos cada vez intensos y seguros de la herencia recibida de nuestros sabios Qhapaqkuna.

Pachamama – madre criadora. Interpretar la cosmovisión andina, vivir dentro de la cultura Inka, es saber el camino del Ayllu agrocéntrico, manejar el tiempo cíclico en armonía con el clima, las semillas, las siembras y cosechas, las fiestas con sus rituales y una alimentación sana. Tenemos nuestra chakra atendida como madre criadora; los días de la siembra y la cosecha son fiestas para cubrirse con el aliento de la Pachamama; en este reencuentro vamos fortaleciendo cada vez al Ayllu de la comunidad educativa.

Qhapaq pukyu – manante sagrado. No hace mucho encontramos en nuestra chakra un ojo de agua, pukyu o manante de agua dulce. Es nuestra joya más preciada y sagrada; empezamos a brindarle cariño como nos enseñaron nuestros sabios Qhapaqkuna; estudiantes y maestros nos acercamos a cubrirle con flores y mucho cariño. Estamos seguros que en poco tiempo nuestros estudiantes serán los guardianes guerreros del Illapa, el señor del agua en nuestra Pachamama.

Ceremonia Ritual del Wanakawri, 21 de Junio Inti Raymi. Colegio Alejandro Velasco Astete de San Jerónimo- Cusco.

Datos de los autores

Jan Szemiński (Kraków, 1945)

Historiador educado en la Universidad de Varsovia y en la Academia de Ciencias Polaca, hoy profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus temas de investigación son: ideologías de los Incas en la época colonial, tradición oral inca elitista y popular como una fuente para la historia de Inqap Runan, lenguas andinas como una fuente histórica, entre otros. Actualmente trabaja sobre los saberes de los curacas en el siglo XVI. Ha publicado: *La utopia tupamarista* (1983); *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662* (1997); *Léxico quechua de Fray Domingo de Santo Thomas 1560* (2006), *Un ejemplo de larga tradición histórica andina. Libro • 2º delas Memo[rí]as antiguas Historiales Y poLiticas del PirU redactado por Fernando de Montesinos* (2009), *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta* (2016). Junto con Mariusz Ziółkowski: *Mitos, rituales y política de los Incas* (2018); y unos 90 artículos sobre temas andinos. Ha traducido al polaco: *Ynca Garcilasso de la Vega Primera Parte de los Comentarios Reales* (2017), *Bogowie i ludzie z Huarochirí (Runa yndio niscap runacuna)* (1985) y una antología de textos *Inkowie o Inkach* (2015) que incluye entre otros textos: Anónimo: *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan*, Cristóbal de Molina: *Ritos y Fábulas de los Inca*, y Ricardo Valderrama Fernández, Carmen Escalante Gutiérrez: *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*.

Juan Ossio Acuña (Lima, 1943)

Con estudios en Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima) y en la Universidad de Oxford (Inglaterra). Profesor principal de Historia y Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido *Tinker Visiting Professor* en la Universidad de Chicago, profesor visitante de la Universidad de Virginia, profesor visitante de la *Ecole Practique de Haut Etudes* (Paris), profesor de la Maestría en Estudios Amerindios del Aula Bartolomé de Las Casas (Madrid), profesor honorario de la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (2000), becario de la Guggenheim Foundation (1990), de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, de la Fundación Ford y del Centro Getty. Sus temas de investigación son: ideologías del mundo andino y del campesinado peruano, análisis de crónicas virreinales, específicamente las del cronista Guamán Poma de Ayala y fray Martín de Murúa. Publicaciones: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (1973), *Los retratos de los Incas según Fray Martín de Murúa* (1985), *Familia Campesina y Economía de Mercado* (1985), *Violencia Estructural: Antropología, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz* (1990), *Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes* (1992), Los Indios del Perú (1992), Las Paradojas del Perú Oficial (1994), *Empresas Mineras y poblaciones rurales* (1998), *Protocolo de Relacionamiento para pueblos aislados en la reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros* (2004), *El códice Murúa* (2004). Es autor de más de 100 artículos publicados en libros y revistas nacionales y extranjeras y productor de cuatro documentales sobre las fiestas andinas.

Alejandro Herrera Villagra (Santiago de Chile, 1973)

Antropólogo social, historiador y profesor universitario. Licenciado en Educación (2002), en Antropología Social (2010), Magíster en Historia, mención Etnohistoria Novohispana (2007) y Doctor en Historia, mención Etnohistoria Andina, por la Universidad de Chile (2016), con

una tesis sobre el Perú colonial de los siglos XVI y XVII, intitulada "Escritura andina colonial. La construcción de una memoria indígena, siglos XVI y XVII." Sus principales investigaciones tratan sobre la América Precolombina y Colonial, con especial atención a los casos de México y Perú en los siglos mencionados. También se interesa por la historia y cultura de España y Europa. Ha enseñado en la Escuela de Antropología y en el Programa de Estudios Generales (Pregrado) y en la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, UNSAAC. Es autor de varios artículos publicados en revistas científicas y libros de texto en Chile, Perú, Brasil y España. Paralelamente se ha desempeñado como asesor, investigador invitado y co-editor de libros, artículos, investigaciones y revistas. Co-editor de *Crónicas tempranas del siglo XVI*, 2 tomos (DDC – Cusco, 2017) y responsable de la edición especial para estudiantes de los *Comentarios Reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega (MPC, 2018). En la actualidad prepara un libro titulado: *Pensamiento, memoria e identidad en el Perú de los siglos XVI y XVII* (proyectado para 2019), que trata el contexto cultural de la naciente sociedad colonial hispano-andina, el mundo cultural indígena y el patrimonio historiográfico de dichos siglos. Es Profesor de la Carrera Profesional de Antropología en la UNSAAC. Reside en el Cuzco (Perú).

Carlos Zegarra Moretti (Piura, 1987)

Es historiador y gestor cultural. Licenciado en Historia y Gestión Cultural (Universidad de Piura, 2012) y Magíster en Estudios Americanistas (Universidad de Bonn, 2016). Actualmente viene realizando su doctorado en la Universidad de Bonn, gracias a una beca del Servicio Católica de Intercambio Académico (KAAD), cuyo tema de estudio es el sistema jurídico indígena a fines del periodo virreinal, ambientado en Cusco. Es autor del libro *La Catedral de Ayaviri en el tiempo. Estudio histórico y artístico de la Iglesia San Francisco de Asís de Ayaviri desde el siglo XVI a la actualidad* (Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2012). Asimismo, ha sido el responsable de la edición de fuentes primarias sobre la labor de la Iglesia en ámbitos periféricos. Ha sido el coordinador de números de la revista Allpanchis, sobre arte y arqueología.

Iván Ccallo Mamani (Cusco, 1987)

Arqueólogo por la UNSAAC. Estudios universitarios de Física en proceso, maestría en Economía – UNSAAC. Fue investigador en el Complejo Arqueológico de Sillustani (Puno 2011), consultor en gestión del patrimonio en la Municipalidad Distrital de Santiago (2012), residente de obra en el sitio arqueológico de Perolniyoc – Ollantaytambo (2013), Supervisor del Ministerio de Cultura y actualmente es Director del Proyecto de Investigación Arqueológica Minaspata, temporada 2017. Participó en el Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Arqueología de la UNSAAC, es fundador del Instituto de Investigación Científico Andino del Cusco (IICAC). Autor del libro *Alcances a la Arqueología Inka del Cusco* (2016).

Washington Rozas Álvarez (Cusco, 1948)

Licenciado en Antropología en la Universidad Nacional de Cusco, Magíster en Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Doctor en Sociedad Democrática, Estado y Derecho, por la Universidad del País Basco-Euskail Herriko Unibertsitatea (UPV-EHU), España. Profesor Principal de la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco, Facultad de Ciencias sociales, Departamento Académico de Antropología y Sociología. Co-investigador del Museo de Etnología de Osaka MINPACO 1993-2000. Director de Escuela de la Carrera Profesional de Antropología, UNSAAC. Algunas de sus publicaciones: "La Renovación: Una

Interpretación de los Rituales de Agosto" (2000); "Apu y Pachamama una sola deidad", en Tampu Revista de Cultura Andina No. 2 Ollantaytambo-Cusco (2001); "Por qué reunir lo disperso" (2008); "Una Fiesta de Rompe y Raja: El significado de la fiesta religiosa en el catolicismo popular" (2009); "La ambivalencia del curanderismo cusqueño: una interpretación de su doble identidad frente a los clientes que solicitan su servicio" (2014), entre otros artículo. Como editor ha publicado: *Cultura andina: cosmovisión, arqueología* (2012); *Ética en la investigación en Ciencias Sociales* (2013); *Laicidad: Política, Estado y Nación* (2013); *Interculturalidad en salud* (2014). En preparación: *NO QUEREMOS QUE ENSEÑEN QUECHUA A NUESTROS HIJOS: Análisis de la Educación Intercultural Bilingüe en las comunidades andinas* (2019).

Roberto Ojeda Escalante (Cusco, 1975)

Estudió Historia en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Miembro del equipo editor de publicaciones de cultura, arte y política, y coorganizador de eventos académicos y culturales. Participó en el grupo investigador de la Historia Regional del Sur Andino, para la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2002). Ganador de los Fondos Concursables de Crespial (2013) a nivel Latinoamericano, con el proyecto "Criándonos entre plantas y hombres". Ha realizado investigación y asesoría histórica en proyectos de instituciones como la Municipalidad del Cusco y la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco. Tiene publicados diversos artículos y los libros: *A la izquierda de la historia* (2008), *Chinchaypucyo, testimonios de su cultura* (coeditor, 2012), *Relatos de mi pueblo, cuentos escritos por los niños y niñas de Chinchaypucyo* (coeditor, 2014), *Criándonos entre plantas y hombres, saberes agrícolas del distrito de Chinchaypucyo* (coautor, 2016), *El Cusco insurrecto, la revolución de 1814 doscientos años después* (editor, 2016).

Claudia Palomino Valdivia (Lima, 1979)

Radica hace diez años en Cusco. Con experiencia en educación comunitaria, talleres con niños y adultos en medio ambiente, cultura, género y soberanía alimentaria. Coorganizadora de eventos académicos y culturales, desarrolla investigación en recuperación de saberes tradicionales, promueve el proyecto "Canasta Solidaria Mihuna Kachun", que rescata y difunde los saberes alimenticios andinos. Ganadora de los Fondos Concursables de Crespial (2013) a nivel Latinoamericano, con el proyecto "Criándonos entre plantas y hombres". Tiene publicados artículos y los libros: *Historias y mitos de Anta*, concurso escolar 2009 (comp., 2010), co-autora de *Chinchaypucyo, testimonios de su cultura* (2012), *Relatos de mi pueblo, cuentos escritos por los niños y niñas de Chinchaypucyo* (2014), *Criándonos entre plantas y hombres, saberes agrícolas del distrito de Chinchaypucyo* (2016).

Anael Pilares Valdivia (Trujillo, 1980)

Editora del Centro Bartolomé de Las Casas (CBC) con amplia experiencia en la publicación de obras de Ciencias Sociales. Gestiona además el sello editorial ATOQ en el que también ha publicado obras importantes. Coordinadora y directora de la Revista Andina de Estudios Tradicinales TUPAC YAWRI. Co-organizadora del Simposio YUYAY TAQE. Escribe artículos sobre historia, cultura y tradición, y continúa editando nuevos libros. Como promotora cultural ha participado de múltiples actividades en la ciudad del Cuzco coadyuvando a difundir, promover y valorar los saberes y conocimientos de los pueblos andinos. Actualmente cursa estudios en la Carrera Profesional de Historia, en la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC), preparando su tesis de licenciatura sobre religión en el mundo andino y cronística colonial combinando los estudios tradicionales con la etnohistoria andina.

Antoinette Molinié (Paris, 1946)

Directora emérita de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique y en la Universidad de Paris-Ouest. Ha publicado numerosos trabajos sobre las sociedades andinas de Perú y Bolivia. Sus estudios de rituales españoles (La Mancha y Andalucía) han dado a su obra una dimensión de laboratorio comparativo. Ha investigado también las nuevas formas de identidad neo-inca en Cuzco que sugieren una etnogénesis en formación. Sus reflexiones sobre el rito acuden ahora a conceptos freudianos, especialmente en el estudio del ciclo ritual andaluz que considera como un despliegue del triángulo de Edipo. Algunas de sus publicaciones: *Mémoire de la Tradition* (1993), *Celebrando el cuerpo de Dios* ed. (1999), *Etnografías de Cuzco* ed. (2005), *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*, con J. Galinier (2013), *La Passion selon Séville* (2016).

Edgar Villafuerte Acuña (Cusco, 1984)

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Magíster en Historia de América Latina, Mundos Indígenas y candidato a Doctor en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Leguas, también por la Universidad Pablo de Olavide. Con más de 10 años de experiencia en trabajos sobre patrimonio documental, monumental, gestión cultural y políticas editoriales, en labores de investigación histórica, diseño, evaluación y planeamiento de programas y proyectos culturales. Ha participado como expositor en diversos coloquios, jornadas, encuentros, congresos y simposios desarrollados en el Perú, Ecuador, Bolivia y España. Actualmente es docente en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Además, es director y editor general de la Revista de Investigaciones Históricas Riqch'ariy.

Ángela María Concha Pacheco (Cusco, 1980)

Licenciada en Historia por la UNSAAC, Magíster en Historia de América Latina, Mundo Indígenas por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla-España), y candidata a Doctor en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Leguas por la misma Universidad. Actualmente viene desarrollando para el Ministerio de Cultura una investigación histórica sobre la construcción histórica y artística del Santuario de Nuestra Señora de Cocharcas, siglos XVI-XX. Ha realizado cursos de actualización de paleografía del siglo XVI en la Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva Agüero (2012), Diplomado en Política e Interculturalidad en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya-Centro Bartolomé de Las Casas (2012), Curso Básico de Archivo Escuela Nacional de Archiveros (2011-2012), Diplomado en Museología Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco-Dirección Regional de Cultura (2011-2012), y Diplomado de Formulación y Evaluación de Proyectos en el Sistema Nacional de Inversión Pública-SNIP en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (2010).

Juan Cincunegui de la Vega (Buenos Aires, 1972)

Es antropólogo por la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC, Perú); con una diplomatura en Antropología Social y Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Completa en estos momentos dos maestrías, ambas con orientación en Antropología Social: la primera, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina), con una tesis cuyo título es "Tensiones y conflictos en torno a los procesos de identificación indígena en contextos urbanos: el caso de la comunidad

tupí-guaraní 'Cacique Hipólito Yumbay' (localidad de Glew, Partido de Almirante Brown, Provincia de Buenos Aires)"; y la segunda, en la Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC, Perú), con la tesis "El nakaq como arquetipo de una identidad radical. Memoria e identidad en torno a un mito asociado a los incas de Vilcabamba (siglo XVI) y la presencia bethlemita en la región (siglos XVII-XIX)". Reside actualmente en Cusco (2018).

Hanny Fernández Coronel (Cusco, 1976)

Antropóloga e investigadora en el campo de Ciencias Sociales. Es Licenciada en Antropología (2008) y estudiante de Maestría en Antropología Social (2016 - 2017) con una tesis en proceso de elaboración titulada: "Desarrollo desde el punto de vista de los comuneros". Sus principales investigaciones y artículos: "Nos quieren sacar la grasa: análisis de la reaparición del nak'aq y las Empresas Transnacionales", artículo co-escrito con el Dr. Washington Rozas Álvarez, y "El significado oculto de los mitos sobre el agua", sobre cultura andina y amazónica. Trabajó como investigadora en: Estudio de identificación de pueblos indígenas de las provincias de Canas y Acomayo para el expediente técnico de PACR (Propuesta de área de protección Regional cuatro lagunas) Gobierno Regional, Oficina de Medio Ambiente; Diagnóstico de características socio-culturales de las provincias de Canas y Acomayo para el expediente técnico de PACR (Propuesta de Área de Protección Regional Cuatro Lagunas) Gobierno Regional, oficina de medio ambiente. Coordinadora de la investigación titulada: "Educación intercultural bilingüe desafíos y dificultades en Lauramarca y Llullucha – Ocongate", UNSAAC – ARES (Centro de investigación, convenio Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco y la Universidad de Namur de Bélgica). Facilitadora en los talleres de investigación realizados en las comunidades Lawalawa y Llullucha, distrito de Ocongante – Cusco, UNSAAC – ARES (Convenio Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco y la Universidad de Namur de Bélgica).

Jaime Aráoz Chacón (Tinta - Canchis, 1969)

Profesor intercultural bilingüe, historietista, ilustrador de textos, involucrado en la organización y fortalecimiento de organizaciones comunales desde el buen vivir. Tiene el quechua como idioma materno. Realizó sus primeros estudios en su pueblo natal y los estudios superiores en la Escuela de Bellas Artes Diego Quispe Tito del Cusco. Profesor de Arte en la IE Alejandro Velasco Astete, San Jerónimo - Cusco. Promueve una escuela colectiva comunal de los sabios cultores del arte tradicional de Tinta, como el Centro Folklórico Tupaq Amaru, Los Amaru de Tinta. Viene promoviendo la Educación Patrimonial del Buen Vivir desde las artes escénicas, organizando la Ceremonia del Wanakawri, Wawa Inti Raymi, Qhapaq Sitwa, Sorama Antamachay, en diferente instituciones educativas.

Edwin Chávez Farfán (Cusco, 1952)

Estudió en la Escuela de Bellas Artes de Cusco y posteriormente en la Universidad Central de Michigan, EE.UU. Desde pequeño se inclinó por el arte, al que nutre con investigación histórica, antropológica y arqueológica, herencia de su padre, el Dr. Manuel Chávez Ballón. También es promotor cultural. Ha hecho innumerables exposiciones de sus obras en diferentes espacios culturales. Es también un estudioso de la obra del Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma de Ayala. Desde el Centro Cultural Kancharina reúne a artistas e investigadores y motiva varios proyectos artísticos de contenido social e identitario, como la recuperación del valor de la chicha y de la cultura andina.

Este libro es producto del Simposio Regional e Internacional "Yuyay Taqe. Los incas en su tiempo y en el nuestro", realizado en julio de 2017. En dicho evento nos concentramos específicamente en la temática inca, por ser el elemento más importante en la historia del Cusco.

La publicación incluye 12 ponencias presentadas en el simposio, abordando temáticas históricas, antropológicas, políticas, culturales, religiosas y económicas; desde diferentes disciplinas, diversos enfoques y distintos marcos temporales.

ISBN: 978-612-4392-21-4