

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTORICAS

**Historia de las Sociedades Andinas Siglos XV y XVI” Para
Optar al Grado de Licenciada en Historia**

Informe Final de Seminario para optar al grado de Licenciada en Historia

Alumnas: Loretto Corrales Fortunatti

Denise Restelli Gallardo

Karina Soto Olivera

Alejandra Vargas Sepúlveda

Profesor Patrocinante:

José Luis Martínez Cereceda

Santiago, 2004

Presentación.

La historia en América Latina siempre ha sido excluyente. Ha sido más bien urbana y republicana, dejando de lado vastos segmentos de la sociedad. La idea de este trabajo es comprender el espacio y mundo llamado cultura andina, tratar de entender sus sistemas, sus estructuras y categorías mentales, así como sus lógicas.

Para abordar cualquier tema que trate sobre lo *andino* debemos comenzar por definir nuestro objeto de estudio, necesidad que responde a las múltiples formas en las que puede ser analizado el tema.

Una de ellas es la noción geopolítica de un conjunto de países unidos por la Cordillera de los Andes, que comparten una realidad espacial e histórica. Otra definición, antropológica y espacialmente restringida, tiene que ver con la cultura andina y sus comunidades, que se relaciona con su historia indígena; es esta última definición la que guía nuestro trabajo.

Al hablar de sociedades andinas nos estamos refiriendo a las culturas desarrolladas dentro de los espacios dados por el sur ecuatoriano, centro de Chile, con un límite aún por definir entre los ríos Maipo y Maule; noroeste argentino, es decir, desde Catamarca hacia el norte y todo el espacio que hoy ocupan Perú y el altiplano y tierras bajas de Bolivia; límites que no están definidos por las zonas de expansión territorial, sino por aspectos de carácter cultural.

El mundo andino ha sido descrito, desde la arqueología, como un área nuclear, concebida como un enorme espacio en el cual hubo un polo de desarrollo en el que se produjeron distintos procesos históricos.

Murra¹ plantea que los límites de lo andino están dados por una serie de rasgos particulares que lo distinguen, como por ejemplo, el que la población habite preferentemente sobre tres mil metros de altura; que cultivaran los valles y diversos ecosistemas a mayor o menor altitud, teniendo como animales domésticos a las llamas y alpacas, sin que estuvieran asociadas ni a la agricultura ni a la guerra. Este autor plantea que el mundo andino se extendió desde el sur

¹ Murra, John; Formaciones políticas y económicas del mundo andino; 1975; I.E.P; Lima.

del Ecuador hasta el Salar de Uyuni; mientras que por los lados este y oeste la presencia habría sido excluyendo selva y costa, señalándolas como zonas de influencia.

Otro factor de gran importancia para las sociedades andinas es la multietnicidad, situación que quedaría de manifiesto en el hecho de que a la llegada del europeo las lenguas generales que se hablaban en la zona denominada como “mundo andino” eran cuatro:

- Runa-simi, mal llamado quechua, cuyo significado es “la lengua de la gente”².
- Jaque-arú, que fue la lengua de los aymaras. Jaque: gente; arú: lengua.³
- Puquina: se supone que esta era la lengua que hablaban en *Tiwanaku*.
- Uriquilla: se supone que era la lengua de los urus, quienes aún hoy utilizan palabras en este idioma.

La sumatoria de todas estas lenguas no incluye a las lenguas locales. Podemos decir entonces que estamos hablando de un mundo marcadamente heterogéneo, a pesar de que compartían elementos culturales similares. Veremos a un *Tawantinsuyu* que se ha planteado como una unidad cultural preexistente, pero llevada a un nivel que jamás se había visto, lo que también se tradujo en una imposición cultural para el resto y en una imagen de unidad cultural para el invasor europeo.

En Los Andes la riqueza fue el control de la energía humana situándose como la base del poder político, económico y social. Sin embargo, debemos dejar en claro que para comprender al mundo andino y, particularmente la organización que llevó a cabo el *Tawantinsuyu*, hay dos términos clave: redistribución y reciprocidad. Entendemos por reciprocidad toda obligación de dar y recibir que se dinamiza en una *generosidad obligatoria*. Al entregar algo que le pertenecía, el individuo o la etnia provocaba un desequilibrio que debía ser zanjado con un regalo similar de su par. Estamos hablando de sociedades que no concebían la economía de mercado, pues al comprar algo, se cortaba el lazo de reciprocidad; es decir, se creaba un sistema en donde se regalaban cosas y se podía exigir algo equivalente a cambio, evidenciando un nítido sistema de reciprocidad horizontal.

² González Holguín, Digo; Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Quechua o del Inca; 1952, Lima.

³ Ibíd

“Definimos la reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en el lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones.”⁴

En términos políticos entendemos que las sociedades andinas tenían la capacidad de movilizar a gran cantidad de gente. La gran hazaña del *Tawantinsuyu* fue aunar sistemas ya institucionalizados en Los Andes, como la reciprocidad, bajo su control, de esta manera podemos comprender que lo central para este Imperio haya sido poseer el control político de la población y no el territorial. Era considerado rico el que tenía muchos parientes y, en este caso, el *Inka*, en representación de toda su etnia, comenzó a establecer alianzas recíprocas, quedando enlazados con las diversas comunidades sumadas al Imperio. Así, el tributo se efectuaba en tiempo de trabajo –*mit'a*- y no en especies, mientras que el Estado se hacía cargo de las necesidades de sus súbditos.

Se ha planteado la interrogante de si es posible o no realizar una historia de este mundo andino. Muchos dicen que es prehistoria, pues su historia sólo habría comenzado con la conquista por parte de los españoles y el consiguiente mestizaje. Otros hablan de etnohistoria argumentando que no tenían escritura. Si bien los andinos eran ágrafos, tienen un pasado histórico recopilado a través de las crónicas, aunque éstas no sean reflejo exacto de las perspectivas indígenas, pues sus autores justifican las posturas emanadas desde la Corona y la Iglesia, comprometidos con la causa conquistadora y colonialista reflejada consciente o inconscientemente en dichas crónicas y sus discursos; sin embargo, se pueden extraer de ellas, con rigor metodológico, las historias contadas de los tiempos antiguos.

En las crónicas hay una información implícita de la historia andina, si bien los discursos muchas veces niegan la cultura y la identidad andina, la descripción que hacen de ellas aportan indicios de su desarrollo. Lamentablemente, no podemos olvidar que al revisar estas crónicas nos estamos enfrentando a escritos emanados desde la explicación occidental de este nuevo contexto, desconocido para el europeo y que en un afán explicativo, muestra a esta nueva realidad bajo las concepciones y cosmovisiones propias de su mundo. A pesar de que en algunos casos nos estemos refiriendo a cronistas mestizos, no podemos olvidar, por

⁴ *Ibíd.*, pp. 21.

ejemplo, el que están escribiendo en una lengua ajena al contexto cultural del indio y que, como ya hemos visto, ésta no siempre posee los conceptos que explican las nociones o concepciones del mundo andino.

Debemos señalar que nuestro enfoque historiográfico no guarda relación con la concepción que tenían los andinos acerca de la historia ya que, como explicamos, ni siquiera las crónicas otorgan un reflejo fidedigno de esto, más bien se trata de la reflexión etnohistórica, que se traduciría en una visión parcializada de lo que pudo ocurrir en el *Tawantinsuyu*, percibiendo parte de su esencia.

Las categorías temporales y espaciales eran distintas en el mundo andino, ya que un solo concepto, *Pacha*, englobaba ambas dimensiones, que en el mundo occidental se encuentran separadas, siendo el tiempo un concepto abstracto⁵. Con esto podemos decir, que el mundo andino y el mundo occidental presentan historias diferentes que se contactan con la conquista española pero que, como ya dijimos, no se fusionan del todo, pues prevalecen muchas tradiciones de la cultura indígena.

Debemos considerar que la noción de mundo andino surge a partir del rescate de lo indígena es decir, de aquello que precede a los nuevos sistemas impuestos a la llegada del invasor europeo y que logró conservar un tipo de continuidad; pretendemos una reconstrucción a partir de la multidisciplinariedad debido a lo complejo del asunto.

Es aún una idea generalizada, y no sólo sobre el mundo andino, sino que para la historia indígena en general, el pensar que estas sociedades se fundieron con la historia colonial para luego desaparecer. Pensamos que no es así, mucho escapó a las formas de condensación sincretizadas⁶. Se sabe que la cultura no se extinguió con la Conquista, cambió, pero siguieron desarrollándose en formas diferentes y paralelas a las historias nacionales; incluso podemos ver cómo hasta hoy son sociedades vivas que siguen haciendo historia. Murra, el precursor de los estudios andinos modernos, prefiere hablar de historia andina, a la que define como:

⁵ Ricoeur, Paul; *Tiempo y Narración*; Editorial Mexico D.F del Siglo XXI;1995-1996.

⁶ Bouysse-Cassagne;1988; *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la historia*. Ed. Hisbol, La Paz.

"una disciplina que trata de juntar en una misma actividad tanto el logro precolombino, a través de la arqueología, la lingüística y la etnografía, en estrecha colaboración con el estudio de los textos escritos durante los siglos coloniales"⁷

Creemos que aún hoy existe *lo andino*. Lo podemos ver a través de las diversas persistencias culturales, que, aunque fueron penetradas por un sistema diferente y avasallador, lo absorbió, reacomodando o reflejando las experiencias a través de la historia.

Los hombres y mujeres de los Andes, los indios, fueron quienes mantuvieron las particularidades propias, reorientando y reinterpretando, según fue necesario. Rosina Valcárcel define lo "andino" de la siguiente forma:

"Por ello no desconocemos que la definición de lo "andino" también tiene sus limitaciones si se piensa "lo andino" en términos de un mundo aparte, lejano, puro, sin luchas, contradicciones, diferencias sociales, desconectado de la sociedad global peruana. Para nosotros lo llamado andino, fundamentalmente, nos remonta a una cultura milenaria y que, a pesar de los traumas, conflictos y la represión sufrida a través de la historia en muchos rincones de nuestra serranía y en la misma Lima, en las barriadas, todavía pervive aunque bajo formas trastocadas y ocultas. Hoy, lo andino desborda su inicial configuración india y constituye una realidad viva y compleja en el conjunto del tejido social de la nación en formación."⁸

El texto está conformado por cuatro artículos diferentes, que si bien están enmarcados todos dentro el tema del mundo andino, representan aspectos muy diversos de éste.

En primer lugar, tenemos el estudio acerca del denominado ***ayni de conquista*** que pretende comprender cómo funcionaba la reciprocidad en el ámbito dado por la expansión territorial *inka*; la idea es ver la importancia de la ritualidad en un aspecto que debió ser, en cuanto estamos hablando de la expansión de un imperio, eminentemente violento.

El trabajo *Presencia Inca en los Valles de Aconcagua y Mapocho de Chile Central* pretende dar una mirada menos usual acerca del tema, haciendo hincapié en la heterogeneidad y complejidad del proceso de presencia incaica en Chile central, con una visión interdisciplinaria que combina datos de la etnohistoria y la arqueología.

⁷ Murra, 2002, 438.

⁸ Valcárcel, 1988,25.

En *Pacha: espacio-tiempo en el mundo incaico, Pachacuti: su alteración*, se busca dar una perspectiva del contexto espacial y temporal propio del mundo incaico y sus áreas de influencia y los cambios que alteraban la calma del *pacha*. Este tema es visto a través de las crónicas y otras fuentes y estudios que permiten vislumbrar los conceptos y perspectivas que tenían los indígenas antes de la llegada de los españoles, y cómo la conquista produjo alteraciones en su cosmovisión.

En *El gobierno de Toledo y la resistencia andina a fines de siglo XVI*, se llevará a cabo una revisión de dos aspectos, por un lado, la forma de gobernar de los españoles, representado por dicho Virrey, y por otro, las consecuencias que tuvieron sus medidas entre la población andina, y cómo, a pesar de eso, se produjo una persistencia de su cultura.

**“Acerca del Ayni de conquista y sus
significados en las políticas expansionistas
del Imperio Inka.” Denise Restelli Gallardo.**

Introducción:

Al comenzar a adentrarme en los estudios sobre las etnias que componían lo que se conoce como mundo andino, debo reconocer que el tema resultó bastante más complejo de lo esperado, en la medida en que tuve que situarme dentro de una cosmovisión completamente desconocida a la que, por costumbre, solía entender según las lógicas de la cultura a la que pertenezco y que suele regirse bajo parámetros denominados, de manera correcta o no, como occidentales; de modo que al enfrentarme a crónicas como la de Betanzos, acomodé el relato entendiéndolo como la narración de sucesos en torno a un Imperio opresor y destructor de todo aquello que se opusiera a sus afanes de poder y control, cosa que recién ahora identifico como equivocada; y es que resulta de la mayor complejidad armar un relato aproximado o cercano a lo que pudo ocurrir con estas gentes para aquel entonces. Así, puedo suponer que esta misma dificultad a la que me he visto enfrentada yo, fue la que debieron sentir o sencillamente plasmar en sus relatos aquellos cronistas de antaño que observaron una realidad diferente a la suya y trataron de explicarla sobre la base de lo que resultaba conocido para ellos.

Al avanzar en las aproximaciones en torno a lo andino, fue llamando poderosamente mi atención todo lo relativo a las conquistas o anexiones que el Imperio desarrolló, pues la idea que poseía al respecto tenía relación con las maneras de conquista que han utilizado los imperios occidentales. Al no ver el tema tratado de manera directa por los especialistas revisados, creí conveniente investigar aquello de los modos de expansión que pudo haber tenido el Imperio *Inka*, debido a que, a primera vista, pude vislumbrar dos: uno violento, es decir, con la utilización directa de la fuerza; y otro parlamentado, por medio de alianzas.

Sin duda este segundo tipo de conquista resultó bastante interesante, puesto que daba luces de una alta política de parte del Imperio, lo que creí en ese momento que explicaría, de alguna manera, la forma que tenían los *inkas* de entender al mundo y de interactuar con él. Nuevamente me encontré ante la carencia de información en torno a este punto en particular, de modo que decidí, finalmente, transformarlo en mi tema de investigación.

Puntualizando la temática para esta investigación, consideré centrar mi atención en todo lo relativo a los procesos de conquista del Imperio Inka y sus dinámicas de expansión. Luego vi

que aquellos relatos que nos hablaban de “rendiciones” pacíficas o parlamentadas estaban acompañados por lo que pude identificar como rituales de reciprocidad; y es que no podía ser de otro modo, comprendiendo que la reciprocidad (tema al que haré mención más adelante) es un modo de interacción institucionalizado en el mundo andino; me refiero a que no es una creación del Imperio, sino que se trataría de la utilización de una práctica bastante antigua y generalizada en Los Andes y que, por lo tanto, era conocida por todos, lo que podría traducirse en una especie de lenguaje común para todas estas etnias que guardaban diferencias lingüísticas y culturales entre sí.

Se trata de la “unificación” de los sistemas de reciprocidad bajo una macro estructura recíprocaria. No se trata de cambiar las estructuras propias de cada etnia incorporada, sino de acomodarla a los requerimientos del Imperio, un ejemplo claro es el caso del Reino de *Chimor* en donde:

“The Incas took Minchançaman to Cuzco as a hostage and installed his son, Chumun-caur, as a puppet governor over the former kingdom.”⁹

Este ejemplo nos demuestra que lo que buscaban los *Inkas* no era acabar con las estructuras de organización ya establecidas por cada comunidad, sino, más bien, adaptarlas de modo que resultaran convenientes para los intereses del Imperio. Si bien es cierto, en este caso en particular, el gobernante fue depuesto de su cargo, sin embargo, podemos ver que fue su hijo quien tomó el lugar de dirigente étnico, por lo tanto no hubo una destrucción del sistema recíprocario de la comunidad, sino que se instaló para las funciones de *kuraka* a alguien que cumpliera con los requerimientos de los *inkas* y su Imperio.

Así, la pregunta medular está dirigida hacia los rituales de reciprocidad relacionados con las políticas expansionistas del Imperio *Inka*; lo central es comprender cómo y con quiénes se efectuaban estos rituales de reciprocidad, estableciendo en qué circunstancias se generaban, puesto que este acto ritual no se daba en todos los actos de conquista, sino que se reservaba para ciertas ocasiones.

Ahora bien, durante el desarrollo de la investigación me he dado cuenta de que existen dos momentos en los cuales se ofrece el *ayni*, por parte de los *inkas*, al otro considerado como símil; de hecho habría un primer momento en el que el *Inka* en representación de toda su

⁹ Pollard Rowe, 1984, 14.

comunidad, ofrece el *ayni* al otro dirigente étnico al que se le considera, al menos en teoría, como un igual. El segundo momento estaría dado en los casos en que el *Inka* ofrece el *ayni* al otro que ya ha sido vencido, al menos en el plano moral.

Debe quedar claro que los rituales de reciprocidad aplicados como método de conquista, corresponderían a una simbolización de igualdad y al ser su forma la de *ayni* no importaría que se tratara de un acto asimétrico encubierto, pues en su forma original, simboliza un acto de igualdad.

Los problemas de las fuentes:

Como señalé más arriba, una de las principales dificultades a la que me vi enfrentada, fue el problema de las fuentes, es decir, la clasificación de las mismas.

Me refiero a que el valor de cada una de ellas es diferente, pues mientras unas responden a afanes justificadores de la invasión europea, otras dan cuenta de estimaciones exacerbadas de un pasado considerado como glorioso y, por cierto, mejor que lo que se estaba viviendo para ese momento.

Las imágenes que se fueron forjando del *Tawantinsuyu* respondieron, principalmente, a dos “corrientes”; por un lado tenemos la línea de Garcilaso, quien nos describe al *Tawantinsuyu* como:

“...un Estado perfecto, sin hambre ni necesidad, donde la paz era posible gracias a la bondad de los gobernantes y gobernados, que se había extendido como una suerte de mística feliz que, si bien no había evitado las confrontaciones bélicas –sin cuya existencia no era posible el heroísmo de los príncipes- permitió sin duda la adhesión entusiasta y pacífica de muchos pobladores andinos.”¹⁰

Dentro de esta imagen de benevolencia, encontramos, también, la existencia de un *Inka* que representaba al modelo ideal de hombre para su contexto histórico, me refiero a ese *Inka* heroico, justo y paternal, modelo que nos detalla a la perfección el relato de Garcilaso, por ejemplo¹¹.

Por otro lado tenemos la imagen adversa a la presentada por Garcilaso, en cuanto se nos muestra a un *Tawantinsuyu* todopoderoso y que se había impuesto por la fuerza de sus ejércitos, poniendo su aparato opresor delante de todas las empresas efectuadas para sustentar y defender el dominio ejercido sobre las diversas etnias y que además se habría traducido en un tremendo beneficio para la élite cuzqueña. Claramente este tipo de descripción responde a

¹⁰ Pease, 1999, 20.

¹¹ Me refiero a lo que Pease ha denominado el “arquetipo” del Inka.

un afán justificativo de la invasión europea del XVI, situación que se evidencia en las “Ordenanzas del Virrey Toledo”; esto sin mencionar que enmarca los procesos andinos dentro de dinámicas de poder que son típicamente europeas. Debo confesar, como dije con anterioridad, que en un comienzo, y luego de la lectura comparativa entre los textos de Garcilaso y Betanzos, me parecieron correctos los alcances de Betanzos, puesto que también respondían a ordenamientos con los que ya se tiene costumbre de trabajar, entonces suenan más “lógicos”, pero al comprender que no daban luz, necesariamente, de las maneras en las que se llevaron a cabo los diversos procesos andinos, tuve, entonces, que hilvanar con mayor cuidado la información para poder construir una estructura de análisis homogénea. Cabe señalar que no hay, hasta ahora, pruebas concretas que permitan afirmar o descartar alguna de las dos propuestas, por lo tanto no hay impedimentos para la utilización de alguna de ellas.

En el caso del *Memorial de Charcas*, está la problemática surgida en torno a la fuente de la que emana este tipo de documento, tratándose, en el caso mencionado, de un documento judicial del período colonial que nos muestra una variedad de sujetos; tanto indios, peninsulares y mestizos están presentes en aquella fuente, y si bien tienen diversos roles, dan muestra de un contexto histórico particular.

En relación a los relatos entregados por el texto *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, hay que decir que sirvió bastante a la hora de buscar el origen del trasfondo ritual de las adhesiones pacíficas al Imperio, además, tratándose de una fuente un tanto más directa que las otras, su valor es aún más alto.

Acerca de la reciprocidad:

“Toda la red de relaciones de parentesco es una red de obligaciones económicas y, así mismo, rituales constituyendo una estructura de reciprocidades...”¹².

Se debe partir de la premisa de que la reciprocidad es un tipo de relación social que logra vincular tanto a un individuo con otros, como a una comunidad con otras; esta relación les permitiría tener acceso a bienes de los que carecen en su medio, así como también daría paso a la distribución de tareas en cuanto a la producción y extracción de recursos, maximizando la utilización de los espacios que cada comunidad tendría a su disposición. De esta manera, y de común acuerdo, se podría dar lugar a una distribución de recursos, tomando en consideración que en el acto recíproco la devolución debe efectuarse dentro de un tiempo ya especificado.

“Lo que diferencia los intercambios recíprocos de otras formas de intercambio... es que el comportamiento calculado se encuentra encubierto y enmascarado por una gentil cortesía de dar y recibir regalos.”¹³

Lo central aquí es que cada persona va a recibir bienes de acuerdo a su esfuerzo personal, es decir, lo devuelto va a tener relación con lo entregado, de esta manera, se podría decir que aquel tipo de reciprocidad, entendida como un intercambio en igualdad de condiciones, no permitiría la acumulación de riquezas.

Sin embargo, se podría plantear que los regalos que recibe el *kuraka*, en representación de toda la comunidad, no igualan el valor de la prestación de servicios, en cuanto a energía humana, que la comunidad o etnia da a los *inkas*, pues la posibilidad que tenía el estado incaico de manejar grandes cantidades de excedentes a partir de la distribución de energía humana en las tareas productivas y extractivas se sustentaba sobre la base de este tipo de reciprocidad.

La sumatoria de todo lo anterior da lugar, entonces, a un tipo de intercambio que en sus bases comenzó como un acto ritual que simulaba igualdad de condiciones, pero que, sin embargo, se

¹² Valcárcel, 1988, 66.

¹³ Alberti y Mayer, 1974, 40.

concretiza mediante actos de reciprocidad asimétrica, pues de otro modo el Estado no podría haber acumulado la cantidad de excedentes de los que nos hablan los registros.

Ésta es una de las principales problemáticas del trabajo, en la medida en que plantea que, si bien es cierto, las comunidades se incorporan al Imperio de manera pacífica e igualitaria, el resultado final apunta hacia otra cosa. Me refiero a que lo que perseguía el estado incaico era el control económico de las provincias que había sujetado; se trataba de manejar los excedentes productivos, sobre todo los alimenticios, pues para la época este tipo de control debió haber sido sinónimo de un enorme poder.

Al pensar en que el fin último del Imperio era el control sobre la producción económica, podemos entender la utilización de una política de distribución de labores extractivas, un ejemplo claro podría ser cuando el *Inka* enviaba a grupos de mitayos a lugares, en algunos casos, bastante alejados de su territorio de origen, razón por la cual la resistencia al aparato imperial se podría haber debilitado, en la medida en que no se contaba con el total de la población como para organizar alguna manifestación de rebeldía. Murra nos señala que los métodos para controlar las posibles sublevaciones fueron implementados sobre la base de elementos culturales que ya estaban presentes en el mundo andino y que lo principal era el control de la energía humana y no de los territorios que las diferentes etnias controlaban:

“Les difficultés posées par l’articulation de centaines de groupes ethniques distincts dans un État unique, furent envisagées et résolues par les Inka par le recours à des solutions andines qui existaient déjà et qui avaient fait leurs preuves. C’étaient de nouvelles populations et de nouvelles énergies productives et non pas tellement des territoires que les Inka voulaient intégrer. En cas de résistance, on pouvait toujours recourir au vieux modèle andin de l’archipel, promu au rang de stratégie politique de l’État : les « rebelles » pouvaient être déplacés dans des zones internes plus sûres et, à leur tour, leurs territoires pouvaient être envahis par des colons permanents, originaires des régions centrales.”¹⁴

Esto podría explicar la denominada *pax* incaica que “...mit un frein à la violence, et la repoussa vers les frontières du Tawantinsuyu”¹⁵ y que resultó ser tan alabada por cronistas como Garcilaso, quien se preocupa de mencionar constantemente que el *Inka* dejaba en claro que su afán no era provocar derramamientos de sangre, sino por el contrario, convencer a los

¹⁴ Murra, 1978, 928.

¹⁵ *Ibíd.*, 928.

otros de las bondades de su gobierno y cultura. De hecho nos menciona cómo Maita Cápac pide a sus descendientes que eviten las confrontaciones y derramamientos de sangre.¹⁶

Otro factor que nos daría luces de las políticas implementadas para el control de la nueva población asimilada, podría ser el culto generalizado al Sol que habría sido una muestra, según Garcilaso, de la alta cultura que este colectivo estaba dispuesto a compartir a cambio de la sumisión bajo su estructura burocrática.

“Con menor frecuencia se ha observado que el grupo social que monopoliza los recursos represivos del Estado normalmente buscará legitimizar su predominio en los ojos del resto de la sociedad a través de un intento de hegemonía cultural. Si se pudiera convencer a los demás que la visión del grupo dominante es más amplia, sus prácticas culturales más elevadas, su proyecto económico más “progresivo”, y su juego político más justo, entonces su permanencia en el poder podría justificarse y se protegería en gran medida contra la protesta subversiva.”¹⁷

A pesar de todo lo anterior, no se puede dejar de mencionar que el intercambio, desigual en términos económicos, es igualitario a nivel simbólico, puesto que la ceremonia que se llevaba a cabo daba cuenta de la condición de igualdad que compartían los participantes, aunque después de ella el *Inka* procediera, por ejemplo, a la repartición de tierras, me refiero al porcentaje que se le asignaba al Estado, al Sol y a la comunidad respectiva.

Debe quedar claro, entonces, que lo medular de la investigación está centrado en el acto simbólico y, por lo tanto, recíproco del que he denominado ***ayni de conquista***, enmarcándolo, de este modo, dentro del tipo de reciprocidad simétrica que ya he definido, pues el receptor de este *ayni* es concebido como un igual.

Para sistematizar el estudio de este aspecto particular de la reciprocidad, considero necesario dar cuenta del estado actual de los conocimientos relativos a la reciprocidad, sus diferencias y clasificaciones.

Las relaciones recíprocas se pueden dividir, primeramente, en dos; las estables y las circunstanciales. Dentro de las estables están las que se dan al interior de *ayllu*, es decir, las derivadas a partir de relaciones de parentesco; mientras que las segundas podrían identificarse

¹⁶ Garcilaso, 1617.

¹⁷ Platt, 1987, 62.

como las relaciones recíprocas típicamente surgidas a partir de la interacción entre dos *ayllu* o más. Pease señala que, según el estado actual de los estudios, no se puede identificar con claridad si el intercambio era sólo de energía humana o si también se incluían en él el intercambio de bienes.¹⁸

“La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas”¹⁹

En relación a los intercambios, me parece conveniente hacer una división que clarifique los distintos niveles existentes:

- **Voluntario:** ayuda entre personas en relación a la ligazón social mutua que poseen, obligación que se torna más importante cuando hay relaciones de parentesco (algunas de las cuales se dan a través de la entrega de mujeres como bienes de intercambio). La comida que sirve la familia beneficiada se denomina *cumplimiento*.
- **Waje-waje:** intercambio recíproco en el que se da un servicio que será devuelto con otro igual en el futuro. En este caso los socios pueden intercambiar lo que deseen, puesto que no hay una costumbre, como en el intercambio voluntario, que lo especifique. Son relaciones opcionales que se hacen en el caso de solicitud expresa. Se puede aceptar o rechazar. Su pago se efectúa de manera seria para conservar la relación.
- **Minka:** no se devuelve el servicio según lo que se ha recibido. En general, se trata de servicios especializados.
- **Ayni:** los cronistas denominaron como *ayni* a todas las formas de reciprocidad que se daban al interior del *ayllu*, es decir, a la reciprocidad entendida como estable, basada en los lazos de parentesco. Se trata de la devuelta de mano, es la acción de *aynicupuni*, o *aynini* (recompensar o pagar en la misma moneda). Se pretende establecer o reestablecer un equilibrio a través de una acción realizada por otro individuo.

¹⁸ Pease, 1992.

¹⁹ Alberti y Mayer, 1974, 37.

En el contexto brindado por el *ayllu*, el *ayni* adquiere un significado bastante amplio, pues “...explica la permuta de energía humana para el intercambio recíprocamente entendido y la subsistencia básica del ayllu.”²⁰, lo que se puede extrapolar a la relación de los distintos conglomerados étnicos con el estado *Inka*. Al restablecer el equilibrio a través de una devuelta de mano se está dando o pidiendo algo sobre la base de una acción ya realizada, de ahí que el término *Aynillapac ccuni* sea utilizado para explicar la reciprocidad. La venganza o la acción de vengarse no debe ser entendida como otra cosa que como una devuelta de mano; se trata de una acción de igualación en el ámbito de los intercambios. Los objetos dadores de equilibrio deben tener una misma valía.

- “*Aynicupuni, o aynini*. Recompensar o pagar en la misma moneda.
- *Aynicupuni*. Vengarse, satisfacerse, hazerle otro tanto.
- *Aynilla manta llamcapuni*. Trauar otro tanto por otro como el por mi.
- *Aynillapac ccuni, o chazquicuni*. Dar o recibir algo con retorno.
- *Aynimansonco o aynicsoncco*. Buen pagador o vengador.
- *Ayniyamayoc*. Vengador.
- *Aynicupunacuni*. Pagarse en la misma moneda el bien o vengarse del mal.
- *Aynillamanta quillcapuni*. Escriuir otro tanto por el como el por mi.
- *Aypucuni, o raquircarini*. Distribuir, repartir, o dar a muchos juntos”²¹

²⁰ Pease, 1992, 93.

²¹ González Holguín, 1952, 40.

Estrategias de conquista:

Como he podido ver, a partir de las informaciones entregadas por los cronistas, existió más de un tipo de anexión territorial, de hecho, Cristóbal de Albornoz hace clara referencia a los tipos de conquista que llevaban a cabo estos *inkas*:

“Después que los yngas, dende el primero hasta el postrero conquistaron todas las provincias que se incluyen dende Chile hasta Pasto, a unas con armas, a otras con insidias y dádivas y promesas, ansí como procurava [a] saver luego la cantidad de toda la gente de la provincia de las cosas que se sustentavan, posesiones, oro y plata y ropa que tenían, procurava [n] saber las guardas, adoratorios que adoravan y el orden que tenían en el ofrecele y sacrificarle y de las posesiones y servicio que tenían, y siempre el ynga dio orden que las sustentasen con el orden que de antes.”²²

Para efectos de la investigación los he dividido en dos: conquistas militares o con la utilización directa de la fuerza y conquistas pacíficas.

1. Conquista, netamente, militar, es decir, mediante la fuerza. En estos casos la etnia derrotada es humillada terriblemente, Betanzos nos habla de horribles derrotas en las que el *Inka* quitaba las insignias a los señores locales para luego amarrarles y llevarles *caminando* (lo que era una tremenda humillación si consideramos que estos dirigentes étnicos, en la mayoría de los casos, utilizaban las andas para desplazarse) hacia el Cuzco, obligándoles a vestir ropas de escarnio, bastantes inapropiadas para su condición de dirigentes étnicos; en estos casos no habría rastro alguno de posibles actos recíprocos, me refiero a la entrega de regalos y cosas de ese estilo.

“...porque habían de saber que tenían una usanza estos señores que cuando algún capitán o capitanes venían victoriosos de la guerra traían las insignias y adornamientos de los tales señores que en la guerra mataban e prendían y a sus capitanes que ansi en la guerra prendían y como entrasen los tales capitanes por la ciudad de Cuzco victoriosos e traían delante de sí las tales cosas e prisioneros e poníanlas delante de sus señores e los señores viendo el tal despojo e insignias e prisioneros delante de sí levantábase el tal señor e pisábalo e daba un paso por encima de los tales prisioneros y esto hacían los tales señores en señal de que recibían los tales que lo traían triunfo e favor del

²² C. de Albornoz, 1989, 163.

señor y era aceptado en servicio el triunfo que así habían pasado en sujetar e vencer los tales enemigos y así mismo el señor a quien era pedido que pisase las tales cosas e prisioneros recibía y había haciendo aquello posesión y señorío de las tales tierra que así eran ganadas y vasallos que en ellos vivían...”²³

Queda muy claro, entonces, que, según lo planteado por Betanzos, era costumbre de estos señores del Cuzco tratar de esta manera a los vasallos que se habían resistido a su dominación.

Otro ejemplo claro lo brinda Martín de Murúa quien nos coloca como gran conquistador de entre todos los *inkas* a Ynga Yupanqui, destacando, por sobre otras conquistas, la de la provincia de Cuyo,

“...a los cuales destruyó y asoló, y la causa de la destrucción fue que como toda aquella provincia de Cuyo Capac Chahuar Chuchuca fuese muy grande y de gran cantidad de gente, tenía por señores a Cuyo Capac y a Yanqui Lalama y a Pucanataqui, y a uno dellos le dio Ynga Yupanqui una hija por mujer...”²⁴

Como vemos, el autor no nos da cuenta de piedad o compasión por parte del *Inka* hacia sus vencidos, sino, por el contrario, describe las situaciones de humillación por las que tuvieron que pasar, entonces la imagen que transmite de los gobernantes está lejos de ser la de príncipes paternalistas preocupados por el bienestar de sus súbditos, más bien es la de gobernantes tiranos y perversos, cuya única ambición es conseguir más tributarios para su Imperio²⁵.

²³ Betanzos, 1987, 35-36.

²⁴ Murúa, 1987, 74.

²⁵ Cabe señalar que el autor deja bastante claro, a diferencia de cronistas como Garcilaso, que las nuevas imposiciones culturales y políticas que dejaba el Inka en cada región conquistada iban en directa trasgresión de los modelos establecidos en cada lugar “...empezó a poner en orden toda su tierra y señorío, dando leyes cómo habían de vivir y dioles en las provincias y cabeceras dellas por principales Huacas, estas dichas del Sol y Hacedor del rayo, y a su Dacha, llamada Dacha Cauri y las Huacas que había en los pueblos hizo quebrar...”; Murúa, 1987, 77. Cabe señalar que en relación a este punto no hay un acuerdo claro entre los cronistas citados para esta investigación, pues algunos, como Garcilaso o Cieza, señalan que lo único que se impuso fue el culto al Sol, la mit’a como tributo al Imperio y las Acclawasi, que eran las casas de las ñustas o acllas.

2. Conquista pacífica, sin la utilización de armas o elemento militar alguno. Dentro de esta categoría he dispuesto una subdivisión que contempla, en primer lugar, a la conquista parlamentada en la que los *Inkas* piden la rendición de su oponente, pero sin ofrecer dádiva alguna más que el hecho de entregarles su cultura y modos de vida. Lo que sí habría sido considerado como una garantía era que al pertenecer al Imperio *Inka* se habría gozado de la llamada *Pax Incaica*²⁶, siempre y cuando la etnia dominada no hubiese decidido rebelarse, me refiero a que el Imperio cuidaba la integridad de todas sus regiones.

Garcilaso nos da un ejemplo claro al mencionar cómo Lloque Yupanqui mandó reunir nuevamente a su cuantioso ejército, encargándoles la siguiente misión:

“... y a todos cinco dio orden y expreso mandato que en ninguna manera llegasen a rompimiento de batalla con los indios que no quisiesen reducirse por bien, sino que, a imitación de sus pasados, *los atrajesen por caricias y beneficios, mostrándose en todo padres piadosos antes que capitanes belicosos*”²⁷

La conquista se realizó de la manera en la que *Inka* esperaba; luego de este extenso período de conquistas, que duró alrededor de tres años, debido a que era más complicado adoctrinarlos, pues se encontraban (me refiero a los pueblos situados en las cercanías del Cuzco) en estado de salvajismo, como señala el cronista, los capitanes regresaron a donde se encontraba Lloque Yupanqui para rendir cuentas de sus acciones. De este trozo del relato, podemos desprender que, como se había enunciado con anterioridad, Garcilaso nos dice que la rendición se le ofertaba a todos los grupos étnicos, por lo menos a los conquistados durante este primer período de expansión, puesto que como nos cuenta este cronista, el *Inka* les dio claras instrucciones a sus capitanes de no hacer la guerra, sino que de conquistar de buena forma al otro, lo que sí llama la atención es que *no hace mención* de regalos preciosos a estas gentes pensadas como salvajes, al parecer se consideraba como suficiente el darles el privilegio de ser gobernados por ellos.

Cabe señalar el carácter que Garcilaso le da a todo lo relativo a los *Inkas*, es decir, su mirada tan convenientemente justificadora de las acciones de este pueblo. Por lo tanto sus

²⁶ Este término ha sido acuñado para denominar a la armonía que, supuestamente, reinaba en las colonias del Imperio.

²⁷ Garcilaso, 1617, 101.

afirmaciones pueden estar un tanto alejadas de lo que tal vez ocurrió, pues como vemos en otras crónicas, no se encuentran antecedentes que den luces de ofrecimientos, para todas las comunidades aledañas a Cuzco, de participar en rituales de reciprocidad legitimadores del dominio incaico; me refiero a cronistas como Murúa, Cieza o Albornoz.

Ayni de conquista:

A continuación daré ejemplos de rituales de reciprocidad para la conquista, partiendo por el extraído del texto de Huarochirí que sustenta lo señalado en relación a la importancia simbólica del ritual en sí. En el texto *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* podemos encontrar un claro ejemplo de ritual de reciprocidad, sólo que en este caso, la etnia en cuestión rechaza el ofrecimiento, debido a lo cual debe sufrir las consecuencias de haber negado la sumisión a otra entidad superior:

“Se dice que los miembros de la comunidad llamada colli residían en Yarutine. Un día Pariacaca llegó a su pueblo mientras estaban celebrando una borrachera. Sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí.

Nadie quiso ofrecerle de beber. Un solo hombre le convidó. A éste, Pariacaca le pidió que le sirviera otra vez. Le sirvió de nuevo. Entonces, le pidió que le diera coca para mascar. Esta vez también cumplió con su pedido. Entonces [Pariacaca] le dijo: “Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí [de nuevo], te vas a agarrar de este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Que sigan divirtiéndose así!”. Con estas palabras se fue.

Cinco días después se levantó un viento muy fuerte. A todos los colli, sin excepción, el viento los arremolinó dos o tres veces y los llevó muy lejos.

Unos, perdiendo sus sentidos, murieron. A otros, los únicos en sobrevivir, [el viento] los transportó a un cerro en la dirección de Carhuayllo.

Este cerro se llama colli hasta hoy.

/Se dice que/ esta gente [que llegó al] cerro se extinguió.

Hoy no queda ni uno.

Entonces, este hombre que había ofrecido bebida a Pariacaca, obedeció las instrucciones que éste le había dado y agarrándose al árbol, se salvó.”²⁸

Quizá esto podría asemejarse a lo ocurrido con las etnias que no aceptaban la dominación del *Inka* de manera pacífica.

²⁸ Taylor, 1987, 395-397.

Ahora, en el caso de Huarochirí, se menciona que las personas que sí daban a Pariacaca un trato digno se salvaban de la destrucción total, podría decirse que los que aceptaban su condición de dominados se salvaban de la muerte.

La fuerza de este ejemplo se sustenta en que lo fundamental de esta investigación es comprender el trasfondo simbólico de los actos de conquista.

Otro claro ejemplo de lo que se está planteando, en relación a este *ayni* de conquista, está dado por el *Memorial de Charcas*:

“...que le estaban sujetos de que hera y fueron señores naturales antes de los yngas y despues que el Tipa ynga bino a sujetar esta provincia como a señores que de mis abuelos y antepasados heran de todas esta provincia de los Charcas hizo con ellos muchos partidos y medios para atraerlos como los atrajo a su boluntad sin guerra y los tuvo siempre por amigos y allegados y regalados suiios, permitiendoles que como señores que heran de esta tierra traxesen andas y tirasoles de plumería traiendolos en ellas cien indios con la beneraçion que se requería a sus señores naturales”²⁹

En relación a esta última cita, queda claro que esta región no fue sometida por la fuerza, sino mediante un *ayni* de conquista al parecer debido a que, según la cantidad de indios que nos menciona el informante, este señorío debió ser de gran importancia para el aparato burocrático del Imperio. Además confirma otra hipótesis de trabajo, tal como aquella que señala que el señor local que participara en un ritual de este tipo con el *Inka* iba a poder conservar sus privilegios. En este caso, el informante señala las plumerías y andas, lo que daba cuenta de su alta jerarquía.

Para el caso de los Lupaqa, tenemos que:

“Existe un consenso general entre los cronistas que se ocupan del tema sobre que la narración de la primera política a alto nivel entre los Lupaqa y los incas dio como resultado el establecimiento de una *alianza* entre las dos naciones. Cieza ([1553 a] 1967: 145) escribe sobre una reunión entre el rey Lupaqa (Cari) y el Inca después de la victoria de Cari sobre Zapana, señor de Hatuncolla. La alianza se selló bebiendo de una copa de oro. Esta alianza Lupaqa con el Cuzco también la menciona Garcilaso...La relación de Cobo ([1653] 1964: 82)...Afirma que el jefe de los Lupaqa en chuchito era tan poderoso como el jefe de los Colla (el reino ubicado al norte del territorio

²⁹ Transcriptora Margarita Suárez, 1986, 7.

Lupaca) y que *los Lupaca recibieron al Inca en paz y aceptaron la hegemonía incaica.*³⁰

De este modo –y tomando en consideración todo lo anteriormente señalado–, puedo decir que, efectivamente, hubo rituales de reciprocidad dentro de los modos de conquista que utilizaba el Imperio, por lo tanto, lo que he denominado como *ayni* de conquista sí fue utilizado dentro de los modos de expansión en el *Tawantinsuyu*, siendo desarrollados cuando la importancia de la etnia lo ameritaba; esta importancia habría estado dada por la cantidad de energía humana que representaban para el desarrollo económico del Imperio; es aquí en donde se ve, claramente, la relevancia del curaca o jefe local, puesto que es él quien está a cargo de hacer funcionar la reciprocidad entre sus dirigidos y el aparato burocrático del Estado *Inka*.

He logrado establecer que los rituales de reciprocidad se utilizaban como forma de conquista, lo que me permite afirmar que sí hubo métodos pacíficos para tales efectos³¹ y que además esta práctica, me refiero al ritual de conquista, era bastante antigua en los Andes Centrales, lo que significaría que se enmarca de manera perfecta dentro de todo el complejo mundo de la reciprocidad.³²

³⁰ Hyslop, 1979, 56.

³¹ Someda cuando cita a Pedro Sancho de la Hoz: “Lo más interesante es que Pedro Sancho menciona que la gente del Collao era muy obediente al Señor del Cuzco, y que la provincia ‘no ha sido asolada por la guerra como ha ocurrido con otras provincias’, lo cual sugiere que la dominación del Cuzco en los Andes no siempre fue establecida de manera belicosa”. Hidefuji Someda, 1999, 45.

³² Para este efecto, cito a Juan de Betanzos, 1987, 24-25; en donde nos cuenta cómo el señor de los chancas, Uscovilca, se levantó de entre los muchos señores que estaban en los alrededores del Cuzco para enfrentarse a Viracocha Ynga, todo esto a través de la proposición de un ritual de reciprocidad, lo que además nos da cuenta de que este *ayni* era utilizado, no sólo por los incas, sino que también por otros pueblos, dentro de los cuales estaban los chancas, por ejemplo. El tema aquí es cómo Uscovilca, al considerarse más poderoso que Viracocha Inca, va y le propone aceptar su condición de vencido a través de un acto de reciprocidad, por supuesto que Viracocha Inca no lo acepta, pues eso significaría rendirse ante la presencia y poderío de este señor chanca. La crónica dice así: “... llegaron a él dos mensajeros que le enviaba Uscovilca por los cuales le enviaba a decir que le diese obediencia

Las partes involucradas en el ritual de reciprocidad para la conquista territorial:

El *Inka*.

“El Inca invencible en el modelo ideal ofrecido por las crónicas es también un mediador³³ en gran escala. No sólo en términos de su vinculación personal con el mundo de los dioses, sino en un segundo aspecto sugerido por la función mediadora que realizaba la autoridad andina (por ejemplo, el curaca) entre las dos mitades (Hanansaya y Urinsaya) que componían los aillus y las etnias andinas, y que las encontramos así ampliadas a una escala mayor en el mismo Tahuantinsuyo”³⁴

No podemos olvidar que el poder del *Inka* se manifestaba en la cantidad de “parientes”³⁵ que poseía, es decir, en la cantidad de lazos de reciprocidad con lo que podía contar. Al considerar, por ejemplo, que la producción de ciertos bienes requiere de mucha mano de obra,

como a señor que era donde no que se aparejase que él le iba a hacer guerra. E que pensaba darle batalla e sujetarle que le hacía saber que él quedaba en Vilcacunga que es siete leguas de la ciudad del Cuzco e que sería bien en breve con él y cómo Viracocha Ynga viese la tal embajada que el Uscovilca le enviaba y que traía gran poder y que todo lo que atrás dejaba a él quedaba sujeto envióle a decir que le placía de le dar obediencia y que quería comer e beber con él y salidos que fueron estos mensajeros del Cuzco con esta embajada Viracocha Ynga hizo juntar sus principales y entraron en su acuerdo para ver lo que debían de hacer porque fueron tan breves los mensajeros de Uscovilca que no le dieron lugar a que con los suyos tomase parescer en lo que había de responder y así respondió lo que habéis oído.”

³³ La condición de “mediador” le otorga una participación importante en el reestablecimiento del equilibrio a través de los actos recíprocos; por lo tanto, esta idea también la podemos asociar al término de ayni.

³⁴ Pease, 1992, 54.

³⁵ Y esto tal vez explicaría el que en algunos casos el Inka entregara mujeres a los señores étnicos de las provincias asimiladas.

podríamos entender que el *Inka*, en representación de toda la aristocracia cuzqueña, se encontrara en condiciones de “regalar”, dentro de los márgenes del ritual de conquista, bienes de alto prestigio y, por lo tanto, de sabida escasez; además, con esta acción estaría demostrando su poderío dando cuenta al *Kuraka*, quien tenía a cargo la representación de su comunidad, de los beneficios, en términos de accesos a otro tipo de bienes, que les aportaría la incorporación a esta gran red de reciprocidades.

“La reciprocidad incluía, muy claramente, intercambios de presentes, no únicamente entre miembros de un grupo o ayllu, sino también entre grupos. Se trata, ciertamente, de un intercambio ceremonial.”³⁶

Kuraka.

Podríamos entender la presencia del Inka y del kuraka en los rituales de reciprocidad para la conquista, en la medida en que estaríamos hablando de los dirigentes máximos y que por su condición se habrían hecho presentes en los momentos en los que fuera necesario.

“Los curacas andinos mantenían su poder gracias al manejo de las relaciones de parentesco y de una reciprocidad asimétrica (entrega de energía humana a cambio de servicios derivados del ejercicio de la autoridad), añadiendo la redistribución de los bienes producidos por dicha energía proporcionada por las unidades étnicas. Sus funciones incluían la distribución del trabajo colectivo, la administración y el reparto del agua, la decisión, obtenida y respaldada ritualmente de dónde y cuándo sembrar, etc.; pero, sobre todo, el prestigio del curaca parece derivar de su condición de mediador en los conflictos personales, en el cuidadoso tratamiento de las rivalidades entre mitades, en su participación en la mediación limítrofe con otro grupo”³⁷

La jerarquía del *kuraka* daba cuenta de la función que cumplía; Pease la divide en cuatro niveles:

1. “La administración de una energía humana capaz de producir un excedente de recursos destinados a ser empleados en una primera forma de redistribución realizada por el curaca en tanto autoridad étnica, puede ser considerada a la vez como la primera forma de articulación entre la reciprocidad asimétrica y la redistribución.”³⁸

³⁶ Pease, 1992, 94.

³⁷ Pease, 1992, 54-55.

³⁸ *Ibíd.*, 38

Los excedentes se lograban mediante la utilización, por parte del *kuraka*, de la energía humana a cambio de sus servicios como autoridad étnica.

2. El segundo nivel de funciones con las que cumplía el *kuraka* estaba relacionado con el mundo sagrado, tan desarrollado por las culturas andinas.

“El culto requería de ofrendas y fiestas comunes, y el curaca era el personaje encargado de las primeras, así como de la organización y presidencia de las segundas; ello lo convertía en un “especialista de lo sagrado”, que podía interrogar también a las divinidades acerca del comportamiento a seguir, de la actividad de la naturaleza y de las condiciones óptimas para las actividades humanas y productivas, por ello estaba en condiciones de mediar entre los hombres y los seres sobrenaturales encargados del mantenimiento del orden cósmico”³⁹

3. El tercer nivel estaría relacionado con la producción de excedentes que luego se redistribuirían a la población, lo que quiere decir que también estaría vinculado con la capacidad del *kuraka* para organizar las actividades de la población en los lugares de producción de recursos que estaban alejados de los centros administrativos. Como señala Pease, este nivel de funciones del *kuraka* se relaciona directamente con la propuesta de Murra, aquella que nos habla del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas”. Se habría tratado de aprovechar al máximo los recursos que las distintas altitudes proporcionaban. No hay duda que para ejercer este tipo de dominio en cantidades importantes de población hay que ser poseedor de una autoridad considerable y reconocida por todos, cosa que pudo haber sido posible en la medida en que se reconociera que este *kuraka* tenía el poder o la sabiduría suficiente para poder interactuar y solucionar conflictos tanto en el mundo terrenal como en el espiritual. A partir de esto podemos también entender el segundo nivel de funciones señalado por Pease.

4. El cuarto nivel de funciones está centrado en la interacción del *kuraka* con el poder regente para cada momento; obviamente la información que poseemos a este respecto es fundamentalmente para el período de dominación *Inka*, por lo que lo ocurrido con anterioridad a estas fechas se desconoce, al menos en profundidad.

³⁹ *Ibíd.*, 39.

Acerca de lo necesario para ser objeto de un ritual de reciprocidad enmarcado dentro de los rituales de conquista:

El requisito necesario para gozar del honor de ser invitado a un ritual de reciprocidad en vez de la conquista forzosa por parte de los *inkas*, habría sido el tener la condición de gran grupo étnico, es decir, de estar en condiciones, el *kuraka* como representante de su grupo, de movilizar a grandes cantidades de personas, me refiero a la cantidad de energía humana a la que se podía organizar para hacer crecer los almacenes incaicos.

De hecho cronistas como Garcilaso también nos hablan de grandes grupos étnicos con los que los *Inkas* parlamentaban su rendición señalándolos como enormes extensiones de tierra que contaban con muchas gentes de guerra o trabajo⁴⁰. Por ejemplo, los *Charkas*. En el Memorial de Charcas se afirma que el *mallku Ayavire* poseía muchos indios:

“...*fue señor de más de diez mil indios* de los pueblos e repartimientos que dize el capitulo, teniendo como tuvo caçiques principales sus sujetos capitanes sin reconocer otro señor. Y que quando los españoles ganaron la tierra hizo de su parte mucho para que se sujetasen los caçiquez e indios de toda esta provincia...”⁴¹

La primera parte de esta cita nos corrobora la cantidad de indios que el informante señaló al comienzo del interrogatorio, pero además nos reafirma la importancia que el *kuraka* tiene al interior de su etnia, en cuanto a que depende de él la movilidad de su gente, cosa que también se manifiesta en el punto dos del cuestionario en donde se nos señala la gran importancia de estos dirigentes étnicos al interior de su comunidad:

“...el dicho don Joan Ayavire y el dicho su padre y abuelo es y fueron caçiques principales del repartimiento de Sacaca e pueblo de Panacache y su provincia...El qual y el susodicho su padre y abuelo y antepasados fueron

⁴⁰ Garcilaso, 1617.

⁴¹ Transcriptora Margarita Suárez, [1599] 1986, 16.

cavalleros principales y señores de provincia de indios en esta tierra...por ser como hera caçique muy poderoso y tenia muchos indios y caçiques sujetos”⁴²

Resulta de la mayor importancia destacar que la condición de grandes etnias dada por la cantidad de gente que poseían, no sólo estaría limitada a los alrededores del centro imperial, como han establecido algunos autores⁴³; un ejemplo claro lo es la etnia *Lupaqa*⁴⁴ que se situaba en los alrededores del *Titicaca*, así como también el señorío de los *Charcas*.

Tenemos, a partir de las crónicas, y como ya he citado, que el primer acercamiento entre *Inkas* y Lupacas tuvo como resultado una alianza y no un enfrentamiento armado, es decir, los Lupaqa accedieron, de manera voluntaria, formar parte del aparato burocrático del Imperio Inka.

“Cronistas tan confiables como Cieza y Cobo sugieren que el área Lupaca no ofreció resistencia armada al avance incaico; si ese fue el caso, ello puede vincularse con la alianza preexistente entre los Incas y los Lupacas.

Sin embargo, hay que preguntarse hasta qué punto la alianza era entre pares, y en qué medida se trataba de una situación en la cual un pequeño estado se transformaba en subordinado de un imperio en expansión. El testimonio de un gran cambio en el patrón de asentamiento, los cambios en el tipo de cerámica y en el estilo de construcción de las chulpas (todo ello visto a continuación) son indicios de que la influencia incaica en el área Lupaca era profunda. La integración aparentemente no sangrienta del territorio Lupaca al Imperio Incaico podría haber sido el resultado de la política de la élite Lupaca que, pudo así haber conservado mayor autonomía que sus vecinos que opusieron resistencia al avance incaico y, a consecuencia de ello, se utilizaron sus pellejos para tambores o fueron arrojados a los pumas en el Cuzco”⁴⁵

A este antecedente habría que agregar que el hecho de que se tratara de etnias claramente estructuradas a nivel organizacional, implicaría, además, que la labor de los *inkas* a la hora de implantar sus sistemas de dominación habría sido más expedita, pues estas estructuras habrían

⁴² Transcriptora Margarita Suárez, [1599] 1986, 48.

⁴³ Parisii.

⁴⁴ Pease, 1999, 77.

⁴⁵ Hyslop, 1979, 56.

facilitado la tributación de las etnias en cuestión al Imperio; todo esto también se relaciona con la motivación económica⁴⁶ que se supone, existiría tras el *ayni* de conquista.

Podríamos decir que la idea no habría sido romper con los sistemas organizacionales ya establecidos, puesto que la antigüedad de la organización social de las comunidades ubicadas en estas latitudes, se habría traducido en sistemas de ordenación empíricamente probados.

Las similitudes entre la organización de estas etnias y los *inkas* eran bastantes, en algunos casos. Queda muy en claro que es el acceso al control de los excedentes étnicos lo que garantiza la supremacía de una estructura por sobre la otra, en este caso, del *Tawantinsuyu* por sobre los diversos señoríos. Pease nos habla acerca de “...la forma en que el Cuzco dominó los Andes, apropiándose simultáneamente de recursos muy variados, que incluían la energía humana tal vez en el lugar más importante”⁴⁷

Al considerar que el *ayllu* es el núcleo principal de la sociedad andina, debemos comprender que la importancia del *Kuraka* o señor étnico es fundamental, puesto que es él el encargado de hacer funcionar las redes de reciprocidad que se habrían establecido, mediante el *ayni* de conquista, entre el Estado Incaico y las etnias locales. Es él quien moviliza a la población para dar correcta respuesta al llamado de los *Inkas*, puesto que la reciprocidad es la que debe funcionar de manera correcta: hay que saber pedir y retribuir para poder recibir.

Esta podría ser la explicación al hecho de que el *Inka*, en representación de toda su comunidad, intercambiara obsequios con el *Kuraka*, quien a su vez tomaba la representación de su señorío. Al ser un engranaje tan importante en la articulación del sistema de reciprocidades, podemos explicarnos el que se le dé tanto valor al que sea el dirigente étnico quien conserve, por ejemplo, el derecho de andar en andas, lo que señalaba su condición de miembro distinguido al interior de la etnia.⁴⁸

“Yten si saben quel dicho capitán tuvo un hijo Coobo (sic) el qual sucedió en el estado, que fue en el tiempo del ynga Tope Ynga Yupangui /fol. 32/ y Guaina Capa su hijo el qual es abuelo de don Alonso Ayavire y visabuelo de don

⁴⁶ En cuanto al potencial que representaban para el desarrollo del Imperio.

⁴⁷ Pease, 1999, 58.

⁴⁸ Transcriptora Margarita Suárez, [1599] 1986, 64-65.

Fernando Ayavire hera señor prinçipal de toda la naçion de los Charcas por la linea re(c)ta señor de *diez mil vasallos* del repartimiento de Chayanta y de los repartimientos de Cochabamba y del repartimiento de Sacaca y pueblo de Collaoma y como a tal *los yngas de Topa Ynga Yupangui y Guaina Capa su hijo le guardavan las honras y preminençias que suelen guardar a los tales por su calidad y señorío y nobleza y fue respetado de todos los indios de la naçion de Charcas*; ansimismo fue señor de lanpa ques a manera de litera y traía quitasol de plumería y adonde quiera que yba el dicho Coocho (sic) le llevaban çien indios con la dicha litera y lanpa en las cuales no caminavan si no heran los semexantes señores los quales dichos yngas le dieron ansimismo ynsinias de cavallero, dos camisetas la una de chapería de oro y la otra chapería de plata y mucha ropa fina de cunbe y cocos (?) de plata y oro y tenía más de çinquenta indios de serviçios personales e indias ansi para el servicio de su casa como para las labranzas de sus chacaras y sementeras y guarda de ganados y otras cosas y ansi como tal los dichos yngas cada uno en su tiempo le ocupavan en capitanías y conquistas allende del gobierno que tenía por le venir el dicho caçicazgo por justo y derechos títulos de línea re(c)ta de Dehuno (?) Malco que quiere deçir señor de Sava (?) en los reynos de España digan etc. (?)”.

La categoría de grandes dirigentes étnicos y de grandes etnias, se manifestaba, además de la invitación al acto ritual, en los obsequios que el Inka entregaba a su par, situación que encontramos mencionada en cronistas como Betanzos, Garcilaso, Cieza o el Memorial de Charcas, por ejemplo.

La cuantiosidad de los bienes estaba determinada por su escasez o la cantidad de energía humana que se ocupaba en su obtención. De esta manera podemos entender⁴⁹ la importancia que se le concedía a los tejidos al punto de señalarlos como uno de los privilegios del *kuraka*.

Lo central aquí es ver cómo el *Inka* señalaba la importancia de las gentes involucradas en el acto recíprocario mediante el valor de los regalos entregados; las crónicas nos hablan de finos tejidos, de elaborados brebajes o de preciosos adornos corporales, todo para destacar la preocupación del *Inka* para con sus nuevos súbditos.

“...los semexantes señores los quales dichos yngas le dieron ansimismo ynsinias de cavallero, dos camisetas la una de chapería de oro y la otra chapería de plata y mucha ropa fina de cunbe y cocos (?) de plata y oro...”⁵⁰

⁴⁹ Murra, 1975, 145.

⁵⁰ Transcriptora Margarita Suárez, [1599] 1986, 64-65.

Dentro de esta última categoría se podrían distinguir, en el ámbito de los regalos, dos tipos: los atuendos de alto valor⁵¹, por una parte y las mujeres, por otra, pues, como es mencionado en las relaciones del virrey Toledo, los señores quechuas declaraban que su importancia era tremenda, porque el *Inka* les regaló mujeres, quedando así, inmediatamente, emparentados con él⁵². Como hemos visto a través de la cita número 16, Murúa también hace referencia a la dádiva de mujeres por parte del *Inka*.

Este “tipo” de regalos pudo tener lugar cuando la etnia a la que se le ofrecía el ritual era muy importante para el Imperio, pues quedaban emparentados sanguíneamente con el *Inka*, lo que los transformaba en sus parientes directos afirmando aún más los lazos de reciprocidad, eso sin mencionar que se debilitaban las posibilidades de revueltas en contra del imperio, puesto que los hijos de esas uniones no querrían ir en contra de sus otros pariente, entonces también podría entenderse como un tipo de anulación a la resistencia en aquellos lugares donde el volumen poblacional es mayor. En relación a las alianzas matrimoniales tenemos que:

“...réaffirmaient le lien personnel entre chaque seigneur local et son pair royal:

A Chacun d’eux il accorda une dame naturelle de Cuzco et de son linage, afin que chacune d’elles fût la femme principale du cacique...et que les enfants issus de ces unions héritassent des états et seigneuries de leur père ; l’Inca Yupanqui, se fondant sur cette parenté qu’ils avaient contractée avec lui. S’assurait ainsi qu’aucun d’eux de son vivant ne se rebellât jamais...

Inversement, l’Inka acceptait les filles de ses nouveaux alliés dans son harem. Ce système de gouvernement « indirect », ainsi que l’établissement de liens de parenté entre l’État et les seigneuries locales, facilitèrent l’expansion de l’État...⁵³

Según Irene Silverblatt, sólo los hombres podían formar estos nuevos grupos de parentesco a los que ella denomina como intermedios, pues a ellos se les atribuía el poder social.

⁵¹ Dentro de los que se encuentran las dádivas de objetos preciosos también.

⁵² Levillier, 1935.

⁵³ Murra, 1978, 929.

“...sólo los hombres, como “conquistadores” podían contraer matrimonios secundarios con mujeres “conquistadas” y ser fundadores de grupos de descendencia intermedios.”⁵⁴

Se trataba de consolidar los lazos políticos y, además, concedía prestigio al dirigente étnico que había sido objeto de esta dádiva, al considerarse como “un favor muy especial” del *Inka*.

Silverblatt nos da la explicación entregada por Cobo acerca de la importancia que se le concedía al don de mujeres a manos del Inka, a partir de lo cual podemos deducir que no era un tipo de obsequio que se distribuyera masivamente.

“...recibir una doncella destas de su mano, era tenido por favor singular; porque ninguna cosa estimaban tanto estos indios como tener muchas mujeres; los cuales, después de la legítima, no podían tener otra sino por merced del rey”⁵⁵

Resulta interesante considerar la explicación que nos da la autora en relación a la funcionalidad que habría tenido el matrimonio en las dinámicas políticas del Imperio, pues se habría tratado de una expresión más de las relaciones imperiales de poder.

Hasta ahora, he tratado de dar cuenta acerca las partes que entraban en funcionamiento a la hora de efectuarse el ritual de reciprocidad en la expansión territorial *inka*; por una parte están el *kuraka* y el *Inka* –ambos representando a sus respectivas etnias-, y por otra tenemos a los bienes entregados.

Luego, he planteado los requisitos que a mí parecer eran necesarios para gozar del privilegio de ser considerado como “importante” para los *inkas*, cosa que se habría manifestado en el “honor” de haber sido objeto del ofrecimiento de un ritual de reciprocidad, en este caso el *ayni*, para la anexión al Imperio, en vez de la conquista militar.

Finalmente, no queda más que citar un párrafo de Martín de Murúa, en el que se describe a cabalidad las formas que tenía el *Inka* de conquistar territorios:

“Una cosa que quedaba por advertir y notar, acerca de las conquistas de estos Yngas, para que fuesen tenidos por injustos tiranos usurpadores de lo ajeno, y es que primero que llegaban a rompimiento con alguna nación se hacían guerra

⁵⁴ Silverblatt, 1990, 55.

⁵⁵ *Ibíd.*, 65.

entre sí, si la hacían, o daños en las provincias sujetas al Ynga, *enviaba sus mensajeros a que hiciesen entera satisfacción de los agravios que había hecho a sus vasallos y, si requeridos una y dos y tres veces, no querían, pregonaban la guerra a fuego y a sangre y se la hacían muy cruel hasta sujetarlos y traerlos a su obediencia. A otros requerían con dádivas y presentes, y representaban los daños y trabajos de la guerra, y si se sujetaban y por bien de su voluntad, venían a su mandado, a estos tales estimaba en mucho el Ynga y los honraba y daba libertades y exenciones y privilegios y dádivas ricas y preciosas, y a los caciques y señores les daba para sus mujeres, parientas y deudas suyas y de su linaje, y con esta benevolencia y amor los atraía y vencía. Éstos, viéndose tan honrados y favorecidos del Ynga, y llenos de bienes de sus manos, publican dondequiera las mercedes que el Ynga les había hecho, y su gran afabilidad con todos y así atraían a otros señores y caciques a la obediencia del Ynga, con lo cual fueron cada día más extendiendo su señorío e imperio, y haciéndose más poderosos y temidos*⁵⁶

A través de esta cita, podemos ver cómo el autor describe a un *Inka* bastante diferente al de Garcilaso, por ejemplo, pues se trata de un gobernante que no escatima en invertir recursos para lograr la rendición de un pueblo y no se trataría sólo de recursos destinados a las dádivas para sus nuevos vasallos, sino también se trataría de recursos bélicos de tipo humano y material. Lo principal de este autor es que nos da cuenta de las posibles maneras que tuvo el *Inka* de anexar territorios y si dejamos a un lado los excesivos calificativos que aplica a la figura del dirigente étnico, el valor de su información es bastante considerable.

⁵⁶ Murúa, 1987, 114-115.

**“Presencia Inca en los Valles de Aconcagua
y Mapocho de Chile Central” Karina Soto
Olivera.**

Presentación:

Los incas utilizaron diversos sistemas de dominación. Por un lado sus relaciones con el resto de las etnias andinas se basaban en que compartían una lógica y una afinidad cultural⁵⁷, pero el qué sucedía con las relaciones fuera de la esfera andina es un tema poco tratado. Dentro de esto se enmarca esta investigación, en tratar de esclarecer cómo se dieron estas relaciones en el valle central de Chile; un espacio considerado generalmente como distinto de “lo andino”.

La presencia inca en la zona central de Chile, más delimitadamente en los valles de Aconcagua y Mapocho esta probado que fue efectiva, pero no así las formas, grados e intensidad con que esta se dio. Por lo tanto este trabajo pretende responder al siguiente cuestionamiento: ¿Cómo fue el sistema de relación o dominación impuesto por los Incas para los habitantes de los valles del Mapocho y Aconcagua de Chile central?

A mi juicio ha existido demasiada preocupación por cuál sería el límite sur del imperio Inca y muy poca por los factores y formas que adquirió el proceso de conquista por parte del Cuzco en Chile, así como por los motivos que tuvieron para llegar hasta esta zona; si pudieron efectivamente introducir sus instituciones en la región y cuál fue el grado de resistencia o apoyo por parte de los indígenas locales.

La hipótesis principal de este trabajo se centra en postular que en la zona central, más específicamente en los valles de Aconcagua y Mapocho la dominación por parte de los Incas fue efectiva, variando de intensidad y formas según el sector; o sea que no existió un sólo o único sistema de dominación o contacto con los habitantes de la zona. Por el contrario en esta reducida zona geográfica podemos encontrar diversos modos de relación que van desde la imposición efectiva y exitosa del sistema de dominación incaico hasta sectores donde la relación fue tensa y de constante negociación o definitivamente de conflicto armado.

Con lo anterior pretendo dar una mirada menos usual al problema, que se suele abarcar como un todo, como un proceso homogéneo. Como si al probar que la presencia incaica fue efectiva en la zona se pensara que el aparato estatal Cuzqueño cayó como una aplastante piedra con

⁵⁷ Pease , 1999; Platt, 1987.

todo su peso de forma uniforme sobre el lugar. Y la mirada de este trabajo consiste en exactamente lo contrario, en suponer que fue un proceso altamente complejo y heterogéneo, del cual hasta ahora se sabe muy poco.

En este sentido se puede citar a Pease cuando dice que “...el Tawantinsuyu es mucho más una complicada y extensa red de relaciones que el aparente monolítico y vistoso aparato de poder que los cronistas dibujaron en el siglo XVI”⁵⁸

La idea de que el Tawantinsuyu fue un gran estado o imperio unido, que abarcaba grandes territorios y diversas etnias, todos bajo el poder uniforme de los Incas, es falsa. Hoy se sabe que el Tawantinsuyu fue un estado heterogéneo, donde el ejercicio de poder no era uniforme, donde existían zonas de grandes rebeliones y conflictos entre los incas y las etnias locales y que las conquistas incaicas adquirieron distintos matices; siendo la presencia inca, dentro de los mismos límites del Tawantinsuyu, fuerte en algunas zonas y débil e inexistente en otras.

Además existían pueblos dominados por entero por los incas, mientras otros eran dominados simbólicamente y mantenían su independencia política y económica.⁵⁹

Por otro lado, se presenta el problema que los habitantes de esta zona han sido aún poco estudiados y se tienen pocos antecedentes de quiénes eran; sólo recientemente se han realizado estudios más acabados sobre el tema, sobre todo arqueológicos⁶⁰. Es así, como a los habitantes de los dos valles mencionados se les ha denominado “Cultura Aconcagua”, pues presentan una serie de rasgos comunes que hablan de una sociedad con una evidente cohesión cultural. Pero en relación a esto también es posible encontrar matices, ya que estudios más recientes y preliminares han dado cuenta de que dentro de los llamados Aconcaguas existían diferencias, variantes que hacen replantearse el qué se entiende o qué cae bajo la categoría de Aconcagua.

Al parecer la zona central de Chile presenta un panorama mucho más complejo y heterogéneo del que se ha pensado hasta ahora, una serie de grupos habrían coexistido y convivido en la

⁵⁸ Pease, 1979, 116.

⁵⁹ Pease, 1999; Platt, 1987.

⁶⁰ Duran y Planella, 1989; Sánchez, 1997, 1998; Sánchez y Massone 1995 ; Troncoso 1998.

zona. Y fueron ésta complejidad y diferencias las que pueden haberse traducido en diferentes y complejas relaciones con los Incas.

Para la realización de este trabajo se revisaron crónicas que son de amplia difusión y conocimiento, de hecho Vivar, Garcilaso y Cieza por nombrar algunos han sido utilizados en numerosos trabajos y estudios con respecto al tema, al igual que muchas de las citas aquí contenidas son conocidas y se encuentran en varios artículos, aunque, siempre hay que considerar que la mirada de cada historiador es diferente. Aún así es posible, a mi juicio, encontrar datos inéditos con respecto al tema en la documentación dejada por los primeros conquistadores que en el caso particular de este trabajo hubiese servido para corroborar las hipótesis propuestas, como es el caso de pleito por tierras en Talagante encontrado por Silva. Por otro lado encontrar este tipo de datos inéditos daría a los historiadores la posibilidad de comparar lo que la arqueología nos ha dicho hasta ahora sobre el tema y así avanzar en la interdisciplinariedad y en el fin último que es acercarnos a la realidad de los habitantes prehistóricos de la zona.

Las Fronteras Meridionales:

En cuanto al tema de las fronteras, existe un relativo consenso de cual sería el límite sur que alcanzó el Tawantinsuyo en nuestro país⁶¹, para el que se propone el río Maipo; al norte de este se encontraría la zona sometida o en proceso de integración al Cuzco. Los historiadores chilenos Silva (1978, 1983, 1986) y León (1983, 1985, 1989) han realizado estudios sobre el tema poniendo de manifiesto la variación de intensidad de la conquista en la región; también expresan la diferencia entre exploraciones y conquista propiamente tal, y para esto último ambos proponen el río antes mencionado.

En lo que no están de acuerdo estos autores es en la importancia de la resistencia realizada por los Promaucaes para la detención de la conquista Incaica. Para León esta fue fundamental y no sólo le puso atajo sino que determinó su avance lento y gradual⁶²; en cambio para Silva esto no tuvo mayor importancia, ya que si los Incas hubiesen estado realmente interesados en conquistar la zona lo hubiesen hecho, el caso es que no les interesaba seguir avanzando por diferentes razones, entre ellas la lejanía, la pobreza de la zona y de sus habitantes y su estructura político-social⁶³.

Dillehay y Gordon⁶⁴ proponen la existencia de dos tipos diferentes de fronteras incas para la zona pero que a la vez eran complementarias. La primera sería una frontera geopolítica

⁶¹ Dillehay y Gordon, 1998; Hyslop, 1998; León, 1983; Silva, 1983; Stehberg, 1976

⁶² León, 1983, 99, señala que entre los factores del carácter gradual estuvieron ligados al medio físico que por su forma obligó a los cuzqueños a avanzar en forma lenta hacia el sur, otro factor eran las grandes distancias en que se encontraban de los principales centros logísticos del norte o del oriente trasandino los obligaba a avanzar de modo cauto, pero el factor más importante, sin duda, es la resistencia que opusieron los habitantes de la zona a los invasores.

⁶³ Silva, 1983, 15

⁶⁴ Dillehay y Gordon, 1998.

exclusiva y definida, o sea una frontera estatal, donde se encontraba la ocupación territorial y que terminaba al sur de Santiago pudiendo ser el río Maipo o el Maule; y la segunda era una frontera neoeconómica inclusiva, que no se encontraba dentro de las fronteras formales de estado inca y que no estaba militarmente ocupada, siendo más bien una expansión no ocupacional.

Por su parte los cronistas⁶⁵ proponen varios y discrepantes límites, esto se debió por un lado a las diferentes fuentes orales que utilizaron y a los diversos criterios empleados para definir los términos geográficos del imperio, ya que mientras para unos el límite estaba fijado por la presencia de fuertes o pucaras, para otros estaba marcado por la presencia de santuarios o sólo por la actividad estatal sin ocupación, como relaciones comerciales de intercambio de productos.

Considerando lo anterior se puede afirmar que existían varios tipos de límites estatales incaicos para nuestro país, que se pueden encontrar desde el río Maipú hasta incluso el Bío Bío.

De este modo nos encontramos con dos tipos de fronteras móviles, pues durante las diferentes fases del proceso de conquista ocuparon distintos lugares geográficos. Una sería la estatal geopolítica, o sea que indica la ocupación efectiva del territorio por parte de los incas, que es la que interesa para este estudio y que situaré en el río Maipo, y una segunda marcada por diversas actividades como resultado de una política de penetración pacífica no formal, pero que conduciría a la larga a la expansión y dominación territorial del Maipo al sur, proceso que se vio interrumpido por la llegada de los conquistadores españoles que heredaron esta frontera inca.

Téllez⁶⁶ advierte que la zona de Angostura de Paine y el río Maipo debe haber sido frontera en un periodo de estabilidad, pero que a la llegada de Valdivia se encontraba en estado de abandono, las razones de esto puede que se debieran, en parte, a la guerra entre Huáscar y Atahualpa, razón por la que debió ser trasladado gran parte del ejército peruano en Chile; así también, como a la llegada de Pizarro y su empresa conquistadora.

⁶⁵ Cieza, 1554; Garcilaso, 1617; Sarmiento, 1572; Vivar, 1558.

⁶⁶ Téllez, 1990, 70; Stehberg y Planella, 1997.

Los Aconcaguas:

Uno de los primeros autores en nuestro país que se preocupó por el tema fue José Toribio Medina con su libro *Los Aborígenes de Chile* (1882) dónde establece que la ubicación geográfica de los *Araucanos* iba desde Coquimbo hacia el sur, llegando incluso a las islas de Chiloé, ya que esta zona presenta una unidad lingüística y física; si bien, ésta última presenta ciertas diferencias, estas están más bien relacionadas con la influencia geográfica, que afecta costumbres y alimentación, más que a razas distintas.

Para el autor, los araucanos eran una sociedad que se quedó en la era de la piedra pulimentada, desde el Maule al sur, donde los avances en la crianza de llamas o ciertos cultivos se debieron a la influencia incaica. En cambio la zona norte, que va desde Coquimbo a las cercanías del Maule, alcanzó la era del bronce debido a la influencia y un mayor contacto con los incas, los cuales sólo realizaron una ocupación efectiva hasta el valle central “del Mapuche”, aún cuando construyeron⁶⁷ fortificaciones hasta Angostura para protegerse de los Promaucaes. Esta influencia se deja sentir en la construcción de caminos, canales de regadío, en la alfarería, en la introducción de instrumentos de bronce, como las hachas, a pesar de que, señala el autor, en el lenguaje no son más de veinte las palabras que se incorporan al vocabulario.

Una de las razones para proponer el límite en el Maipo sería que más al sur no existían las condiciones de estructura socio-política para aplicar el tipo de gobierno Incaico⁶⁸, ¿eso quiere decir que al norte de dicho río, o sea el valle de Aconcagua y Mapocho, si existían las condiciones?

Según la tesis de María Cristina Farga (1995) los habitantes de esa zona compartían muchos elementos en común con los Promaucaes (que habitaban al sur del Maipo y norte del Maule) y Mapuches (que habitaban al sur del Maule), sobre todo una lengua común, pero también habrían otros elementos que los diferenciaban, lo que hablaría de una identidad particular para

⁶⁷ Medina, 1882, 331.

⁶⁸ Silva, 1983.

los habitantes del valle central, que pertenecerían a la cultura Aconcagua y que son la entidad representativa del Período Tardío de la zona que entró en contacto con el gobierno cuzqueño.

En los años 70' se bautizó como complejo cultural Aconcagua al conjunto ergológico asociado a los valles de Aconcagua y Mapocho⁶⁹. Se establece el complejo Aconcagua como un concepto creado sobre la base de la cerámica y restos arqueológicos con características comunes entre sí⁷⁰. Pero, como muchas veces sucede, éste nombre se implantó como una especie de dogma, que sólo hoy se está cuestionando, pues a mi juicio, el entierro de túmulos y un tipo cerámico compartido no constituyen suficiente evidencia para incluir a todos los habitantes primitivos de la zona en la misma unidad, olvidando las particularidades y complejidades que presenta una cultura. Si bien, compartían un desarrollo cultural en común, también es posible apreciar un desarrollo diferenciado en muchos aspectos que serán tratados en este trabajo, que llevan a pensar en una redefinición de lo entendido por Cultura Aconcagua.

El grupo Aconcagua ha sido definido como una sociedad conformada por agricultores, pastores, cazadores y recolectores que habitaban entre el río Aconcagua y Angostura de Paine, desde la costa a la cordillera de los Andes entre los siglos IX y XV d.c⁷¹.

Los lugares de asentamiento principal de esta sociedad se encuentran en el curso medio del río Aconcagua y en todo el Valle Central; no constituían aldeas ya que, más bien, tenían un patrón de asentamiento disperso, donde las habitaciones se encuentran ubicadas en terrazas fluviales, a lo largo de ríos, a pie de montañas y siempre en contacto con tierras agrícolas.

Poseían una organización dual. Sabemos a través de los cronistas, que en el valle del Aconcagua cada mitad tenía un jefe, y ambos eran considerados hermanos, estos eran Michimalonco y Tanjalonco⁷². No se sabe con certeza si este rasgo es anterior al dominio incaico, pero claramente puede haber resultado un incentivo para establecerse en la zona. Para

⁶⁹ Duran y Massone, 1977.

⁷⁰ Massone, 1978, 409.

⁷¹ Sánchez, Rodrigo y Mauricio Massone, 1995.

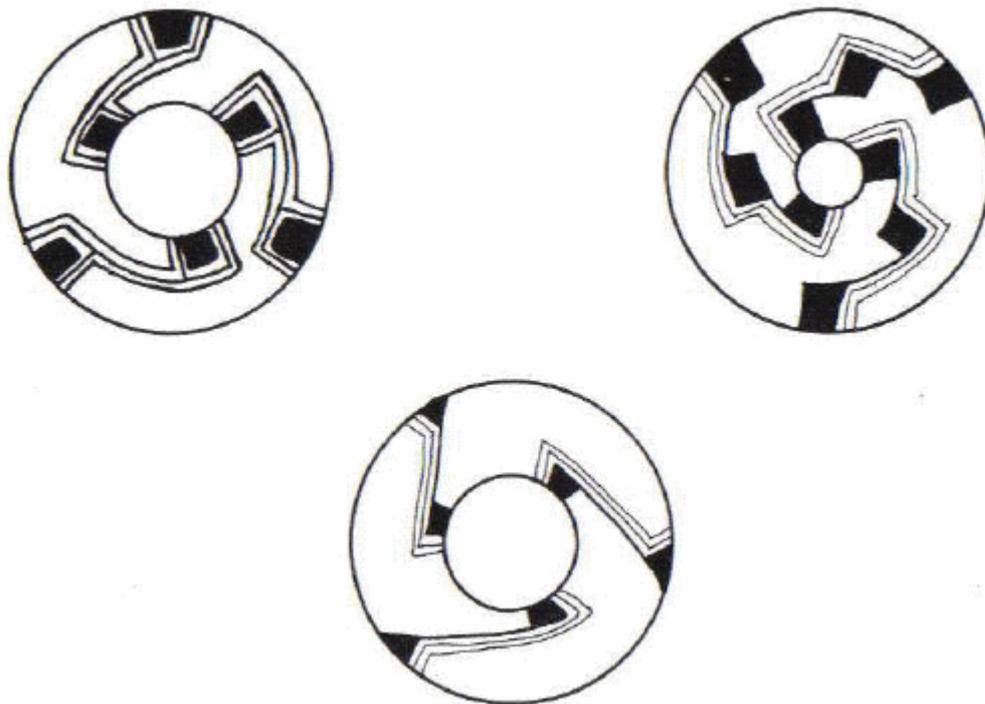
⁷² Hidalgo, 1971, 83.

el valle del Mapocho no sucede lo mismo, no hay evidencia que indique una organización dual, lo que ya marcaría una diferencia entre ambos valles.

Se puede suponer que estos señores gozaban de ciertos privilegios, que sus ropas y viviendas debieron ser mejores que las del resto. Su labor sería organizar el trabajo y la defensa, presidir fiestas y rituales y a cambio la comunidad trabajaba sus tierras y le entregaba bienes y alimentos que a la vez eran redistribuidos por él; aún así, no eran una sociedad con una estratificación social marcada.

Los únicos que, tal vez, tenían una posición diferente en esta sociedad eran los alfareros⁷³ que, en la cultura Aconcagua, expresaban un alto grado de especialización con motivos decorativos altamente normados, lo que le da una gran homogeneidad a la cerámica de este grupo. El motivo más persistente y extendido dentro de la cerámica Aconcagua sería el trinacrio, que viene a ser el símbolo de la fuerte unidad cultural y cohesión de los Aconcaguas.⁷⁴

Figura 1. (Diseños del motivo trinacrio. Fuente: Sánchez y Massone, 1995, 14.)



Otro rasgo particular y característico de esta cultura son los cementerios, que se encontraban separados de los lugares donde habitaban, se les reservaba un lugar especial lo que denota la

⁷³ Sánchez y Massone, 1995, 29.

⁷⁴ Ibid., 29.

esencial preocupación de esta sociedad por la muerte, cosa que no pasaba con otras culturas chilenas que sepultaban a sus muertos en los mismos lugares donde residían. Estos cementerios tienen la particularidad de estar en formas de túmulos o sea una acumulación de tierra y piedras que asemejaban conos elevados y achatados, a los cuales se les conoce también con el nombre de ancuviñas. Pero en el último tiempo Sánchez (1998) ha hecho notar que en dos cementerios de túmulos del curso superior de río Aconcagua se encuentra la presencia de cámaras, resaltando que no corresponden al periodo de contacto inca sino que son mucho más tempranas y contemporáneas a la Cultura Aconcagua de la cuenca del Maipo-Mapocho⁷⁵, lo que es una importante variante a uno de los rasgos que definen la Cultura Aconcagua.

Como se mencionó es posible apreciar matices dentro de esta cultura. Existen oposiciones entre la cerámica del valle del Aconcagua y del Mapocho, como por ejemplo en la prevalencia de los motivos decorativos, en su ordenación en el espacio, representado en el uso de la superficie interior o exterior de los ceramios, y en las formas dominantes de los cántaros, así como en la dualidad de la orientación a la izquierda o derecha que adoptan las aspas del trinacrio⁷⁶.

Se ha determinado la existencia de una oposición, o más bien diferencia, entre los contextos cerámicos de los dos valles. Se postula que parte de estas diferencias se deben a la mayor proximidad del valle del Aconcagua a las poblaciones de los valles transversales, los diaguitas, donde incluso se puede hablar de un desarrollo cultural común, y de los cuales habrían tomado y adaptado el principio de dualidad. Así también las diferencias se pueden deber a condiciones geográficas tales como que contaban con más amplios valles fluviales que permitían cultivos desde tramos más altos⁷⁷, lo que les daba una ventaja productiva y por tanto mayor complejidad a su sociedad en comparación a los habitantes del valle del Mapocho-Maipo.

A través de estudios de campo, Sánchez (1997,1998) ha determinado la escasez de cerámica del tipo Aconcagua Salmón y su símbolo más representativo, el trinacrio, en el curso superior

⁷⁵ Sánchez, 1998, 3.

⁷⁶ Sánchez y Massone, 1995, 51.

⁷⁷ Sánchez, 1997, 2.

del río Aconcagua, que más bien sería propio de la cuenca del Mapocho y del curso inferior del Aconcagua. En contraste, en el curso superior del río se encontraría ampliamente representado el tipo Aconcagua Rojo Engobado que al parecer no era exclusivo de esa zona, ya que el mismo tipo se ha encontrado en la IV región (norte chico) y más bien claramente representaba una tradición en el área, confirmando su vinculación con los Diaguitas. Ni el tipo Aconcagua Rojo Engobado ni el Tipo Aconcagua Tricromo Engobado se han encontrado en el valle del Mapocho-Maipo, lo que reafirma las diferencias entre ambos valles.

Massone (1980) también propone la tesis de que la conquista incaica fue más intensiva en la zona que corresponde al actual Santiago, que habría sido un núcleo colonizador, y con ello está de acuerdo con Stehberg que propone que Santiago fue un importante centro administrativo para los Incas⁷⁸, por lo tanto se produjo en la zona una disolución rápida de lo aconcagua, “con el afianzamiento de la posición Inca en la cuenca de Santiago, los atributos cerámicos propios del Complejo Aconcagua se diluyen en forma rápida, junto con otras manifestaciones culturales características,(...) cobrando vigor los tipos alfareros inca-locales”⁷⁹, cosa que no pasó con el curso superior del río Aconcagua que pudo mantener por más tiempo sus manifestaciones culturales, que recordemos, estaban estrechamente ligadas a los Diaguitas.

Sánchez (1980) señala que se puede hallar respuesta a esto en dos hipótesis diferentes: la primera indicaría que la presencia de cerámica y contextos clásicos de la cultura aconcagua que se encuentran en el curso inferior del río Aconcagua serían de carácter colonial debido a los masivos traslados de población de la época. Y una segunda hipótesis diría que la ocupación por parte de los Aconcaguas de la cuenca del Maipo- Mapocho se extendió a la V región a través de la cuesta La Dormida, ocupando así el curso inferior del río aconcagua y dejando fuera el superior, hipótesis que coincide con la propuesta anteriormente por Massone.

Por otro lado en el valle del Aconcagua existe una gran cantidad de sitios de arte rupestre que contrastan con la escasez de los mismos en las cuencas del Mapocho y Maipo. Además, en este último no se encuentran asociados a asentamientos habitacionales, como si ocurriría en el valle del Aconcagua donde algunas veces forman parte del mismo contexto. De hecho

⁷⁸ Stehberg, 1976.

⁷⁹ Massone, 1980, 82.

Troncoso propone terminar con el término Estilo Aconcagua en cuanto al arte rupestre ya que este se encuentra justamente “donde la Cultura Aconcagua no se registra”⁸⁰ o sea en el curso superior del río Aconcagua, y la casi ausencia en el Mapocho-Maipo se debe a que los grabados eran realizados por una población local y no por grupos Aconcaguas y allí “donde se encuentra claramente presente la Cultura Aconcagua, o no hay arte rupestre, o es muy bajo en comparación a lo conocido para el valle del Aconcagua”⁸¹.

Es posible distinguir dos tipos de arte rupestre en el curso superior del río Aconcagua, definidos como Estilo I y Estilo II, el primero estaría asociado al periodo intermedio tardío y el segundo al periodo de contacto con los Incas, por lo que no es posible como se ha hecho hasta ahora enmarcar ambos estilos bajo el Estilo Aconcagua, otra razón según el autor para terminar con tal concepto⁸². El Estilo I se encuentra ligado a espacios donde predomina la cerámica Diaguita y está ausente donde existe cerámica Tipo Aconcagua Salmón la cual, en cambio, aparece asociada a la presencia de asentamientos Incaicos y al Estilo II⁸³, lo que viene a confirmar la fuerte presencia de lo Inca en la zona donde la Cultura Aconcagua si se presenta o sea en el curso inferior del río Aconcagua y en el valle del Mapocho-Maipo, donde eso sí el arte rupestre tiene carácter intrusito y esta representado por Estilo II asociado a la presencia Inca. Todas las referencias anteriores sobre la diferencias existentes entre los habitantes de ambos valles son también un fundamento para sustentar la idea de que la conquista incaica adquirió diferentes formas, niveles y tipos de desarrollos dentro de una zona geográficamente reducida y que se creía hasta ahora habitada por una misma etnia. Entonces se puede afirmar que si bien los habitantes de la zona de estudio han sido identificados como Aconcaguas, existen claras diferencias entre los que habitaban la cuenca del Maipo-Mapocho y los del curso superior Aconcagua que estarían ligados al desarrollo cultural de los Diaguitas. La influencia de estos últimos en la cerámica, el arte rupestre y quizás en el sistema político marca la diferencia con los habitantes del Mapocho donde las manifestaciones clásicas de lo entendido por Aconcagua se dan claramente.

⁸⁰ Troncoso, 2003, 6.

⁸¹ *Ibíd.*, 6.

⁸² *Ibíd.*, 7.

⁸³ *Ibíd.*, 8.

Incluso el curso superior del río Aconcagua es definido por Troncoso como “un área de interdigitación cultural, donde encontramos que no existe una cerámica tipo que predomine en los contextos, sino que hay una coexistencia diferenciada entre asentamientos con cerámica tipo Diaguita, cerámica estrellada y en ocasiones, y en forma muy minoritaria, cerámica tipo Aconcagua Salmón”⁸⁴.

Entonces, es posible que todo el valle del Aconcagua debió funcionar como una zona de transición entre lo Diaguita y la Cultura Aconcagua, con su curso superior ligado al desarrollo cultural de los Diaguitas y su curso inferior ligado al grupo Aconcagua cuyas manifestaciones clásicas se encuentran en el valle del Mapocho-Maipo.

Todos los datos que nos entrega la arqueología son coherentes con la idea de que no estamos hablando de un mismo grupo cultural en la zona, como se ha pensado hasta ahora, y que ya antes de la llegada de los Incas eran diferentes; luego, con la llegada de éstos el panorama se complejiza aún más, pues movilizan gran número de población; y encontramos en la zona central a diversos grupos conviviendo y coexistiendo.

⁸⁴ *Ibíd*, 7.

“Picones y Promaucaes”:

Por otro lado los habitantes de los valles a estudiar son identificados como diferentes de los Promaucaes, sobre los cuales se cuenta con más información ya que fueron la frontera sur del estado inca y le ofrecieron férrea oposición. En este sentido se puede citar a Vivar cuando dice que los promaucaes “son de la lengua y traje de los del Mapocho(...), visto los incas su manera de vivir, los llamaban pomaucaes que quiere decir lobos monteses (...) antes se llamaban picones, porque estaban a la banda sur y al viento sur llaman pico”⁸⁵ también se puede apreciar otra diferencia entre “picones” y “promaucaes”⁸⁶, ya que los primeros naturales de la provincia de Mapocho “...es su adoración al sol y la luna, y esto tomaron de los incas cuando de ellos fueron conquistados...”⁸⁷, en cambio los segundos no pudieron ser conquistados por los incas. Si los Promaucaes compartían vestimenta y lengua con los del Mapocho, hoy Aconcaguas, ¿eran estos Aconcaguas, también? Y si lo eran cabe preguntarse ¿por qué se resistieron a los Incas y por qué éstos no los pudieron someter y a los que vivían en el Mapocho si?, al parecer estaban en ese proceso a la llegada de los españoles, pero en definitiva qué hace diferentes a los Aconcaguas, Mapochoes o Picones de los Promaucaes?.

Al respecto Téllez (1992) señala que a los Picones es posible ubicarlos al oeste de Santiago, donde su centro más importante se puede ubicar en Melipilla, y que los incas al establecer una frontera artificial en el Maipo segregaron a la unidad étnica, donde los que quedaron ubicados al sur de dicho río pasaron a ser los Promaucaes y los del norte conservaron el nombre. Se destaca que esta frontera fue una división política y cultural válida sólo para el incanato y no

⁸⁵ Vivar, Gerónimo, 1558, 138.

⁸⁶ Manríquez, Viviana, 1995. La autora analiza el significado de la palabra promaucae (purun y auca que sería enemigo salvaje y rebelde) y como fue una definición elaborada por lo Incas para representar el rechazo a la dominación.

⁸⁷ *Ibíd.*,133.

para los grupos originarios que siguieron manteniendo las relaciones y vínculos que poseían desde antes de la llegada del imperio⁸⁸.

⁸⁸ Téllez, 1990, 82.

Los Diaguitas:

Diversos estudios arqueológicos en la zona de estudio demuestran, como ya se mencionó, que entre la población aconcagua y diaguita existió un proceso de integración, incluso preincaico, que se vio acelerado por la presencia de la conquista por parte de Tawantinsuyo que movilizó población diaguita para concretar su dominio en el valle central. Fueron los diaguitas quienes conquistaron el valle central de Chile por órdenes del Inca a través de la implantación de mitimaes, hecho comprobado por la arqueología⁸⁹.

El conocimiento sobre los diaguitas o más bien los diaguitas chilenos es aún muy incompleto. El nombre diaguita se aplicó a partir de la conquista y no se conoce como se autodenominaba este grupo y la documentación tampoco da cuenta de ello. La evidencia arqueológica indica que habitaron entre el río Copiapó y el Aconcagua⁹⁰, tampoco hay más claridad en cuanto al idioma que hablaban, se sabe por lo cronistas que los diaguitas argentinos hablaban Kakan⁹¹, al parecer en Chile también lo hablaban, aunque Vivar señala en su crónica que en el área se hablaban cinco lenguas diferentes.

Se les suele dividir en tres fases I, II y III con respecto a su estilo cerámico, siendo la última de estas la más importante para este estudio ya que en ella se encuentra el periodo de transculturación con los incas, que al parecer no tuvo un periodo de transición lo que lleva a creer que la conquista debió ser tan rápida como la fusión cultural. Algo que reafirmaría lo anterior es la gran facultad que los artesanos diaguitas tuvieron para tomar y adaptar rápidamente técnicas incas, que a partir de esta fecha están presentes en la totalidad de los restos cerámicos encontrados. Por otro lado la ausencia de descubrimientos de sitios fortificados, a excepción de dos en la IV Región, manifestarían, para Ampuero, el carácter

⁸⁹ Stehberg y Planella;1997; Stehberg, 1976, 1999;

⁹⁰ Ampuero, 1989, 286.

⁹¹ Ampuero, 1978.

pacífico de la dominación⁹²; en cambio Hidalgo señala que “se puede aventurar que la población había disminuido desde la conquista de los incas, quienes enfrentaron rebeliones que fueron sangrientamente reprimidas”⁹³.

Se sabe que vivían de la agricultura, ganadería, pesca y caza, y que tenían capacidad de acumular excedente. No se conoce qué tan numerosa pudo haber sido la población, pero se puede suponer que disminuyó drásticamente primero, con la conquista inca que trasladó población diaguita hacia Chile central para concretar la dominación de esa zona, y luego con la venida de Almagro que retornó con un gran número de diaguitas al Cuzco⁹⁴. Al respecto, Hidalgo calcula sobre la base de crónicas tempranas que la población de los valles transversales hacia 1535 era de 25.000 habitantes y que disminuyó a 20.000 en 1540⁹⁵, producto de la conquista realizada por parte de los españoles. Al igual que otras etnias andinas, incluidos los incas, los diaguitas contaban con una organización socio-política dual, donde cada valle era dividido en una mitad hacia el mar y la otra mitad hacia la cordillera que era gobernado por un cacique cada una. Además por el tipo de cementerios encontrados y asociados a esta cultura se puede afirmar que contaban con un alto desarrollo tecnológico y población concentrada que poseía una notable unidad étnica y cultural.⁹⁶

Todavía no se propone de manera general y manifiesta la separación entre los desarrollos culturales del curso superior del río Aconcagua y su relación con los Diaguitas con respecto al curso inferior del Aconcagua y la cuenca del Maipo- Mapocho, aunque las evidencias lo vienen indicando hace tiempo. Hay autores, como por ejemplo Sánchez y Troncoso, que ya lo están haciendo, el problema es que gran parte de estas iniciativas, sino todas, provienen de la arqueología, que a partir de elementos o artefactos, siempre susceptibles a las condiciones ambientales, interpretan la realidad, describen y caracterizan a un grupo humano, pero no se

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Hidalgo, 1989, 290.

⁹⁴ Villalobos, 1954, 144.

⁹⁵ Hidalgo, 2004, 35.

⁹⁶ Ampuero e Hidalgo, 1975; 102.

hacen cargo de la continuidad histórica, de explicar los procesos y cambios de estas culturas, de entender su permanencia y de darles una continuidad a través del tiempo.

En este sentido la historia y los historiadores tiene una gran deuda, su labor es irremplazable; no basta con describir físicamente los artefactos encontrados es necesario establecer y desarrollar teorías explicativas que den cuenta de las relaciones existentes entre las evidencias físicas y las sociedades que los crearon, de ver en ellas a los hombres y mujeres, ya no en función de sus transformaciones artísticas o de evolución tecnológica, sino en función de la reconstrucción de su historia. Eso se logra analizando los distintos datos en función de una perspectiva dinámica, que no los transforme en fotografías de un descontextualizado y lejano pasado.

La Conquista:

Se ha planteado que la conquista por parte de los Incas se realizó *desde los valles del norte chico* y se realizó en fases graduales, con numerosa movilización de contingente humano, que en el caso del valle central habrían sido los Diaguitas, lo que iría en contraposición de la idea de la zona como un sector marginal y que no representaba mayor interés. Por otro lado las estrategias de dominio Incaico habrían variado de un valle a otro de acuerdo a las condiciones geográficas, culturales y políticas existentes. Estas estrategias podían ir desde el dominio militar directo hasta provocar artificialmente un quiebre en la normalidad de las etnias obligándolas, pacíficamente, a incorporarse al Tawantinsuyu, como se verá más adelante.

En cuanto a lo que los Incas hacían cuando lograban imponer su dominio en una zona, Silva señala que en primer lugar:

“incautaban las tierras y las dividían en tres partes: estatal, religiosa y comunitaria, luego agrupaban la población por sexo y por edad en unidades decimales al mando de responsables ante sucesivos superiores jerárquicos hasta llegar al emperador, asignándoles diversas tareas y finalmente, el control de toda la etnia mediante una hábil combinación en la que el propio *curaca* o señor local continuaba al frente del poder tradicional elevado ahora, a la condición de funcionario estatal, engendrándose vínculos recíprocos personales entre él y el soberano”⁹⁷.

A mi juicio esa es una visión muy esquemática del modo de proceder de los incas. No es esperable que utilizaran exactamente los mismos métodos que eran llevados a cabo con el resto de las etnias andinas, es claro que tuvieron que adaptar sus técnicas de conquista según las condiciones que presentaran los nuevos territorios y sus habitantes, las diferentes fronteras de estado incaico “dieron lugar a un estilo distintivo de conquista y colonización, (...) una configuración distintiva de la organización y cultura limítrofe”⁹⁸.

En los valles del Mapocho y Aconcagua, el aparato de dominación Inca no se encontraba del todo impuesto ya que, como se dijo, lo más probable es que lo debieron adaptar al panorama

⁹⁷ Silva, 1983, 16.

⁹⁸ Dillehay y Netherly, 1998, 7.

regional, pero si es posible encontrar muchos de sus elementos siendo una zona de transición que se encontraba en proceso de integración al Tawatinsuyu.

En cuanto a quien habría sido el Inca responsable de la conquista de la zona central de Chile no existe un consenso entre los cronistas. Pero muchos, entre ellos Cieza, Betanzos, Garcilaso y Sarmiento, coinciden en que Topa Inca Yupanqui habría iniciado la conquista y que su sucesor Huayna Capac la habría consolidado.

Con respecto a lo anterior Cieza dice que “Tupac Inca Yupanqui atravesó tierras y provincias y grandes despoblados de nieve hasta que llegó a lo que llamamos Chile, y señoreó y conquistó todas aquellas tierras, en las cuales dicen que llegaron al río Maule...”⁹⁹, y más adelante refiriéndose a la visita de Huayna Capac que se extendió por un año dice que “...anduvo mucho más por la tierra que su padre, hasta que dijo que había visto el fin y mandó hacer memorias por muchos lugares para que en el futuro entendieran su grandeza...”¹⁰⁰

Garcilaso dice que “...Tupac Yupanqui después de conquistar el valle de Copiapó, siguió al sur,...conquistando todas las naciones que hay hasta el río Maulli¹⁰¹” y de Huayna Capac que “...envió a visitar el reino de Chile, de donde a él y a su padre trajeron mucho oro...”¹⁰², Sarmiento de Gamboa señala que Huayna Capac “...paso hasta Chile, lo que su padre había conquistado...”¹⁰³. Algo que los cronistas hicieron, en general, fue tratar la conquista de esta zona como un hecho que se realizó de una vez y simultáneamente de manera homogénea; cuando a la luz de los conocimientos actuales se sabe que fue un proceso lento, gradual y que variaba según la zona¹⁰⁴, también la mayoría coincide en que el sentido de la conquista se realizó de norte a sur a excepción de Betanzos que nos entrega otra versión que debe ser tomada muy en cuenta por la calidad de sus informantes.

⁹⁹ Cieza, 1554, 280.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ Garcilaso, 1617, cap. LX, 280.

¹⁰² *Ibíd.*, IX, IV.

¹⁰³ Sarmiento, 1572, 124.

¹⁰⁴ Hidalgo, 1971; León, 1983; Stehberg, 1995.

Betanzos coincide en señalar que fue Topa Inca Yupanqui quien inició la conquista de Chile pero señala que “...como ya tuviese sujetos estos y esta nación de los Zuries pasó adelante y llegó a un río grande que dicen ser de la plata y como a él llegasen (...) a sus nacimientos que dicen ser a las espaldas de Chile hacia do sale el sol (...) e ansi por delante hallaba e ansi llegó a la provincia de Chile...”, de ahí señala que retornó al Cuzco no sin antes conquistar a los Copayapos y luego a los Atacamas¹⁰⁵. De ser cierto cambiaría la imagen que se tiene hasta hoy de una conquista norte sur y todo lo que ello implica. De hecho Massonne y Sánchez, como ya se mencionó, han propue¹⁰⁶sto que el valle del Aconcagua habría sido conquistado después que el valle de Santiago, señalando que aquí se pudieron “refugiar de tal modo, las últimas manifestaciones regionales, preferentemente en el valle del Aconcagua, y su costa vecina, ocupada en un grado menor quizás, por el conquistador.”¹⁰⁷

Por otra parte Stehberg y Carvajal proponen que los incas llegaron a Chile central por dos caminos que venían de Copiapó, uno por la cordillera trasandino, y el otro por la costa, en lo que habría sido “un esfuerzo por unir y controlar las mitades y señoríos de arriba y, mediante otro camino por tierras bajas al interior de la costa, la mitades y señoríos de la parte del valle a la mar”¹⁰⁸, lo que coincide con el camino que indica Betanzos por el cual habrían llegado a la zona central, lo que en ningún caso excluye la utilización del camino costero también. En cuanto a los motivos del Estado Inca para llegar hasta esta zona tampoco hay acuerdo. Autores como Silva señalan que el principal interés radicaba en la obtención de metales y minerales y que estos habrían sido una empresa particular del monarca Inca, ya que era imposible transportar bienes agrícolas al Cuzco, lo que explicaría la ausencia de tambos desde Copiapó al sur¹⁰⁹.

Por otro lado Llagostera (1976) indica que la región también pudo haber cumplido un papel en el aporte de productos agrícolas durante todo el año, por el desfase temporal de las

¹⁰⁵ *Ibíd.*, cap. XXXVI, 163.

¹⁰⁶ Betanzos, 1987, cap. XXXV, 160.

¹⁰⁷ Massone, 1980, 82.

¹⁰⁸ Stehberg y Carvajal, 1998, 177.

¹⁰⁹ Silva, 1985, 330.

cosechas con respecto al del calendario agrícola de los Andes Centrales¹¹⁰, esto es avalado por la abundante evidencia que se encuentra en documentos tempranos y que hablan de la presencia de numerosas acequias mandadas a hacer por orden del Inca sobre todo en el valle del Mapocho.

Los planteamientos anteriores parecen olvidar que el estado inca si bien apreciaba la obtención de recursos agrícolas y minerales, estaba más interesado en disponer de recursos y energía humanos, de población para trasladar y poner a disposición de las necesidades del estado¹¹¹.

Según cálculos demográficos realizados por Hidalgo basándose en la crónica de Vivar y comparándolo con otras fuentes, el autor estima que en el valle del Aconcagua la población alcanzaba a los 7.500 habitantes hacia 1540 y que desde el Mapocho al Maule habitaban aproximadamente 117.000 a 122.500 personas¹¹², lo que da una alta densidad poblacional que claramente debe haber atraído al Estado inca hasta esta zona.

Si se acepta que estos valles fueron incorporados al estado Inca durante el gobierno de Topa Inca Yupanqui y consolidada la dominación durante el de Huayna Capac, a fines del siglo XV, la región habría sido dominada por menos de una generación antes de la llegada de los españoles. Así también, ha sido ampliamente aceptada la cronología propuesta por Rowe que a partir del análisis de las crónicas establece que Topa Inca Yupanqui inició la conquista del territorio chileno entre 1471 y 1493¹¹³.

En respuesta a lo anterior el arqueólogo Rubén Stehberg (1991) señala que los marcos cronológicos proporcionados por la etnohistoria son demasiado estrechos para hacer caber todas las manifestaciones culturales y arquitectónicas que exhibía la expansión estatal incaica, y que es muy difícil que tal empresa haya sido realizada entre 25 a 50 años como señalan algunas investigaciones.

¹¹⁰ Llagostera, 1976, 215

¹¹¹ Murra, 1975.

¹¹² Hidalgo, 1989, 225.

¹¹³ Stehberg, 1991.

Con motivo de esta discrepancia se realizaron investigaciones con el método TL (termo luminiscencia) a fogones arqueológicos de buena calidad y que no dejaran dudas de su vinculación a contextos incaicos, obteniendo como resultado fechados mucho más tempranos que los proporcionados por la etnohistoria, estos se encontrarían en el 1450 para la zona de estudio o sea 43 años antes de lo aceptado.

Como se mencionó antes, la evidencia documental indica que al menos en el valle del Aconcagua es posible distinguir un sistema de dominación dual: de la mitad del valle hacia la cordillera dominaba Michimalonco y de la mitad hacia el mar Tanjalonco. Ambos habían sido ratificados en su autoridad por el Inca.

Sarmiento lo confirma cuando dice que "...quito al gobernador que allí estaba por él encomendando la gobernación de aquellas provincias a los dos curacas naturales de Chile, Michimalonco y Angalonco, a quien su padre había vencido..."¹¹⁴. Vivar al respecto dice que "los señores de este valle son dos, sus nombres son estos el uno Tanjalonco, éste manda de la mitad del valle a la mar; el otro cacique se dice Michimalonco, éste manda y señorea la mitad del valle hasta la sierra..."¹¹⁵.

Incluso se menciona que Michimalonco y otros caciques del valle de Chile habrían estado en el Cuzco¹¹⁶, así lo señala Lovera cuando dice que Michimalonco recibió "...una muy particular merced una vez que vino a visitarlo al Cuzco, que fue sentarlo a la mesa, cosa que con ningún otro había hecho jamás..."¹¹⁷. Lo anterior reafirmaría lo dicho por Silva (1983) cuando indica que se producían vínculos recíprocos entre el cacique y el soberano Inca. Los incas solían utilizar esta estrategia donde confirmaban en sus cargos a aquellos señores o caciques que no oponían demasiada resistencia al dominio incaico, lo que convertía al señor o

¹¹⁴ Sarmiento, 1572, 124.

¹¹⁵ Vivar, 1558, 38.

¹¹⁶ Hidalgo, 1971, 96.

¹¹⁷ Lovera, 1580, 74.

cacique en deudor del emperador, esto es lo que se ha venido a llamar sistema de mando indirecto¹¹⁸.

También es posible encontrar referencias a otro tipo de medios de control por parte de los incas, como es la entrega de dones en forma de textiles u otros objetos suntuarios que se entregaban a los jefes provinciales para conseguir su obediencia. Al respecto Garcilaso señala que: “Visitaba por sus gobernadores el reino de Chili cada dos años, tres años enbiava mucha ropa fina y preseas de su persona para los curacas y deudos, y otra mucha ropa de la común para los vasallos. De allá le enbiavan los caciques mucho oro y mucha plumería y otros frutos de la tierra...”¹¹⁹.

Pero también se utilizaron otras estrategias de dominios muy opuestas a la anterior. Tal es el caso recogido por Silva (1992) en documentos de la Real Audiencia, de un proceso de pleito por tierras en Talagante donde se señala que a los linajes de Tureoleve y Quilencare les fueron quitados sus terrenos por parte del Inca para instalar una colonia de mitimaes, y que luego debieron pedir prestadas tierras a los caciques Ylonabel y Nytipande¹²⁰. No se puede dejar de mencionar que en la zona se encuentra la confluencia de los ríos (un tinkuy) Mapocho y Maipo cosa muy significativa para los incas por considerarlo sagrado, motivo que podría explicar la medida.

Murra nos señala que la incorporación al Tawantinsuyo tenía más consecuencias económicas que políticas¹²¹, pues eran enajenadas tierras que pasaban a producir alimentos, lana, algodón, maíz, etc. Para el Estado, y donde el grupo perdía un porcentaje de su productividad. El autor nos señala que estas tierras estatales dispersas a través de miles de kilómetros y altitudes, “eran una de las formulas de articulación, un recuerdo cotidiano del poder Cuzqueño”¹²², y aunque en la zona no hubiera presencia de un representante del Inca, el lazo con el Estado era

¹¹⁸ Silva, 1992, 285.

¹¹⁹ Garcilaso, 1617, cap. VIII, 173

¹²⁰ Silva, 1992, 287.

¹²¹ Murra, 1983.

¹²² *Ibíd*, 78.

reafirmado cada año al trabajar para él sus tierras. En esta descripción se han demostrado diferentes sistemas de dominio utilizados por los incas en Aconcagua y Mapocho, en algunos valles confirmaron a los señores naturales y en otros usurparon tierras obligando a sus antiguos habitantes a buscar otro lugar donde vivir. Cabe preguntarse a qué se debió este disímil tratamiento. Es más, en algunos casos se trajo mitmaq foráneos y en otros se puso a los diaguitas –vecinos- a convivir con las poblaciones locales.

Además de las autoridades ratificadas por el Inca se encuentran aquellos que provenían desde el Cuzco y eran implantados por el Inca. Para la zona de estudio aparecen los nombres de Quilicanta y Vitacura, el primero es identificado como gobernador¹²³ y el segundo al parecer era un jefe de mitmaq¹²⁴. Lovera se refiere al primero cuando dice que “...estaba entre estos caciques uno llamado Quilicanta que era gobernador de aquella tierra, puesto por el rei inga del Perú con gente de guarnición...”¹²⁵, y al segundo al decir que “...donde halló un cacique llamado Vitacura que era indio del Perú puesto en este valle por el gran inga (...) con gente de presidio...”¹²⁶. Vivar también se refiere a Quilicanta “...por ser valeroso y ser uno de los incas de Pirú estaba puesto por el inca en esta tierra por gobernador...”¹²⁷.

Sin embargo, en una primera instancia Quilicanta tenía como centro administrativo el “valle de Chile” o sea la zona de Aconcagua. Al parecer, como nos señala Vivar, Quilicanta fue obligado a replegarse hasta el valle del Mapocho por los señores de Aconcagua, Michimalonco y Tanjalonco¹²⁸ después de 1536, lo que hace preguntarse qué tan arraigado

¹²³ Lovera ,1580, 27, señala que los gobernadores puestos por el Inca “...son como los señores de título en España”.

¹²⁴ Silva, 1978, 223.

¹²⁵ Lovera, 1580, 58

¹²⁶ *Ibíd.*, 45. Al respecto Silva (1982) señala la diferencia entre la gente de presidio de Vitacura y la de guarnición de Quilicanta. Guarnecer indica dar autoridad a una persona, y presidio implica la custodia y resguardo de plazas y fortalezas. Por ello Quilicanta representaba la autoridad imperial y Vitacura era jefe de un grupo de mitimaes.

¹²⁷ Vivar, 1558, 39.

¹²⁸ *Ibíd.* 102.

estaba el poder del Tawantinsuyu en la zona, en vista de que el alzamiento ocurre en un momento de vulnerabilidad del imperio.

Los cronistas también han señalado la presencia de varios mitmaq para el área de estudio, esto también habría sido otra estrategia de dominio y tal como lo refiere Ramos Gavilán se habría usado especialmente con todos aquellos que no aceptaban el dominio inca: “El Inca ponía capitanes y gente de confianza traída de fuera, que llamaban mitimaes, o advenedizos, desta vemos en el Perú cantidad depoblaciones, donde se eran quedado [sic] como en tierra propia. Copacabanaentre otros pueblos, es el que se pobló con más copia de diferentes naciones, para custodia y autoridad del falso santuario de Titicaca”¹²⁹. Luego señala que 42 naciones fueron trasladadas hacia el santuario, este sería el *modus operandi* del aparato de dominio Inca con los pueblos más rebeldes.

Como lo indica el cronista Cieza “...los mitimaes fueron puestos y transportadas muchas gentes de aquellas de Chile de unas partes a otras...”¹³⁰; se les reemplazaba y enviaba a otros lugares. Vivar da cuenta de unos de estos grupos en Angostura de Paine “...en una sierra de una parte de angostura hacia la cordillera toparon una boca y cueva, (...) allí poblaron un pueblo, los cuales cimientos están hoy en día...”¹³¹, a otros mitimaes es posible ubicarlos en Talagante¹³², cerca del río Maipo¹³³, además del pueblo de mitimaes de Vitacura que se debió ubicar cerca del Mapocho¹³⁴. Vivar también señala la labor que cumplían estos mitimaes en Chile: “...y los que estaban en este valle registraban el tributo que por allí pasaba oro y turquesas y otras cosas que traían de estas provincias de Chile. Vivían aquí solo para este efecto...”¹³⁵.

¹²⁹ Ramos Gavilán, 1621, 43.

¹³⁰ Cieza de León, 280.

¹³¹ Vivar, 1558, 138.

¹³² Silva Vargas, 1962, 53.

¹³³ *ibíd.*, 72.

¹³⁴ Silva, 1978, 226.

¹³⁵ Vivar, 1558, 19.

Cabe mencionar la diferencia entre las situaciones de la población trasladada desde Chile como una forma de castigo, y aquella trasladada hacia Chile como una estrategia de control sobre la población local. Los mitimaes o *mitmaq*, eran grupos trasladados de personas que cumplían tanto un rol militar como económico. Podían ser grupos fieles llevados a zonas conflictivas o rebeldes, eran grupos de avanzada que se instalaban en fortalezas y debían consolidar el dominio del sector; otro tipo de mitimaes podían ser grupos rebeldes que eran arrancados de sus tierras de origen para ser llevados a zonas dominadas donde eran establecidos, y por último se encuentran los colonos que eran enviados a zonas escasamente pobladas para realizar labores de cultivo u otras¹³⁶.

Los grupos diaguitas traídos a los valles de Aconcagua y Mapocho son parte de una estrategia efectiva por parte de Tawantinsuyo para incorporar a los habitantes de la zona central; para ello utilizaron un grupo con referentes étnicos y culturales similares, o al menos cercanos, y, si bien, como hemos visto, las relaciones diaguitas-aconcaguas existieron desde antes de la llegada de los incas estos se encargaron de fomentar y extender las relaciones y contactos entre ambas sociedades.

Otro ejemplo de estrategia de dominio que cabe destacar es la referida por Stehberg (1999) que consistía en controlar simbólicamente y políticamente un área, tal es el caso de cerro Mercachas, ubicado en el valle del Aconcagua, que posiblemente era un cerro *tren-tren* o sagrado que fue tomado por contingentes diaguita-incaicos que construyeron ahí una gran guaca-fortaleza, con la cual dominaron simbólicamente la guaca local y obligaron al cacique local a aceptar sus condiciones. Para sostener esta hipótesis el autor señala un litigio de tierras donde el lugar es nombrado como Loncaví, o sea *Lonco*= cabeza, *cahuin*= lugar de reunión en Mapudungún, que sería el centro o cabeza del lugar donde se concentraban las actividades políticas, sociales y religiosas más importantes del grupo, además se encuentra una serie de restos arqueológicos en el mismo cerro y sus cercanías, que indican una extensa ocupación, primero por parte de los aconcaguas y luego por contingentes incas¹³⁷.

Troncoso a través del ejemplo del pucará El Tártaro ubicado en Putaendo, nos demuestra cómo los incas utilizaron el espacio como herramienta política, ejemplo también de ello son

¹³⁶ Murra, 1983.

¹³⁷ Stehberg, 1999, 247.

los santuarios de altura. El autor nos señala que las fortalezas o pucarás no se explican sólo en su labor defensiva. Todos se encuentran ubicados en sitios de altura con gran visibilidad sobre los valles y asociados a grupos incaizados ubicados en las tierras agrícolas adyacentes. El hecho de que estén en altura “indica la capacidad y exclusividad que tiene el incario para ocupar las cumbres”¹³⁸, así como su asociación a sitios habitacionales delimita un espacio restringido, no permitido para grupos locales, el espacio sejerarquiza y separa lo inca de lo no inca.

Los pucarás y su amplio dominio visual que dan la idea de omnipresencia son un ejemplo de violencia simbólica, que muchas veces es más efectiva que la física. El apoyo de los incas en la monumentalidad y su violencia simbólica, estructura el espacio de manera jerárquica y dispone las relaciones sociales y políticas entre ellos y los grupos locales¹³⁹.

En el caso del cerro Mercachas, donde se trata de la reocupación de un lugar sagrado, es un claro ejemplo de una estrategia política con un alto manejo de lo simbólico, ya sea uniendo el pasado con el presente y así legitimar su presencia, o negando el pasado manipulando “los referentes materiales pasados que puedan generar discursos rupturistas”¹⁴⁰. Así para los incas el aprovechamiento de sitios locales de importante valor simbólico fue otra estrategia de dominio.

Si se realiza una revisión de todos los asentamientos arqueológicos de la zona de estudio con clara adscripción inca, inca local y de aquellos de los cuales no existe total seguridad acerca del componente incaico, nos encontramos ante un considerable número de complejos y sitios que nos hablan de una presencia Inca en la zona, entre ellos se pueden encontrar pucarás, tambos, adoratorios, red vial, poblados, acequias y cementerios. La construcción de esta infraestructura debió requerir de un cierto número de población, ya sea de diaguitas o aconcaguas bajo la administración de autoridades locales leales al Inca.

Stehberg (1975, 1976, 1995) ha realizado a través de sus trabajos un recuento más o menos completo de estos lugares, apoyándose tanto en evidencia arqueológica como en crónicas y

¹³⁸ Troncoso, 2001, 8

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 9.

documentación de los primeros años de la conquista. Basándome en estos estudios revisaré sintéticamente los lugares más importantes existentes en la zona de estudio.

La red vial incaica es una de las evidencias más notorias y conocidas de la dominación incaica, y demuestra el esfuerzo e interés por parte del imperio por urbanizar e integrar la zona. Al parecer los principales asentamientos incaicos se encuentran organizados en relación al camino. Se les puede dividir en tres según su importancia y dirección: Camino Inca Longitudinal Andino, Caminos Trasandinos Incaicos y Ramales secundarios.

Identificarlos fehacientemente en la zona de estudio resulta complicado por las transformaciones que ha sufrido el terreno, ya sea por actividades agrícolas como por la construcción de las ciudades. De todos modos basándose en evidencia arqueológica y etnohistoria es posible reconstruir hipotéticamente este tramo.

El camino principal o longitudinal habría entrado por el valle de Putaendo hacia el de Aconcagua, luego siguió en dirección sur por un callejón que enfrenta Curimón y que hasta hoy se conoce como camino del Inca, luego atraviesa el cordón de Chacabuco entrando a Colina, Huechuraba y siguiendo el tramo de la actual avenida Independencia hasta la Plaza de Armas y de ahí hasta el pucara de Chena para cruzar el Maipo a través de un puente. Al parecer existía un camino paralelo que corría por el pie de la cordillera y atravesaba Vitacura, La Reina, cruzaba el Maipo a la altura de Pirque, luego sigue por el Cordón de Angostura por la cuesta de Chada y seguía por el sur para llegar al cerro Grande de la Compañía.

Un camino secundario o ramal transversal une diversos asentamientos incaicos como el cerro el Plomo cruzando hacia la chacra Bezanilla, de ahí hacia el cementerio de Quilicura y los asentamientos con influencia cuzqueña en Lampa. En cuanto a las instalaciones incaicas asociadas al camino Inca siguiendo un sentido longitudinal nos encontramos con el cerro Mercachas, que ya ha sido nombrado, y que se encuentra al sur este de la ciudad de los Andes con un amplio dominio visual del valle del Aconcagua.

Frente a Santiago, en la cordillera, se encuentra el santuario de altura del Cerro el Plomo, donde en el año 1954 fue descubierta la momia de un niño de rasgos aymaras¹⁴¹. El cerro posee una altitud de 5430 msnm desde donde se domina gran parte de la cuenca de los ríos

¹⁴¹ Cabeza, 1986.

Mapocho y Maipo y a pesar de su altura es de relativa accesibilidad. Todo indica que este santuario fue de gran importancia para los incas que se asentaron en la zona.

El Pucara de Chena se encuentra al sur de Santiago desde donde se domina el curso medio del valle de Maipo hasta Angostura de Paine y ha sido ampliamente estudiado por Stehberg; también desde él se puede observar el santuario del Plomo, pero quizá su rol más importante fue el de evitar la entrada de los Promaucaes por el sur y por tanto servir de cuartel para las tropas incas.

Por otro lado el Cerro Grande de la Compañía que se encuentra ya en el valle de Rancagua, y que habría cumplido también un rol defensivo, posee características muy similares al de las otras fortalezas de la zona. Son cerros aislados con gran visibilidad sobre los valles que dominan, por lo general con dos muros perimetrales y concéntricos construidos en piedra.

En cuanto a los cementerios de filiación inca-local se puede contar con más de una docena para la zona de estudio, todos concentrados en el norte y este de la actual ciudad de Santiago, más al sur desaparecen. Los de La Reina y Quilicura presentan elementos incas imperiales o sea trasladados hasta esta zona desde la capital Cuzqueña.

Lo anterior, para Stehberg, más otras evidencias como la cantidad de canales de regadío, la presencia de Quilicanta, de mitimaes, la cantidad de población, un importante santuario de altura, entre otros, son prueba de que la actual ciudad de Santiago fue un importante centro administrativo para los incas, razón por la cual, además, Valdivia la habría escogido como lugar de asentamiento.

Reflexión Final:

Si bien el Estado Inca poseía el poder suficiente para dominar y conquistar pueblos tan lejanos como los de Chile central, este poder no basta para mantener el dominio en el largo tiempo; Godelier al respecto señala que: “En cuanto a la guerra de conquista se establece que esta es necesaria en un primer momento para expropiar las tierras pero no es el medio para obligar regularmente a los vencidos a producir trabajo o pagar tributo. Una respuesta está en que el Estado Inca era capaz de proporcionar medios y elementos fuera del alcance de cualquier comunidad local”¹⁴². Los habitantes de la zona central no deben haber escapado a esta realidad, aún cuando sabemos que ofrecieron resistencia¹⁴³ también se aprecia un grado de aceptación como lo indican las evidencias.

Al respecto Troncoso (2001) siguiendo a Foucault dice que el poder produce conocimientos y realidades y que no es sólo represivo, sino también es positivo y que una de sus características es que donde hay poder hay resistencia, pues no puede darse el poder sin lazos de resistencia que lo ataquen. Prueba de lo anterior es el avance que tuvo la agricultura con la llegada de los incas lo que se aprecia en la extensiva construcción de acequias en la zona a la llegada de estos.

Pease menciona que el nivel de consentimiento de la etnia es el que finalmente define el modelo de dominación inca¹⁴⁴, razón por la cual encontramos en el área diferentes estrategias de dominio, pues primero no se trata de un solo grupo cultural como hemos visto, y segundo aunque se tratase de un mismo grupo estos no tenían una organización política jerarquizada. Por el contrario en la documentación es posible encontrar un sin número de caciques y

¹⁴² Godelier, 1974.

¹⁴³ León, 1983. La resistencia queda manifiesta en la utilización de fortalezas y sitios defensivos, en las alianzas militares entre los habitantes de diferentes valles y en la migración hacia el sur y el oriente huyendo de la conquista incaica.

¹⁴⁴ Pease, 1999.

parcialidades que denotan una sociedad altamente segmentada, lo que definitivamente se tradujo en la forma en que los incas se relacionaron con los habitantes de la zona.

A modo de conclusión se puede decir que la presencia inca en la zona de estudio fue efectiva, mas, no absoluta ni pareja, por el contrario se dio en diferentes grados y formas, lo anterior reflejo de la gran complejidad y heterogeneidad de los habitantes de la zona, que si bien compartían rasgos comunes que hacen pensar en un grupo cultural, también poseían claras diferencias y matices entre sí.

Tal vez las diferencias en la cerámica pueden ser entendidas como parte de la heterogeneidad compleja de la zona. La cerámica encontrada y que acusa la presencia del imperio Inca en el territorio, ha sido arqueológicamente clasificada como¹⁴⁵:

-Cuzqueña o Imperial, que es aquella producida en la capital y transportada. Y que es la más escasa en la zona.

-Inca-provincial o local, es aquella que presenta forma y decoración iguales o muy parecidas a la imperial, pero que ha sido elaborada por artesanos locales imitando el estilo cuzqueño.

-Inca-mixto, al igual que el anterior es una imitación pero que incorpora elementos morfológicos y decorativos no cuzqueños.

-Mitimae o fase inca, es aquella alfarería que corresponde estilísticamente a la cultura de origen de estos grupos pero que se ha visto impactada por la cultura inca introduciendo cambios.

Los Incas tenían un real interés en la zona que revertía una preocupación para el Estado Cuzqueño, ya sea por su riqueza natural como por la cantidad de población que existía, lo que va contra la idea de que era un sector marginal y que solo representaba un interés personal para el soberano Inca que buscaba minerales y oro básicamente, considerando además que el único centro minero explotado intensivamente por los incas fue el de Marga Marga.

Si bien la población debe haber presentado un grado mayor o menor de resistencia al dominio incaico lo cierto es que este trajo consigo mejoras y avances sobre todo en la agricultura. Así como también grandes trastornos demográficos, ya que por un lado la resistencia y la huida al

¹⁴⁵ Stehberg, 1995.

sur de algunos habitantes, más el traslado de población, ya sea de Chile hacia otros lugares, como hacia la zona de Mendoza, como la llegada de mitimaes extranjeros como los Diaguitas deben haber transformado el panorama de la región donde diversos grupos coexistieron y compartieron, volviendo más compleja, heterogénea y polietnica la zona.

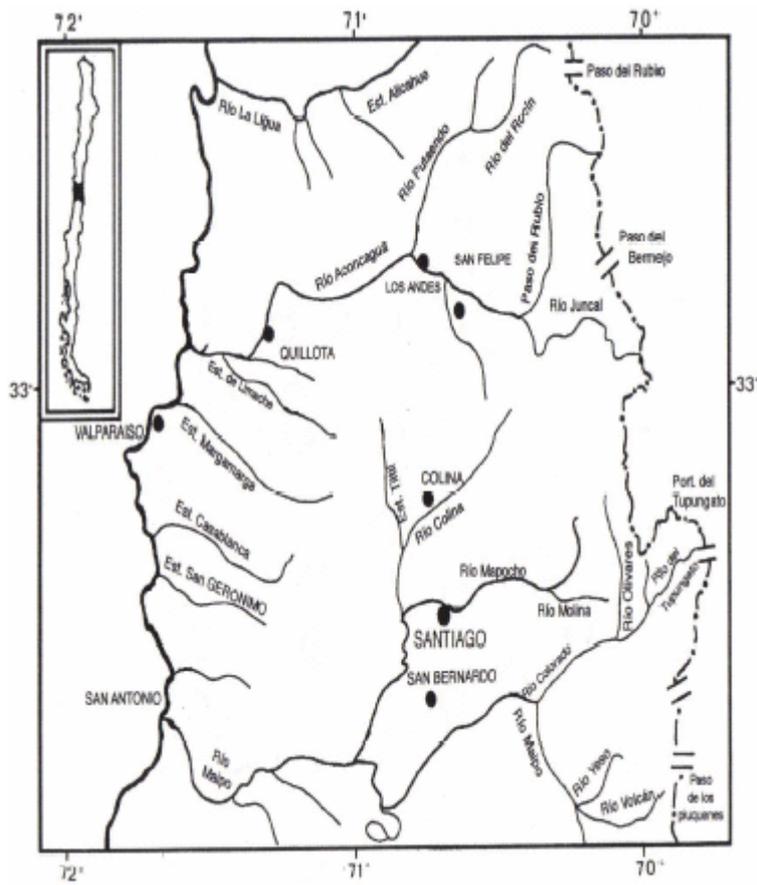
Cuando me propuse desarrollar este problema, enmarcado dentro del seminario de Culturas Andinas, en vista de lo que me pareció, sino un vacío sí una falencia con respecto al tema de la presencia inca en la zona central de nuestro país, pues ha sido tratado como un “gran todo” cuando hay tantas variantes y aristas dentro del proceso de llegada y conquista por parte de los incas, de las que este trabajo intenta dar una pequeña y modesta muestra o plantear la inquietud al menos; me di cuenta de algo en lo que sí había un gran vacío: el saber quiénes eran los habitantes de la zona.

Como ya dije aquí la historia tiene una gran deuda, si bien existen limitantes sobretodo con el periodo anterior a la llegada de los incas y españoles hay mucho que hacer con respecto a la documentación más temprana que de seguro va a arrojar a pistas. De este modo dentro de las ciencias sociales es la arqueología, la que va más adelante va con respecto al tema aunque todavía tiene que resolver o decidirse a replantear lo entendido hasta hoy como Cultura Aconcagua.

Me parece, por lo que he apreciado en el transcurso de este trabajo, que se habla mucho de la necesidad de la interdisciplinariedad para avanzar en la etnohistoria pero se practica muy poco.

La historia esta estancada en cierto número de cronistas y rezagada con respecto a la arqueología de la que no atiende a muchos datos. Y, por otro lado, la arqueología considera muy poco a la historia o sólo cuando necesita reafirmar a lo que ya encontró respuesta, y encuentra dificultades a la hora de contextualizar y dar continuidad histórica a los datos que obtiene. Sólo en el último tiempo es posible apreciar un intento por parte de la historia de hacerse cargo de éste y otros temas relacionados con los indígenas de la zona central de Chile y de tratarlos demanera interdisciplinaria.

Figura 2. Mapa de la zona de estudio



“PACHA: ESPACIO-TIEMPO EN EL MUNDO INCAICO, PACHACUTI: SU ALTERACIÓN”. Loretto Corrales Fortunatti.

El vocablo quechua *pacha* involucra a los conceptos tiempo y espacio, vinculándose en la cosmovisión andina de manera de lo que altere al espacio cambia el tiempo. Cualquier alteración profunda y estructural rápida cabe dentro del concepto *pachacuti*.

En el diccionario de fray Domingo de Santo Tomás “tiempo” aparece como *pacha*¹⁴⁶; y “suelo, como quiera”¹⁴⁷ figura también como *pacha*. Por otra parte, en González Holguín *pacha* es definido como “Tiempo suelo lugar”¹⁴⁸, y “Pacha cuti pacha ticra, el fin del mundo, o grande destrucción, ruyna, o pérdida, o daño común”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Santo Tomás, 1951, 217.

¹⁴⁷ Ibid, 213.

¹⁴⁸ González Holguín, 1952, 268.

¹⁴⁹ 149 Ibid, 270.

En otros textos, como por ejemplo *Los vencidos*, de Wachtel, *pacha* aparece como “la tierra, el universo, la época, el tiempo” y *pachacuti*¹⁵⁰ como “revolución, tanto del mundo como del tiempo”¹⁵¹.

Teniendo claro algunos de los significados de *pacha* y *pachacuti* puedo pasar al problema central del presente trabajo, que es tratar de dar respuesta a la siguiente pregunta: **¿cómo era la concepción del tiempo-espacio en el mundo incaico y sus áreas de influencia y qué acontecimientos lo alteraban de modo que se produjera un pachacuti?**

En general el tiempo incaico se refleja a través de los mitos y ritos iniciados en los tiempos antiguos (pasado), generando estructuras repetitivas donde cada reincidencia en el rito revela los mitos originantes que explicarían las acciones de una divinidad, un inca, un dirigente o grupo social en un espacio temporal o físico determinado, en definitiva, de un sistema que funciona equilibradamente. Es decir, las estructuras generadas en un pasado siempre vuelven al presente, ¿fusionándose presente-pasado?

Puede ser que esto se dé en los rituales de los *mallquis* o antepasados muertos; revividos así, los *mallqui* constituyen un objeto unificador entre los tiempos antiguos y el presente vivido y están insertos dentro de los rituales, tenemos por tanto que el pasado es siempre recurrente para entender el presente, un ejemplo de esto, es la creencia de que las cenizas de las erupciones de los volcanes trae a los muertos al presente.

Las hipótesis de trabajo que pretendo comprobar son las siguientes: en el mundo incaico espacio y tiempo están estrechamente relacionados al estar contenidos en un mismo vocablo quechua: *pacha*, donde un tiempo-espacio fusionado es el contexto en que se actualizan los ritos o veneración de las huacas o divinidades de acuerdo a un calendario solar (preferentemente) y lunar. Estos ritos se mantienen en pos de mantener las relaciones de reciprocidad, que en su cumplimiento buscan mantener el equilibrio del *pacha*, cualquier alteración en estos podía provocar un *pachacuti*, que rompe la calma de la continuidad del tiempo-espacio que los antecede, por el enojo de las huacas, Incas u otras divinidades.

¹⁵⁰ Wachtel, 1971, 371.

¹⁵¹ Ibid, 372.

Los andinos temían a los cambios que se producían en el *pacha*, siempre buscaban en sus ritos mantener un equilibrio evitando la ira de dioses, huacas, incas y de sus poderes destructores, buscando propiciar los benéficos.

Según Bouysse-Cassagne “toda la mitología evoca los lugares sagrados”¹⁵². Lo tomado en cuenta por la misma autora en *Lluvias y Cenizas* es:

”Esta obsesión, tan particular al hombre de esta región, ligada a la preocupación de marcar su espacio, de privilegiar ciertos lugares, de sacralizarlos de modo que la escritura del mito reenvía muy directamente, al menos es lo que pensamos, a la arquitectura de una cierta geografía religiosa donde cada una de las sucesivas invasiones tuvieron que inscribirse”¹⁵³.

La autora se refiere específicamente a la región de Tiahuanaco y una Isla del lago Titicaca, pero lo cierto es que esta concepción de la geografía religiosa está presente en toda la región de Los Andes, lo sagrado se vuelve algo concreto en el tiempo-espacio distintamente a lo occidental, donde el espacio es sólo un contenedor de los símbolos sagrados, por ejemplo, las iglesias y las figuras de santos.

De acuerdo al desarrollo de mi tema, ejemplos de *pachacuti* son los siguientes:

Puede relacionarse con un *pachacuti* el reemplazo de una divinidad por otra. En una lectura de fuentes podemos estipular un tiempo antiguo en donde se advierte el reemplazo de dioses ordenadores y con poderes benéficos o destructores. Vemos que según Harris y Bouysse-Cassagne, Tunupa fue reemplazado por Viracocha y este por el Sol¹⁵⁴, aunque según la crónica de Betanzos la formación y ordenación del mundo comenzaba con Viracocha, que luego es sucedido por el Sol y sus hijos que a su vez es sustituido por los invasores y el Dios cristiano¹⁵⁵.

También sería considerado un *pachacuti* la extensión de dominio, cambio de tiempos, cataclismo de conquista y formación de un imperio:

¹⁵² Bouysse-Cassagne, 1988, 26

¹⁵³ Ibid, 27.

¹⁵⁴ Harris; Bouysse- Cassagne, 1988, 217.

¹⁵⁵ Betanzos, 1987.

“En tiempos de Inca Yupanqui o Pacha-kuti Inka Yupanki, el wayna qan- chi kuraka se llamó yamqui *Pacha-kuti*, de la misma manera que el cronista Pacha-Kuti yamqui. El primero vivió cuando comenzó el dominio in ka sobre los qanchi, en época de un Pacha-kuti, cambio de tiempos, cataclismo de conquista y de formación de un imperio. Don Joan de Santa Cruz Pacha-Kuti yamqui, su probable descendiente, ¿también vivió durante un Pacha-kuti?”¹⁵⁶.

Huáscar también genera un cambio, pues él es quien determina diferencias entre los vivos y los muertos, para esto rompe con los ritos de reciprocidad buscando terminar con su trama cíclica, dividiendo pasado y presente porque piensa que las momias o *mallqui* de sus antepasados se rodeaban de lujo, *buscando* así suprimir estos antiguos ritos¹⁵⁷.

Aceptando la idea de Szeminski que asocia el término pachacuti a “cataclismo de conquista” y formación o extensión de imperio¹⁵⁸, otro ejemplo de pachacuti trasladado del Cuzco a Quito son los desplazamientos de Atahualpa en Quito, repitiendo la **ordenación** del Cusco, pero configurando una nueva situación. El Inca sigue con la expansión de Inca Yupanqui y Guayna Capac, este sería un ejemplo del mismo *pachacuti* que instaura Inca Yupanqui porque lleva hacia la zona quiteña las costumbres y tradiciones del pacha cusqueño, por lo tanto sería su continuación, al cambiar la realidad de esta zona configura una **nueva situación** en ella integrándola al Tahuantinsuyu, en relación a esto Franklin Pease menciona que “Betanzos prefirió indicar que el propio Atahualpa deseaba edificar el *nuevo Cuzco* en la zona de Quito”¹⁵⁹.

También se creía que el Inca tenía la capacidad de alterar el equilibrio espacial y temporal de acuerdo a su gestualidad y sus movimientos, de la misma forma:

“los *kuraka*, que eran también divinidades, podían provocar una de estas “vueltas de mundo”, podían amenazar con la destrucción del orden social y cósmico. Podía ser la destrucción de un cerro, una guerra, la matanza de un

¹⁵⁶ Szeminski, 1987, 6.

¹⁵⁷ Betanzos, op cit, 207.

¹⁵⁸ Szeminski, op cit, 6.

¹⁵⁹ Pease, 1995, 239.

grupo, una sequía prolongada o una lluvia destructiva. Los dirigentes tenían el poder para hacerlo”¹⁶⁰.

Según esto el *pachacuti* que en primera instancia derrotó a los andinos fue el que propicio su temor al movimiento del Inca Atahualpa en Cajamarca¹⁶¹.

De lo anterior queda claro que se puede vincular a *pachacuti* los trastornos en la naturaleza por la ira de las huacas, divinidades, o el Dios cristiano, como la acción de las lluvias como la cita de Sarmiento en *Lluvias y Cenizas*:

”Wiracocha Pachayachachi... envió un diluvio universal, al cual ellos llaman uno pachacuti, que quiere decir agua que trastornó la tierra y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches, y que se anegó todo lo criado, y que sólo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para la memoria del hecho... no dicen que escapó nadie del diluvio pero que Wiracocha tornó a hacer y criar hombres de nuevo,... más una cosa es averiguada en todas las naciones de estas partes que tienen y hablan todos de una manera y por muy común del diluvio general, y por eso le llamaron unos pachacuti”¹⁶².

La erupción de los volcanes era considerada de igual forma. En Arequipa el 1600 se produjo una catástrofe asociada por unos a la ira de Dios (cristianos) y por otros a un resucitar de las huacas (indígenas)¹⁶³, persistiendo la esperanza de que ocurriese una vuelta de mundo en favor de los - aparentemente -vencidos, en esto profundizaremos más adelante.

¹⁶⁰ Martínez, 1994, 36.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Bouysse-Cassagne, op cit, 28-29.

¹⁶³ Ibid.

CUSCO: UN TIEMPO-ESPACIO ORDENADO

El Cuzco, según Pease¹⁶⁴, constituye una realidad simbólica:

“pero efectiva en la vida de los Andes: el Cuzco era un centro del mundo, repetido ritualmente en cada uno de los principales centros administrativos que los Incas construyeron en la región; eran- antes que simplemente ciudades-centros ceremoniales donde se repetía ritualmente la unidad de los mundos que el propio Cuzco representaba... trabajos recientes hacen ver la importancia cada vez mayor de tales centros administrativos en la organización del Tahuantinsuyu, también política y económicamente centro de administradores de recursos y lugar de concentración de depósitos para la redistribución”¹⁶⁵.

Los ceques y panacas.

Es necesario incluir a continuación la forma en la que estaba organizado espacialmente el Cuzco para entender la perspectiva y la situación del hombre incaico.

El Cuzco presenta una ordenación y organización de acuerdo a cuatripartición (los cuatro *suyus*), y la dualidad: *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo) existiendo en cada mitad cinco rangos de panacas donde existe un sexto grupo de 3 ceques¹⁶⁶.

El *ayllu* “podía ser un grupo consanguíneo, aunque se desconozca cómo estuvo organizado”¹⁶⁷, también podía ser llamado *ayllu* el grupo que pertenecía a un territorio determinado, aunque consistiera de familias diferentes no emparentadas. La panaca era también un *ayllu*, sin embargo “los miembros de una panaca difícilmente podrían ser atados a un territorio particular”¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Pease, op cit.

¹⁶⁵ Ibid, 280.

¹⁶⁶ Zuidema, 1995, 27.

¹⁶⁷ Ibid, 86.

¹⁶⁸ Ibid, 87.

Había 328 **lugares sagrados** en el Cuzco y sus alrededores (manantiales, piedras, casas), es decir las diferentes huacas, cada una con una especial significación. Estos lugares sagrados estaban dispuestos en una línea imaginaria, a esta línea se le llama ceque, los que organizándose en grupos de tres (*collana*, *payan* y *cayao*) convergían al centro del Cuzco. El cuidado y la mantención de estos 328 sitios estaba asignada a diferentes grupos sociales y esto constituye un vínculo entre estos grupos y su espacio-tiempo. En cada *Suyu* (*Chinchaysuyu*, *Collasuyo*, *Antisuyu* y *Cuntisuyu*) había 9 ceques.

Existía una conexión directa entre los grupos sociales cuzqueños y los ceques, pues se reconocen a través de estos a todas las panacas de los gobernantes incas. Estas panacas eran grupos conformados por el linaje o los descendientes de un gobernante, que luego exceptuaba al sucesor o “heredero” que al ser elegido formaba su propia panaca. Una situación importante de señalar es que “A diferencia de las panacas de los diez primeros gobernantes, la del undécimo, Huayna Capac, no tenía lugar en la organización del Cuzco”¹⁶⁹. De Atahualpa o Huascar no se menciona la existencia de ninguna panaca. Zuidema indica que según Molina se puede “concluir que el conjunto de la población propia del Cuzco consistía en diez panacas y diez *ayllus*”¹⁷⁰. Había una sola panaca por cada grupo de 3 ceques, lo mismo era para los *ayllus* (1 por cada 3 ceques) es decir, a un grupo individual de 3 ceques pertenecían sólo un *ayllu*.

Hanan pacha: espacio-tiempo de arriba, Hurin pacha: espacio-tiempo de abajo:

La existencia de dos bandos (*hanan/hurin*, dos parcialidades de mandos, o *allauca/ichoc*) era una costumbre panandina¹⁷¹.

Tanto Rotworosky como otros autores sostienen la existencia de una diarquía entre los Incas, exponiendo que había, simultáneamente, un Inca en *Hanan* Cusco y otro en *Hurin* Cusco. Por la falta de más datos para entender este funcionamiento, Rostworowski se basa en el mito de

¹⁶⁹ Zuidema, op cit, 86.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Rostworostki, 1983, 115.

los *Ayar*. Ubicándose los de *hanan* en la mitad de arriba y los de *hurin* abajo, lugar donde estaba el santuario o templo del sol.

Las pugnas no eran entre regiones, sino que eran entre linajes reales, entre panacas (Capac ayllu, o pachacutec, por ejemplo),

”las mitades de *Hanan* y *Hurin* debieron ser permeables y su división no fue intransigente. Un individuo podía pertenecer por su padre a una mitad y por su madre a otra. Debió existir una reciprocidad constante y simultánea entre ambos bandos, a la par que una oposición”¹⁷².

Otro ejemplo de distribución por parcialidades es Copacabana “los Aymaras, que con los Collas y los Urus, constituyen la población que actualmente está repartida en tres gobiernos: los Hanansayas, los Hurinsayas y los Urus, además de los que se llaman los extranjeros”¹⁷³. En relación a esto mismo Bouysse-Cassagne afirma:”Esta misma repartición de la población parece encontrarse, en el mismo período en otros lugares”¹⁷⁴

En un contexto que revela la existencia de realidades distintas y diversas de acuerdo al área en que se encuentren los distintos mensajeros o vinculadores de estas áreas, por ejemplo en *Ritos y tradiciones de Huarochirí* aparecen en, un relato mítico, 2 zorros que se comunican la situaciones de arriba y abajo, dirigiéndose cada uno en direcciones opuestas:

“En efecto los “zorros” cumplen con alegría su tarea de siglos de comunicar a los pueblos de arriba, a la sierra y a la costa, confiados en su poder y seguros de coincidir con el orden primordial del mundo: el tiempo, por eso, no tienen más que un sentido aleatorio y la realidad es apenas un dato contingente. Saben que su tiempo es otro y su realidad distinta y que en su ir y venir están tejiendo la urdimbre de un mundo que también es otro y distinto. Sus palabras misteriosas, sus danzas simbólicas, sus transfiguraciones aparentemente gratuitas son símbolos de su fuerza y presagios de lo que vendrá”¹⁷⁵.

¹⁷² Ibid, 176.

¹⁷³ Bouysse-Cassagne, op cit, 43. * La cita es de Ramos Gavilán.

¹⁷⁴ Bouysse-Cassagne, op cit, 28-29.

¹⁷⁵ Arguedas, 1990, 300. * Dentro del ensayo sobre “los zorros” de Antonio Cornejo Polar.

Huacas: fijeza y movilidad en el pacha.

Lo visto tiene una clara significancia para el hombre andino:

“Tanto en quechua como en aymara, las dos lenguas andinas más importantes habladas hasta hoy, se considera que el pasado está ante nuestros ojos, es lo que ya hemos visto; en tanto que el futuro, lo que aún no ocurre, no podemos verlo está a nuestras espaldas. Es una forma de ordenar el tiempo inversa a la nuestra e implica que los acontecimientos, los relatos y la tradición oral estaban organizadas de otra manera”¹⁷⁶.

Los tiempos antiguos están ante los ojos de los andinos pues en el espacio estaban sus ancestros; el cerro, una roca o piedra (En general los indígenas adoraban a algunas piedras porque creían en la petrificación de ciertos dioses o personajes míticos, sus antepasados), son el significante de su origen, en una historia que se cuenta de aquel espacio venerado.

Algunas características de la religión andina serían el crear cánones divinos de acuerdo a las relaciones de parentesco; el que sus estructuras religiosas estaban delimitadas por *influencias, cambios y superposiciones* de dioses y huacas, elaborando mitos de origen y de creación, donde aparecían héroes civilizadores. Las huacas eran veneradas por temor a sus posibles represalias en caso de enfado pudiendo, en algunos casos, provocar un pachacuti.

Las huacas eran capaces de hablar y comunicarse con sus fieles¹⁷⁷, a estas se le hacían rogativas para conseguir aumento del género humano, peticiones de tipo climático o bien el incremento de animales o plantas alimenticias para la satisfacción de necesidades de tipo básico¹⁷⁸.

Según *La extirpación de la idolatría en el Perú*¹⁷⁹, las cosas que adoraban o mochaban los indígenas eran el Sol (*punchao* o *Inti*), la Luna (*Quilla*), algunas estrellas (*Oncoy*), el Rayo (*Libiac*), *Mamacocha* (el Mar), *Mamapacha* (la Tierra), los *Puquios* (Los Manantiales y Fuentes), los Ríos, los Cerros Altos, Montes y algunas piedras, las Sierras nevadas (*Razu, Rao*

¹⁷⁶ Martínez, op cit, 41.

¹⁷⁷ Rostworostki, op cit., 95.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Arriaga, 1999.

o *Ritti*), las casas de los *Huaris* (primeros pobladores de aquella tierra, se dicen que fueron gigantes), las Pacarinas. “El adorar estas cosas no es todos los días, sino el tiempo señalado para hacelles fiesta, y cuando se ven en alguna necesidad o enfermedad...”¹⁸⁰.

A continuación se describirán las características de fijeza e inmovilidad de las huacas con el objeto de diferenciar su vinculación al espacio-tiempo; las huacas fijas rodean al hombre andino y en su inmovilidad los conquistadores no pudieron extirparlas, ya que no se puede borrar de golpe el significado de la luna, el sol o los cerros. Por otro lado las huacas fijas constituían una forma de vincular y asociar los distintos espacios del hombre andino, la mayor parte de estas fueron destruidas.

“Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, *porque son fijas e inmóviles*, se les procura (como dije arriba) quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira...”¹⁸¹. Ahora bien, Arriaga también clasifica a las huacas como móviles: “Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo, que se las han quitado y quemado. De ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna.”¹⁸².

Vemos que las huacas se constituyen en parte del espacio que rodea al hombre andino, su *pacha* sagrado está asociado a lo que **observa** cotidianamente en cerros, ríos, manantiales, tierra y mar con toda la historia mítica que revive el pasado ante los ojos de los andinos.

El mundo andino era alentado por el *camaquen* o sopro vital de todo elemento que otorgaban las huacas. Este animismo daba un carácter sacro a ciertos elementos del espacio, lugares específicos, o bien a las huacas fijas ya descritas.

En la cosmovisión andina el hombre debía hacer sacrificios y ofrendas para estar bien con aquello que le permitía mantener el equilibrio y la calma, venciendo de esta forma, **el temor a un cambio abrupto en el *pacha* (pachacuti), menguado al llevar a cabo los ritos, con esto, aseguraban de que el cambio no fuese por ellos o sus faltas a la trama de la reciprocidad y su ubicación dentro de este**. La reciprocidad también se hace latente entre seres humanos y

¹⁸⁰ Ibid, 27.

¹⁸¹ Arriaga, op cit, 30. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

¹⁸² Ibid.

divinos en actos y palabras, cumpliendo ritos se buscaba asegurar la ordenación del *pacha* en cuanto a las funciones que podían cumplir dentro de este.

Las huacas fijas conformaban el *pacha* y un sistema de ceques en redondo rodeaba al hombre cuzqueño con los consiguientes espacios sagrados, su forma de vivir buscaba no alterar esta espacialidad ni esta temporalidad.

Las múltiples creencias, costumbres y prácticas en el conjunto del “imperio” no se reducen a una fórmula única, pero existe una homogeneidad (a nivel de mentalidades) del área andina, una base sobre la cual los incas pudieron fundar la ideología que pudo justificar su Estado. Es esta homogeneidad la forma vinculante entre el Cuzco y las regiones, manteniendo las particularidades a través de huacas móviles de gran significancia, que los incas llevaban desde las distintas localidades al Cuzco, o bien, llevando y dejando “bultos” que generaran nuevas significaciones sagradas en lugares donde las huacas fijas eran ajenas a la realidad cuzqueña.

Estas huacas permitían, en una sociedad donde están entrelazadas política, economía y religión, un pago de tributos y la mantención de las formas de reciprocidad a través de la justificación mítica que sustentaba la dominación.

Las huacas eran divinidades concretas en el espacio y el tiempo, eran vistas por los andinos los que no tenían la noción de un Dios abstracto: “La idea de *huaca* surge como una oposición de un dios en el sentido abstracto del mismo”¹⁸³, la abstracción no tenía cabida en un mundo donde “lo sagrado envolvía al mundo y le comunicaba una profundidad muy particular”¹⁸⁴ y que estaba alentado por el *camaquen*, diríamos que mucho, acaso no todo, del *pacha* se asocia a lo sagrado.

Los movimientos o calmas del Inca, alteración o tranquilidad en el *Pacha*.

Los andinos tenían una vinculación con su tiempo y espacio muy propia, al ser el Inca un ser divino, que con sólo moverse alteraría esa temporalidad y espacialidad, por esto se lo vincula

¹⁸³ Rostworostki, op cit, 10.

¹⁸⁴ Ibid.

a las divinidades, existía la creencia de que su gestualidad estaba en consonancia con el equilibrio del *pacha*,

“El papel de los dirigentes era contribuir a asegurar y mantener el equilibrio para que no se produjese un nuevo *pachakuti*. La lentitud al desplazarse indicaba una ”voluntad de paz” del gobernante, transportado en “tianas” y reposando de vez en cuando; en cambio cuando el dirigente tenía el ánimo de destruir o ir a la guerra iban en “andas” y de pie movilizados a una mayor velocidad sin descansar¹⁸⁵ .

En Cajamarca, el fracaso del discurso hace eminente una ruptura:

“Atawalpa recrimina a los españoles sus gestos, ahí recrimina la reposición de todo lo robado y la presencia de Pizarro; ahí tal vez, se hace evidente la ruptura, la ausencia del diálogo y la existencia de actitudes diferentes, inconciliables”¹⁸⁶.

El enrostramiento de la Biblia y su contenido enoja a Atahualpa, que se para sobre sus andas “se mueve, el *pachacuti* se acerca, la destrucción de los europeos está cerca...”¹⁸⁷, ante esta circunstancia los andinos huyen y facilitan las cosas a los españoles, “Los soldados de Pizarro siempre se ufanan del apresamiento del *Inka* y el pánico provocado entre los numerosos indígenas que en su huida, se arrojaron contra un muro derribándolo”¹⁸⁸. “No fueron los españoles los que derrotaron esa noche a los andinos, sino su propia creencia en el *pachacuti*.”¹⁸⁹

¹⁸⁵ Martínez, op cit, 36.

¹⁸⁶ Ibid, 38.

¹⁸⁷ Ibid, 39.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid, 40.

TIEMPO MÍTICO DE FUNDACIÓN DEL CUZCO

La organización de la sociedad incaica se basa en la distribución del tiempo-espacio; la tripartición, la cuatripartición y la división decimal encuentran su justificación en la historia mítica. Los primeros capítulos de la primera parte de la crónica de Betanzos se refieren a cómo *Contiti Viracocha* es el creador de una nueva ordenación o reorganización no mencionándose el tiempo de duración de este proceso, pero se vislumbran los mitos incaicos del origen de las pacarinas.

Una vez que hubo creado y ordenado, *Contiti Viracocha* “se metió por el mar a donde nunca más le vieron”¹⁹⁰. Los incas provienen de tres cavernas ubicadas al sudoeste de Cuzco, de la caverna central salieron los cuatro hermanos *Ayar* (con sus hermanas-esposas), de las cavernas laterales surgieron diez linajes. Diez Incas (entre los trece que hubo en la historia tradicional) fundaron panacas marcando con su signo las cuatro partes de Cuzco. En el lugar de donde salió el Inca se celebra el rito de *Pacaritambo*, “También sacrificaba al Pacaritambo con diez niños y oro y plata, de adonde dicen que salió el dicho Inga”¹⁹¹. Así, espacio, sociedad e historia mítica “se encadenan en un conjunto de estructuras articuladas unas con otras”¹⁹².

Fundación del Cuzco, Manco Capac símbolo de origen de los Incas ¿Pachacuti de la creación de un Estado independiente?

No existió una clara ordenación del tiempo antes del *pachacuti* de *Ynga Yupangue* este “dió orden muy mucha hacienda para sacrificar a las uacas, y de las casas del sol y templo de Curicancha; el trono y asiento de los incas en cada uamani señaló”¹⁹³, pero fue Manco Capac

¹⁹⁰ Betanzos, op cit, 13.

¹⁹¹ Guaman Poma de Ayala, 1980 (1616), 185.

¹⁹² Wachtel, op cit, 13.

¹⁹³ Guaman Poma de Ayala, op cit, 187.

el que inició los ritos de veneración a las huacas:” De cómo dio los Ingas modo y orden y sacrificio a los indios para mochar al sol y la luna, y a a las estrellas y uacas, y piedras y peñas, y otras cosas”¹⁹⁴. En la descripción hecha por Betanzos se alude a tiempos antiguos en el espacio de *Tiaguanaco*, tiempos en donde se inauguran los ritos, estamos frente a la descripción de una creación mítica en donde un espacio ocupado se reorganiza en función de algo nuevo, una nueva ordenación, nuevos tiempos, un *pachacuti* da origen a un Estado independiente.

El mito del fundador *ayarmango*: *Mango Capac*

La narración de Betanzos (capítulos IV y V) establece que en el Cusco ya había un señor, *Alcabricca*, a la llegada de *Mango Capac* y su gente. Estos dicen a *Alcabricca* que el Sol los enviaba a poblar con él las tierras que ocupaban, este les cree por los atavíos de oro que traían, entre ellos se inicia una amistad. Entonces tenemos que en un lugar o espacio ocupado por *Alcabricca*, *Manco Capac* se queda en “el valle del Cuzco y el pueblo que tenía poblado”¹⁹⁵, siguiendo el consejo de otro de los hermanos *Ayar*: *Ayaroché*, quien se queda convertido en ídolo de piedra (huaca) en el cerro *Guanauca*, *Ayaroché* con autoridad le dice que:

”De allí se nombrase *Mango Capac* porque él venía de do el sol estaba y que así lo mandaba el sol que se nombrase y que se descendiesen de allí y se fuesen al pueblo que habían visto y que les sería hecha buena compañía por los moradores de los pueblos y que poblase allí”¹⁹⁶.

Vemos aquí un inicio mítico fundante. Como explicamos *Manco Capac* y su gente fueron aceptados como los enviados del sol para poblar el Cusco junto a *Alcabricca* que “como le viese tan bien aderezado a él y a su compañero y las alabardas de oro que en las manos traían y el demás servicio de oro entendió que era así y que eran hijos del sol y díjoles que

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Betanzos, op cit, 19.

¹⁹⁶ Betanzos,op cit,19.

poblasen donde mejor le pareciese”¹⁹⁷. *Manco Capac* mantuvo buenas relaciones con *Alcabicca* aunque según Zuidema la situación fue distinta:

“Los Allcabizas son mencionados como enemigos de *Mayta Capac* y también de *Manco Capac*. En aquel tiempo, *Allcabiza* era no solamente el nombre de un pueblo, sino también el del general del pueblo pre-Inca que defendió al Cuzco contra los conquistadores incas al mando de *Manco Capac*”¹⁹⁸.

Manco Capac se constituye en el símbolo de origen de los Incas, autenticado por el mito que lo designa a él y a los *Ayar*, como enviados legítimos de *Contiti Viracocha*, estando “asociado con el pachakuti de la creación de un estado independiente centrado en el Qusqu y dominado por cierto grupo de linajes”¹⁹⁹.

El pachacuti de Inca Yupanqui, el tiempo del Sol y sus hijos.

El nombre de Pachacuti Inca Yupanqui está asociado definitivamente a una nueva ordenación y un cambio en el contexto espacial-temporal:

“Disen los yndios que en su tiempo, auiendo sucedido continua lluvia por un mes entero, que de dia y de noche no cesó, espantados los moradores del Cuzco y temerosos, dijeron que la tierra se quería voluer y destruir, que ellos en su lengua llaman pachacuti”²⁰⁰.

Primeramente, con Inca Yupanqui existe un desplazamiento de *Viracocha Inca*, que en sus principios también recibía inspiración divina, pero de *Viracocha Pachayachachic*. Existe un cambio tendiente a estructurar el Estado desde un centro nuclear: el Cuzco. Ante la pasividad de *Viracocha Inca* frente al invasor *Uscovilca*, (un señor *changa* que se “intituló” Rey y señor con la autoridad otorgada por *Viracocha Inca*), Inca Yupanqui ofrece resistencia, no abandona el Cuzco, busca ayuda, la ayuda divina resplandeciente lo acompaña, venciendo a quien se le opone: *Uscovilca*.

¹⁹⁷ Ibid, 20.

¹⁹⁸ Zuidema, op cit, 242.

¹⁹⁹ Betanzos, op cit, 1.

²⁰⁰ Martínez, op cit, 166.

Una vez que mató y arrebató las insignias y vestidos de *Uscovilca*, convocó a los señores locales. Desde los tiempos de Inca Yupanqui quedan establecidos los cánones y ritos que dan surgimiento a los ciclos, donde aparecen como en un juego de espejos, los vínculos de reciprocidad y redistribución dentro de un tiempo cíclico.

Viracocha Inca quería como su sucesor y señor del Cuzco a *Ynga Urco*, para luego desistir en favor de Inca Yupanqui:

”E ansi les hizo cierta oración por la cual él de su parte les agradecía lo que por él y su hijo habían hecho e que ya sabían e habían oído decir que él hasta allí él había sido señor del Cuzco e que él saliera de por causas que para ello le movieron e que de allí adelante Ynga Yupangue su hijo había de ser señor en la ciudad del Cuzco e que a él obedeciesen e respetasen como a su tal señor que él desde allí se desistía de la insignia e borla real e la ponía en la cabeza de su hijo Ynga Yupangue”²⁰¹.

Inca Yupanqui finalmente llega a acuerdo en una relación de reciprocidad y redistribución con *Viracocha Inca* el que finalmente edifica un pueblo en el peñol de *Caquea Xaquixaguana* con la ayuda del nuevo Señor del Cuzco.

En relación a los ritos forjados por Inca Yupanqui, la ceremonia de iniciación de los orejones está directamente relacionada a la fiesta del Sol (*Rayme*) establecida después de procurar el abastecimiento de la ciudad del Cuzco al juntar a los Señores aledaños (abastecimiento de comida, mano de obra, textiles), en relación a la misma:

“Cada año, durante la fiesta del Raymi, los gobernantes de provincias y los curacas más importantes van a visitar al Inca al Cuzco. Entregan el tributo, rinden cuentas de su administración y hacen dones al emperador: oro, plata y piezas de orfebrería. A cambio el Inca les ofrece mujeres, yanas y vestidos de cumbi”²⁰².

Este intercambio es propio de los rituales de reciprocidad.

También manda casar a solteros y solteras de distintas provincias para establecer vínculos de parentesco con un culto común y principal: el culto al Sol con esto adviene un *pachacuti*, es decir un cambio realmente profundo ya que relaciona al Cuzco con las regiones aledañas

²⁰¹ Betanzos, op cit, 46.

²⁰² Wachtel, op cit, 122.

generando el inicio de lo que posteriormente se convierte en una una especie de “telaraña interminable de lealtades y obligaciones de parentesco”²⁰³.

Al estipular el ritual de inicio de los orejones, decreta un tiempo de duración. Al ser interrogado por los Señores sobre el comienzo de esta fiesta Inca Yupanqui responde:”que desde allí en treinta días se podía comenzar porque allí entraba el mes do principiaba el año”²⁰⁴, ante esto los Señores “le rogaron que porque hasta allí no habían tenido orden por do conociesen el año e los meses del que tuviese por bien señalárselo y decirles de donde comenzaba e los nombres de tales meses”²⁰⁵. Inca Yupanqui fijaría y ordenaría estos meses así como las otras fiestas que pensaba señalar, creando el calendario, genera, por tanto, **un nuevo orden temporal**.

Según Betanzos, la continuidad de estas fiestas y ritos”continuaron a hacer en la manera ya dicha hasta este año en que estamos de 1551 años”²⁰⁶, también dice que a pesar de las futuras restricciones españolas continuaron haciendo estos ritos en secreto en los alrededores del Cuzco.

En el capítulo XV de Betanzos:

“que trata de cómo Ynga Yupangue señaló el año e los meses y les pu- so nombre y de las grandes idolatrías que constituyó en las fiestas que ansi ordenó que se hiciesen en los tales meses e de cómo hizo relojes de sol por los cuales viesen los de la ciudad del Cuzco cuándo era tiempo de sembrar sus sementeras”²⁰⁷.

Vemos cómo Inca Yupanqui es un ordenador del tiempo y del espacio, estableciendo ritos y normas, creando construcciones (el templo del sol) depósitos para sustentar la redistribución y la reciprocidad y determinando espacios, lugares, para los rituales, por ejemplo el cerro Guanacaure.

²⁰³ Murra, op cit, cap. 6.

²⁰⁴ Betanzos, op cit, 69

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid, 70.

²⁰⁷ Ibid.

Otras de las acciones de Inca Yupanqui que lo ratifican como ordenador del tiempo son las siguientes: “les dijo que él había imaginado los meses e tiempos del año los había hallado que eran doce”²⁰⁸, “ansi mesmo había pensado de hacer cierta cosa que el llamó **Pacha Unan Changa** que quiere decir conoedor del tiempo que podemos presumir por reloj por el cual ellos e sus descendientes ya que perdieran la cuenta de los meses por aquel entendiesen cuando era el tiempo de sembrar e labrar e aderezar sus tierras”²⁰⁹.

Llamó a los meses del año: Pucoy quillaraimequis, Hatumpo coiquis, Allapo coiquis (iniciamiento de los orejones, rayme), Pacha pocoiquis, Ayriguaquis, Haucai quosquiquilla (otra fiesta al sol), Hatun quosquiquilla (orejones se visten por rito de camisetas tejidas de oro y plata, de plumas tornasoles y brazaletes de oro; fin del ayuno y los sacrificios), Caguaquis (comienzo del trabajo de la tierra, riego y siembra), Carpaiquis, Satuaiquis (dos fiestas, una equivalente a la de San Juan y otra en que se hacen sacrificios a las aguas), Omarimequis, Cantaraiquis (se comienza a hacer la chicha que han de beber los próximos dos meses)²¹⁰.

Inca Yupanqui al tiempo que se quiso morir estableció otros ritos, y como visionario profetizó que:

*“después de los días de aquel su nieto Guaina Capac habría pacha- cuti que dice vuelta de mundo y preguntáronle aquellos señores que si aquella vuelta de mundo por agua o por fuego o por pestilencia y él que no sería por ninguna de aquellas cosas sino porque **había de venir una gente blanca y barbuda y muy alta con la cual gente habían de tener guerra y que al fin los había de sujetar** y que no habría más señores Yngas de su natural que lo que les decía era que se diesen a buena vida el tiempo que pudiesen porque pocos señores sucederían después de los días de aquel su nieto Guayna Capac”²¹¹.*

Es el ordenador del sistema incaico quién avizora el final del ciclo incaico dentro de su tiempo-espacio, la división del *pacha* (tiempo separado de espacio) viene por los cánones occidentales en un tiempo histórico y en un espacio a conquistar proviniendo desde un contexto distinto.

²⁰⁸ Ibid, 71.

²⁰⁹ Betanzos, op cit, 71.

²¹⁰ Betanzos, op cit, 41.

²¹¹ Ibid, 69. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

Circunstancias que propician la alteración del *pacha incaico* Un pachacuti del sistema incaico se produce al cumplirse la profecía de Inca Yupanqui acerca de la llegada del hombre blanco, acontecimiento que está ligado directamente a un tiempo final de duración del sistema incaico.

No existe claridad en la designación de un sucesor de Guayna Capac lo que propicia las pugnas que comienzan a romper la estructura forjada por Inca Yupanqui facilitando la desestructuración o comienzo del pachacuti que genera la llegada de los españoles y que vaticina el mismo Inca ordenador.

Estando Guayna Capac en sus últimos días de vida y estando enfermo de una especie de “sarna y lepra”²¹² fue consultado acerca de su sucesor. Nombró primero a Ninan Cuyochi y luego a Atahualpa, al no querer éste, nombró a Huáscar:

“Y respondiósles que nombraba por señor a Atagualpa su hijo no acordándose que el día antes había nombrado al niño ya nombrado y luego los señores fueron al aposento de Atagualpa estaba al cual dijeron que era señor y reverenciándole como a tal el cual dijo que él no lo quería ser aunque su padre le hubiese nombrado y otro día tornaron los señores a Guayna Capac y viendo que Atagualpa no quería serlo y sin le decir cosa del otro día pasado y pidiéronle que nombrase señor y díjoles que lo fuese Guascar su hijo”²¹³.

Ante estas circunstancias difusas en el nombramiento existe una complicada pugna por resolver quién sería el sucesor legítimo de Guayna Capac.

La legitimidad del cargo se ve seriamente cuestionada y podría considerarse estos conflictos el inicio de una alteración, aunque Rostworoski señala que el enfrentamiento “no fue una situación excepcional sino casi una norma en el Cuzco prehispánico”²¹⁴. La rivalidad entre Atahualpa y Huáscar en un contexto en que era costumbre la diarquía, era un conflicto entre linajes reales o panacas²¹⁵.

²¹² Betanzos, op cit, 200.

²¹³ Ibid, 201.

²¹⁴ Rostworostki, op cit, 186.

²¹⁵ Rotworowski, op cit, 173.

Pease señala que estas guerras rituales se realizan siguiendo el arquetipo de Pachacuti Inca, que lucha primero contra los *chancas* e *Inca Urcon*, venciendo; posteriormente hay conflicto u oposición entre Amaru Inca Yupanqui con Tupa Inca Yupanqui²¹⁶, así después Huayna Capac vencerá a Capac Guari consolidándose como Inca Hanan (conquistadores). "Así puede entenderse, también, la forma como efectuar una lectura distinta del problema sucesorio entre Huáscar y Atahualpa, que finaliza con la determinación del primero como Inca urin y el segundo como Inca hanan"²¹⁷, la situación de la guerra ritual, que al parecer no era anómala en el contexto incaico, facilita y propicia las acciones de los extranjeros.

Por otra parte según *Ritos y tradiciones de Huarochiri*²¹⁸, el mito explica ue Huayna Capac envió un suplente al Cusco para que tomara su lugar "cuando se Huayna Cápac de quién acabamos de hablar, murió, unos y otros roclamando la prioridad de sus derechos, (provocaron el derrumbe de su eñorío)". Este modelo mítico pone a la muerte de este inca y a los conflictos por l poder entre Atahualpa y Huascar como fin del señorío Inca. Betanzos establece ue Yupanqui augura un cambio "despues de los días de aquel su nieto Guaina apac"²¹⁹. Lo que atenta en forma de pachacuti contra lo establecido es que esta uña, aparentemente acostumbrada, no estuviera resuelta a la llegada de los españoles.

Huáscar y sus intentos de generar un nuevo paradigma, tiempos de cambio.

Con Huáscar se establece una ruptura, porque es él quien determina diferencias entre los vivos y los muertos. Una vez que Huáscar hubo recibido la borla y el "estado de Capac" y siendo ya "señor":

"salio a la plaza y mandó que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maíz al sol y a los demás señores que eran muertos y las de su padre Guayna Capac

²¹⁶ Pease, op cit, 285.

²¹⁷ Ibid, 233.

²¹⁸ Taylor, 1987, 249.

²¹⁹ Betanzos, op cit, 69.

todas las cuales aplicó para sí diciendo que el sol ni los muertos ni su padre que ya era muerto no comían y no comiendo que él las había de menester”²²⁰.

Con esto Huáscar rompe con los ritos de reciprocidad a las huacas de los antepasados (*mallquis*); rito importantísimo que consistía en el retorno periódico de los antepasados, considerados vivos durante las fiestas, dando cuenta de una perspectiva en la “que entre el pasado y el presente es posible el tránsito en los dos sentidos”²²¹.

Los *mallquis* salen y luego vuelven a sus sepulturas, más que un tránsito hay una fusión entre pasado y presente con un rito unificador de ambos tiempos “en una misma experiencia vivida”²²².

Otra forma de conflicto y ruptura de la reciprocidad andina es la siguiente:

“Cobo...aseguraba que Huáscar había creado resentimiento entre los suyos porque los trataba con severidad, no se dejaba ver en las reuniones de los dos bandos, ni participaba en las comidas públicas.

Huáscar no concurría a las reuniones en la plaza, durante las cuales las dos mitades se encontraban y comían y bebían juntas. Ahora bien, estos banquetes formaban parte de la reciprocidad andina y confirmaban los lazos existentes entre el Inca y sus deudos. Era un grave error político no tomar parte en aquellos encuentros”²²³.

Huáscar además busca romper con la mismísima divinidad que veneraban sus ancestros, el Sol; quitarles sus ofrendas es el indicio explícito de una gran ruptura, siendo esto “aborrecible a los señores y pesábales viendo sus principios de le haber consentido que fuese señor el cual era muy vicioso en todos los vicios y más en el de la bebedez”²²⁴.

Así se enemista con los miembros de los linajes reales:

²²⁰ Betanzos, op cit, 207.

²²¹ Wachtel, op cit, 131.

²²² Ibid.

²²³ Rostworostki, op cit, 172.

²²⁴ Betanzos, op cit, 207.

“porque encontraba que ocupaban las mejores tierras en el contorno del Cusco y poseían gran número de criados y *yana*. Las momias de los Incas pasados se rodeaban de boato y lujo, y seguían siendo atendidas como si estuviesen en vida. Huáscar enojado, dijo un día que había de suprimir todo aquello, palabras que causaron el repudio de todos los miembros reales y fue motivo por el cual posteriormente sus capitanes si- mulaban perder las batallas y se pasaban a la causa de Atahualpa.”²²⁵

Existen además, otras formas en que Huáscar irrespeta las tradiciones, como el de tomar las esposas de otros señores y mandando a que “no se casase nadie en toda la tierra y todas las mozas de su tiempo le fueron aplicadas y puestas en ciertas casas por sí en toda la tierra...”²²⁶, esto reafirma su carácter rupturista ya que implica que en todo el territorio de su influencia no se continuasen estableciendo vínculos de parentesco tan importantes en las relaciones entre *ayllus* y *panacas* pues eliminaba formas de alianzas políticas donde el Inca aparecía como un “dador” de mujeres, en un mecanismo que permitía mantener estas alianzas.

Además de lo anterior “Huáscar no conquista. Confirma, así su intención de ser Urin, mencionada por Betanzos”²²⁷. De acuerdo a esta lógica los incas conquistadores se identifican con Hanan, es decir con un ámbito específico de la geografía del tawantinsuyu²²⁸.

Atahualpa en Quito, restaurador del *pacha* cuzqueño.

Atahualpa sigue con la expansión instaurada por Pachacuti Inca Yupanqui, por lo tanto es un continuador del sistema de aquel, lleva a otro espacio los ritos y tradiciones propios del tiempo-espacio incaico y restaura el *pacha* amenazado por Huáscar.

En su papel de restaurador, al enterarse Atahualpa que el cuerpo de Guayna Capac era llevado al Cuzco: “mandó a los señores que consigo quedaron que aderezasen que quería hacer los

²²⁵ Rostworostki, op cit, 171.

²²⁶ Ibid, 171-172.

²²⁷ Pease, op cit, 290.

²²⁸ Ibid.

llantos y sacrificios acostumbrados por su padre y que le quería hacer la fiesta de Purucaya”²²⁹, así vinculó también al Cuzco y a Quito:

“hizo Atagualpa las fiestas y llanto y la fiesta de Purucaya y en fin della hizo de aquellas cosas de su padre dos bultos el uno para llevar él consigo cuando alguna parte fuese y el otro para dejar en la ciudad del Quito en las casas de su padre en aquel sitio donde había expirado y así puso él un bulto en esta casa y sitio y allí le hacía servir y hacer sacrificios como si fuera vivo este bulto”²³⁰.

Atahualpa intenta tener buenas relaciones con Huáscar y siguiendo con las costumbres incaicas de buscar relaciones de reciprocidad:

“mandó hacer veinte vestidos muy ricos de hombre labrados y tejidos con oro de mantillo fino y hechos mandó que un señor de los que con él esta ban cañare que los llevase al Cuzco y los diese a su hermano Guascar y que le dijese que su hermano Atahualpa y su vasallo le enviaba aquellos vestidos como a su señor en tributo de la ciudad del Quito”²³¹.

Aún más lo acepta como señor del Cuzco: ”y que le enviase a mandar lo que había de hacer en el Quito”²³².

Huáscar entregó a otros y rompió los regalos y tributos de Atahualpa, rompiendo también todo tipo de relación recíproca matando al señor mensajero de Atahualpa además de dividir la relación amistosa entre *Hurin* y *Hanan* Cuzco:

“y luego mandó que nadie le tuviese por de Hanan cuzco porque atahualpa era de Hanan Cuzco y de la línea de Ynga Yupangue que él no quisiera ser de aquella línea y que si della venía que él desde allí decía que no venía della si no de Hurin Cuzco porque los del pueblo de Guascar do él nació eran de apellido de Hurin Cuzco que él lo era an- si mismo y que de allí en adelante le nombrasen de Hurin Cuzco porque él pensaba matar a Atagualpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo linaje de Hurin Cuzco”²³³.

²²⁹ Betanzos, op cit, 209.

²³⁰ Ibid, *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid, 209.

²³³ Betanzos,op cit, 210. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

Es decir Huáscar dice venir del tiempo-espacio de abajo asociándose Atahualpa al de arriba al espacio geográfico de los incas conquistadores.

Atahualpa y Huáscar se tornaron enemigos, Atahualpa **venció** a la gente mandada por Huáscar (Hango), y en Carangue, en un rito con el *mallqui* de Guayna Capac, tomó la borla del estado:

“se volvió a la provincia de Carangue donde halló que Unanchullo había ya acabado el edificio de la casa y paredes della exepto que no la tenía cubierta y luego Atagualpa la hizo cubrir y siendo ya cubierta y toda ella acabada se metió en ella e hizo su ayuno él y Cuxirimay Ocllo y Cuxi Yupangue ***hablando en lugar del bulto de Guayna Capac que allí estaba tomó la borla que ansi le tenían hecha y aderezada y ansi se la puso en la cabeza*** siendo presente muy muchos señores ansi del Cuzco como de todos aquellos pueblos y provincias del Quito”²³⁴.

Atahualpa sigue las costumbres y utiliza “bultos” para asegurar la fidelidad en los lugares donde no se encuentra:”mandó luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cabellos el cual imitaba a su persona y mandó que se llamase este bulto Ynga Guayquin que dice el hermano del Ynga y mandó a un criado suyo que se decía Chima que dando a este bulto que le sirviese”²³⁵. Estos bultos con la sacralidad propia del Inca eran llevados por sus capitanes Chalcuchima y Quizquiz,

“para que las provincias y gentes que sujetasen diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona... y ansi servían y respetaban a este bulto como si fuera el mismo Atagualpa ***e habrán de saber que esta constitución de bulto en esta manera ya dicha fue constituida por Ynga Yupangue***”²³⁶.

Vemos así que Atahualpa es un sucesor de la visión de mundo instaurada por Inca Yupanqui que “cuando él así enviaba algunos capitanes o hijos suyos a conquistar llevaban un bulto destes por los pueblos y provincias por do iban y ANSI eran servidos y acatados estos bultos

²³⁴ Ibid, 220. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Betanzos, op cit,220. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

de los naturales de las provincias y pueblos por do este bulto llevaban como si fuera la persona del mismo Ynga”²³⁷.

Atahualpa al tomar la borla de estado se hace llamar *Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga* cuyo significado “dice el Caccha es el nombre del ídolo de las batallas diciendo que imitaba a él en el guerrear el Pachacuti dice vuelta de mundo el Ynga Yupangue era de su bisabuelo Ynga Yupangue el Ynga postrero decía rey y este es el nombre que le dieron cuando le pusieron la borla”²³⁸.

²³⁷ Ibid, 221.

²³⁸ Ibid.

HUAROCHIRÍ, ESPACIO-TIEMPO LIGADO AL CUSCO

Avocándonos a los mitos, en los tiempos antiguos se cuenta de un desborde de mar, “un acabo de mundo”²³⁹ donde un hombre y sus animales son los únicos en salvarse al subir al cerro Huillcacoto, el hombre que se salvó comenzó a multiplicarse de nuevo, lo contado a Avila es vinculado por los cristianos al diluvio bíblico y los andinos narradores “atribuyen su salvación a Huillcacoto”²⁴⁰ el cerro o huaca fija.

Enojos de Pariacaca causa de las lluvias torrenciales: consecuencias destructivas en el *pacha*.

En Huarochirí aparece un Pariacaca con **poderes transformadores que es capaz de alterar el espacio por medio de lluvias**. Pariacaca y sus hermanos al salir de 5 huevos se convierten en hombres y al enterarse del comportamiento de la gente y de cómo Tamtañanca finge ser dios y se hace adorar “se enojaron mucho a causa de esos pecados y, convirtiéndose en lluvia, los arrastraron con todas sus casas y sus llamas hasta el mar sin dejar que uno solo se salvase”²⁴¹, también fueron arrastrados hasta el mar monos y pájaros que estaban arriba de un árbol grande llamado *pullao*.

En lucha contra Huallallo Carhuincho:

“Habiendo adquirido Pariacaca la forma humana, partió hacia Pariacaca de arriba donde se hallaba el lugar habitado por Huallallo Carhuincho. Llegado a los cerros de Mataocoto y de Puypuhuana, Pariacaca se transformó en lluvia torrencial, granizo amarillo y rojo, e inició simultáneamente en cinco lugares la

²³⁹ Taylor, op cit, 75.

²⁴⁰ Ibid, 79.

²⁴¹ Taylor, op cit, 117.

lucha contra Huallallo; mientras tanto este último se había convertido en amenazantes llamaradas de fuego”²⁴².

Rostworowski llama a Pariacaca la “divinidad de las lluvias torrenciales, las que producen los terribles huaycos”²⁴³, otro atributo de Pariacaca es ser el dios del rayo:

”Durante la batalla, Pariacaca tomó también la apariencia de rayo, atacando en cinco sitios diferentes... Venció Pariacaca y el lugar habitado anteriormente por Huallallo fue recubierto por las aguas y convertido en la laguna de Mullucocha; las demás lluvias vertidas bajaron hacia el mar, arrasando todo a su paso”²⁴⁴.

Otro ejemplo de transformación por enojo del dios es cuando los miembros de la comunidad yunca Huayquihusa celebraron una fiesta, y sentado a un lado Pariacaca no recibió nada de beber no siendo convidado al ritual, sólo una mujer reparó en esto llevándole algo de chicha, Pariacaca enojado le dice “verás que algo /muy grave/ le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en este día; tendrás que irte lejos de aquí, podré equivocarme y matarte a tí y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente”²⁴⁵, así “Pariacaca /se transformó en/tempestad de lluvia y /bajo la forma de/ granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie”²⁴⁶, se modificó el espacio:

“Entonces, esta gran cantidad de agua, hecha torrentes, *cavó las quebradas* de las alturas de Huarochirí”²⁴⁷.

Una lluvia es también la que se asocia a un inicio por ejemplo en el mito de origen que expusieron a Avila los indígenas de Huarochirí, este explica que los hombres surgen del fruto

²⁴² Rostworostki, op cit. 49.

²⁴³ Ibid, 50.

²⁴⁴ Ibid, 49.

²⁴⁵ Taylor, op cit, 123.

²⁴⁶ Ibid, 125.

²⁴⁷ Ibid.

del árbol *quiñua* en la región de Pariacaca de arriba o de una lluvia de sangre que llegó al suelo en Huichicancha “cayó sangre de cielo”²⁴⁸.

Esta lluvia es símbolo de un cambio y plantea la nueva ordenación de algo forjado previamente, al ser esta un indicio de nuevo orden, sería por tanto asociable a un **pachacuti de origen**.

Se produce una nueva distribución de las gentes o grupos sociales, un cambio en relación a los otros. Los rangos estaban dados según la cercanía a la divinidad la que otorgaba (según los mitos) huacas móviles para prestigiarlos y contatar el cariño que pariacaca sentía por ellos y evitar todo desprecio. Por ejemplo los *yauyos*, que eran despreciados por los *checas*, recibieron de la divinidad un símbolo de oro, para dejar la situación de desprecio en la que se encontraban, este símbolo les otorgaba estatus al perderlo Pariacaca les dice que esperen a la fiesta de Chupñamca, donde el simbolo anterior es reemplazado por un gato montés.

También existe una justificación mítica para utilizar las *pertenencias espaciales* de los *yuncas* (antiguos fundadores). A partir del relato se observa una especie de rotación de gente. Sin embargo quedan el espacio y las huacas (casas, chacras, etc.). Cada *ayllu* empieza a signar de nueva forma el espacio, aunque hay un vínculo que los relaciona a la ordenación anterior (divinidad y antepasado), justifican su llegada estipulando nuevos mitos sobre la razón de abandono o desocupación del lugar (enojos con la divinidad, actuar contra ritos fijados, etc.)

La comunidad de los Checas empieza a asignar nombre a cada *ayllu*, cuyos nombres respectivos eran: *Allauca*, *Satpasca*, *Posaquine*, *Muxica*, *Cacastica* y *Sulcpahca*. El texto indica la siguiente repartición de huacas locales: para los *Allauca*: *Macacalla*, para los *Satpasca*: *Quinmquilla*, para los *Sulcpachca* *yasapa*:

Ricrahanca, para los Muxica: Quiraraya y para los Cacastica: Lluemasuni.

De acuerdo al texto, los *huanri* y los *chauti* permanecían y eran miembros de esas comunidades desde los “tiempos antiguos” por lo tanto derivaban de los *yuncas*. Los *checa* veneraban a Tutayquire (uno de los hijos de Pariacaca), eran “sus hijos” y al igual que en Huichicancha de donde provenían (pacarina de origen) en el nuevo lugar también celebraban el baile Masoma, según Taylor:

²⁴⁸ Ibid, 351.

“Este acto aseguraba el mantenimiento de la relación mágica que los asociaba con los seres sagrados de su pacarina, el lugar donde iban a regresar después de su muerte. La fuerza que les transmitían sus antepasados -sus mallquis- les permitía mantener su dominio en las tierras sacralizadas por *huacas ajenos*”²⁴⁹.

El texto menciona que a *Ñansapa*, que había sido un hombre y luego una especie de *mallqui* o “huaca”, se lo llevaron los incas pues “los Incas llevaban a los *huacas* más célebres de las provincias conquistadas para asegurarse la fidelidad de sus súbditos”²⁵⁰. *Ñansapa* está asociado al origen, creando rituales en su honor, de esta forma **Huarochirí se vincula al Cuzco**.

Las acciones de los personajes míticos (*Omapacha* o *Chutacara*) generan ritos y tradiciones, los *ayllus* adoptaban héroes míticos distintos, los desplazamientos de la gente en el pacha se explicaban con mitos, un ejemplo de esto son los *colli* que fueron **arrastrados por el viento** desde *Yarutine* “hacia las tierras *yuncas* de abajo” esto **por enojo de Pariacaca**. Este, a la vez, triunfa sobre otras huacas como Macacalla, que protegía a la comunidad de los *pichcamarca* (las cinco comunidades o asentamientos) y deja a “sus hijos” en su lugar, **el cambio fue simbolizado por un temporal de lluvia roja y amarilla** que aniquila a los *pichcamarca*. Es la misma lluvia la que en una historia diferente **inicia el cambio** para después ser convertidos todos en piedra, al resto de las comunidades protegidas por la huaca Macacalla las conquistó *Tutayquire*, el que fue venerado y honrado por estas al igual que su padre (Pariacaca).

En la fiesta de Pariacaca se les daba de comer a las ánimas en el lugar donde estaban sus cuerpos, la gente los lloraba, y las ánimas volvían como 2 o 3 moscas, al final del rito los echaban para que volvieran al lugar de dónde habían venido. Repitiendo el ciclo de los *mallqui*, con La Conquista la gente empezó a llevar comida a las tumbas de las iglesias, ya eran los templos los únicos lugares considerados sagrados por los conquistadores, este espacio contenía todo lo que los españoles consideraban lícito mochar o venerar, pero esta costumbre de llevar comida no era aceptada por ellos considerándose una más de las costumbres paganas.

²⁴⁹ Taylor, op cit, 367. *El énfasis en negrita es mío.

²⁵⁰ Ibid, 369.

Pachacamac, el que hace temblar:

Ávila hace mención de que los incas que estaban en las tierras altas adoraban al sol en su santuario en Titicaca diciendo “Es éste quien nos ha animado a nosotros los *ingas*”²⁵¹, pero cuando estaban en las tierras bajas adoraban también a Pachacamac, necesitando la “fuerza animadora del *huacasupremo* de los yuncas”²⁵², los Incas:

“Sólo a estos dos huacas adoraban por encima de todos los demás enriqueciéndolos y embelleciéndolos /con sus ofrendas/ de plata y oro; disponían a varios centenares de hombres /para servirles/ como yanás y colocaban las llamas /dedicadas a su culto / en las tierras de todas las comunidades”²⁵³.

Los Incas se relacionan con las áreas de su influencia “mandaban ofrendar, conforme a sus quipus, su oro y su plata a todos los huacas, a todos los huacas de gran prestigio, a todo el conjunto de los huacas”²⁵⁴

Pachacamac es un dios o huaca que puede, en caso de enfado, hacer temblar la tierra: “Cuando se encoleriza, /la tierra/ tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado tiembla; /por eso/, no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo se acabaría”²⁵⁵, en relación al mismo “dicen los mitos que si *Pachacamac*, uno de los grandes dioses andinos, moviese su cabeza, se produciría un terremoto, si se diese la vuelta, podría acabar con el universo”²⁵⁶.

El templo de Pachacamac en la costa se considera según Rostworoski una de las huacas más poderosas del Tahuantinsuyu²⁵⁷, aparte del templo del Sol de la sierra en Titicaca, “el dios

²⁵¹ Taylor, op cit, 329

²⁵² Ibid.

²⁵³ Taylor, op cit, 329.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid, 335.

²⁵⁶ Martínez, op cit, 36.

²⁵⁷ Rostworoski, op cit, 42.

yunga producía a voluntad los movimientos terráqueos y su ira o desagrado se manifestaba en las ondas sísmicas. La intensidad de su enojo se reflejaba en la fuerza de las sacudidas y los naturales le llamaban Pachacuyuchic “aquel que hace temblar la tierra”²⁵⁸.

²⁵⁸ Ibid, 47.

LA VUELTA DE MUNDO GENERADA POR LOS ESPAÑOLES

Siguiendo a Wachtel diríamos que la conquista fue un traumatismo en donde "La derrota significa en todas partes la derrota de las antiguas tradiciones"²⁵⁹. Vemos que el espacio asociado al tiempo: el *Pacha*, se disocia en favor de una cultura en que el tiempo se vuelve abstracto y el espacio mismo, como cerros, ríos o manantiales, no es sagrado, y donde el tiempo y el espacio no avanzan en conjunto, al arrebatarles también las huacas móviles "los dioses mueren por todas partes"²⁶⁰.

En una "estructura donde la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas"²⁶¹, ¿qué queda si es visto todo como idolatría?. En efecto la violencia y la muerte de los dioses o huacas significa una derrota "que posee un alcance religioso y cósmico para los vencidos; significa que los dioses antiguos perdieron su potencia sobrenatural"²⁶²

En un primer momento la llegada de los españoles es una verdadera "catástrofe", Atahualpa se encontraba en Cajamarca y ante la fallida comunicación en el encuentro (gestos vacíos...), Atahualpa inició el movimiento inspirando el miedo de su gente, que ve venir un pachacuti violento, huyendo de su enojo, los españoles tuvieron el camino fácil para capturar al Inca, de igual forma hubo *pachacuti*: ***el pachacuti generado por los españoles***. La muerte del hijo del sol provocó una ruptura en el equilibrio cósmico desapareciendo "el punto de referencia viviente del mundo, y es ese orden universal lo que resulta brutalmente destruido"²⁶³.

²⁵⁹ Wachtel, op cit, 54.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid, 58.

Extirpación de idolatrías, extirpación de la relación tiempo-espacio

Los incas en su expansión no prohibieron los cultos locales, en general los respetaron, sin ir en desmedro de las creencias propias de los lugares bajo su influencia:

“sabemos que el sistema religioso y cosmogónico de los incas se ha superpuesto a creencias primitivas, fundadas sobre el culto de los huacas (lugares sagrados, como montañas grutas o lagos). Una vez desaparecido el Inca, sobrevivirá ese animismo más que la religión del Sol o Viracocha.

Aunque esta última, a causa de la homogeneidad cultural de las sociedades andinas, tampoco aparece como un injerto radicalmente extraño”²⁶⁴.

Una excepción a esto es la que plantea Bouysse-Cassagne donde se excluía del culto solar a *Urus*, *Pukinas* y *Collas*: “En fin, los incas se apoderaron de la isla, instalaron **mitimaes** de cuarenta naciones diferentes y prohibieron el culto solar a los *Urus*, los *Pukinas* y a los *Collas*, considerados seres poluentes”²⁶⁵, lo que no implica un sometimiento si no más bien una exclusividad, que los deja fuera del privilegio de adorar al Sol, en una forma de segmentación social, una estratificación.

El Dios cristiano no era exclusivo, pero fue impuesto por medio del temor y la culpa, y en este caso la conquista española tuvo un carácter invasivo y agresivo, con una postura que venía a hablar de verdades dogmáticas y a ser “Señores” por derecho, y donde sólo veían errores y maldad en las conductas de los andinos:

“y así sé yo dónde de la misma tela que habían hecho un manto para la imagen de Nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la huaca, porque sienten y dicen pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles sus fiestas y venir a la iglesia y oír misa, y confesar y aun comulgar. Aunque en esto de la comunión les ha puesto Nuestro Señor un temor y conceto muy grande, que aun ofreciéndosela a algunos, que parecen podían recibilla no se atreveny no la piden sino los que están bien desengañados de sus errores y se preparan con muchas veras para comulgar”²⁶⁶

²⁶⁴ Wachtel, op cit, 133.

²⁶⁵ Bouysse-Cassagne, op cit, 48.

²⁶⁶ Arriaga, op cit, 84.

De acuerdo a lo anterior los indígenas creían que podían de algún modo “sincretizar” (aunque según Boyses-Casagne “muchos elementos escaparon a las formas de condensación sincretizadas”²⁶⁷) sus creencias con las de los conquistadores, pero las formalidades españolas y la doctrina religiosa occidental no lo permitían: “Pero el común de los indios, como no se les han quitado hasta ahora sus huacas, ni conopas, ni estorbado sus fiestas, ni castigado sus abusos, ni supersticiones, entienden que son compatibles sus mentiras con nuestra verdad, sus idolatrías”²⁶⁸. Para Arriaga los indígenas se encuentran en un “estado miserable”²⁶⁹, de “pestilencia” común a toda esta zona, es “la metáfora más violenta de los textos antiidolátricos”²⁷⁰.

El animismo de la religión indígena otorga al espacio físico o elementos de este espacio (huacas fijas: cerros, piedras, la tierra, etc) un carácter sagrado alentado por el *camaquen*, el negar las huacas es negar este aspecto sagrado de este, al arrebatarles la significación a las huacas fijas, y quemar o destruir las móviles, el conquistador separa, corta el vínculo, entre tiempo y espacio, pues a no cumplir los ritos de reciprocidad, se espera una alteración en el *pacha*. Un *pachacuti* en que se verían afectados el tiempo y el espacio (pues al alterarse el espacio se altera también el tiempo), al no ocurrir esto se confirma un desengaño (expuesto por los evangelizadores). Existe un volcamiento hacia la religión de los españoles, afincándose un nuevo temor, pero ahora no por faltas a la trama cíclica de la reciprocidad, si no por el temor a un Dios omnisciente, omnipresente que castiga los pecados o las faltas a los diez mandamientos, pero que de igual forma modifica el espacio, a lo que tanto temen los indígenas.

²⁶⁷ Bouyses-Cassagne, op cit, 213.

²⁶⁸ Arriaga, op cit, 85.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid. *Nota al pie de pagina del texto de Arriaga.

El *Pachacuti* en Guaman Poma: cambio generado por la ira de Dios, trastornos en la naturaleza.

Guaman Poma describe el pachacuti y lo asocia a “milagro” y “castigo”: “y así (ha) habido otros muchos milagros y castigos qen el tiempo del Ynga, no se escribe, sino en los testigos la caída de los cerros y peñas derrumbadas y así se escribe toda la suma, **y por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti** pacha-tierra y así algunos reyes fueron llamados pachacuti”²⁷¹.

Guaman Poma describe también otros castigos o *pachacuti* por ira de Dios y van desde la erupción de un volcán que acaba con una ciudad o temblores de tierra, los desbordes del mar, nevazones y lluvias de graniz, a los daños que ocasionan los ratones y los pájaros, las plagas de moscas, mosquitos, zancudos, piojos y pulgas; el daño de heladas o granizos sobre el maíz o las papas u otras plantaciones; los robos de “malos cristianos” a las haciendas donde violan a las mujeres, la huida de los indios de sus pueblos y la muerte de estos en las minas de azogue y plata²⁷².

Como se observa los cambios en el espacio son asociados por Guaman Poma al castigo divino, que es lo que considera *pachacuti*. Sabemos que los andinos creían que la alteración del *pacha* (tiempo-espacio) era producto de la fuerza sobrehumana de sus dioses y sus huacas, por esto es fácil la asociación de estos “milagros y castigos” al Dios de la cristiandad, así como desde su génesis ha existido este temor latente.

Otros trastornos en la naturaleza, *pachacuti* por lluvias y cenizas.

Además de las lluvias de Huarochirí provocadas por Pariacaca y los temblores de tierra provocados por Pachacamac existieron en el mundo andino otras formas de pachacuti. En *Lluvias y cenizas*, Bouysse-Cassagne analiza dos de los *pachacuti* que asocia Guaman Poma a la ira de Dios : “el castigo por el diluvio” y “el castigo por el fuego que corresponde a la explosión del volcán Arequipa”²⁷³.

²⁷¹ Guaman Poma de Ayala, op cit, 68.* El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Bouysse-Cassagne, op cit, 14.

Estos fenómenos que son trastornos en la naturaleza, como los desniveles que el lago Titicaca experimentó de acuerdo a los cambios climáticos “en los albores de la historia andina”²⁷⁴, ocurridos en la zona donde hubo subidas de agua debido a las lluvias, “lo cierto es que después de 250 a.c la subida de las aguas del Titicaca siguió, hasta fines del siglo XVI, principios del XVII; época durante la cual el lago fue inferior en algunos metros respecto al nivel actual (incidencia de la *pequeña edad glaciaria*)”²⁷⁵ generaron mitos como aquel donde el sol se escondió en el Titicaca, en la isla del Sol.

Estos mitos tratan de dos lugares esencialmente: *Tiwanaku* y una isla del lago Titicaca o isla del sol. “Y es allí donde los primeros ocupantes del lago...luego los Aymaras y después los incas, inscribieron como en un palimpsesto una parte importante de su historia”²⁷⁶, en *Lluvias y cenizas* aparece una cita de Sarmiento:

“Wiracocha Pachayacchachi... envió un diluvio universal, al cual ellos llaman uno *pachacuti*, ***que quiere decir agua que trastorno la tierra*** y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches, y que sólo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para la memoria del hecho y para ejemplo de los venideros en los edificios de Pucara...no dicen que escapó nadie del diluvio pero que Wiracocha tornó a hacer y criar hombres de nuevo,...más una cosa es averiguada en todas las naciones de estas partes que tienen y ***hablan todos de una manera y por muy común del diluvio general, y por eso le llamaron unos pachacuti***”²⁷⁷.

Esto asocia las lluvias al diluvio bíblico que según los cronistas fue común y general, es decir la experiencia fue vivida en forma conjunta.

En aymara el pachacuti está asociado al “tiempo de muchas aguas cuando por mucho llover se caen las casas” (Bertonio)²⁷⁸, la alteración es por la fuerza de las lluvias “Concretamente, se trata de un momento en que las fuertes lluvias provocan a la vez desbordes del lago y una serie de catástrofes que hacen que todo lo que estaba en la superficie del mundo se venga

²⁷⁴ Bouysse-Cassagne, op cit, 16.

²⁷⁵ Ibid 43.

²⁷⁶ Ibid, 27.

²⁷⁷ Ibid, 29. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²⁷⁸ Ibid, 94.

abajo, así como se viene abajo una casa con techo y paredes”²⁷⁹, los ciclos estacionales, así también “los cambios que suponen entre animales acuáticos y terrestres pueden ser asimilados a pequeños **pachacuti**”²⁸⁰, los sapos terrestres por ser indicadores de estos ciclos también son llamados *pachacuti* o *pachawawa* (mellizos, o sea hijos del rayo)²⁸¹.

Los mitos lacustres revelan un temor de los andinos a las variaciones drásticas lo que genera un culto para propiciar una estabilidad en el *pacha*. Con la conquista, el culto a la Virgen de la Candelaria (la virgen de Copacabana, culto aparentemente promovido por los aymaras), se superpone a tradiciones anteriores, como la veneración de la huaca de piedra azul vistosa. Según Bouysse-Cassagne se combinan:

“una simbolización cristiana con estructuras y esquemas religiosos locales y no imperiales, que remiten a viejos mitos y realidades *antediluvianas* y *diluvianas*. Todo pasa como si existiera, de hecho, una lógica que presidiera a la elaboración de un nuevo esquema temporal susceptible de combinar formas autóctonas y cristianas”²⁸².

Otro pachacuti mencionado por Guaman Poma es aquel generado por la erupción del volcán Huaynaputina en Arequipa, pero distintamente del “Diluvio” en la cuenca del Titicaca, la erupción tuvo lugar “en los albores del siglo XVII; es decir, en un contexto histórico y religioso muy distinto al de la época de las “lluvias” que se sitúa en los albores de la historia andina”²⁸³.

Esta erupción ocurrió durante la cuaresma del 1600 y “fue vivida como una caza al demonio, mucho más implacable que de costumbre, y constituyó una nueva toma en manos de la iglesia, en razón de la atmósfera de fin de mundo que reinaba en la ciudad”²⁸⁴, aumentó el número de personas que quería confesarse, “para un confesor hubo hasta 200 penitentes por día. Cada individuo tenía, pues, un lazo personal en la *catástrofe*. El sentimiento de

²⁷⁹ Bouysse-Cassagne, op cit, 94.

²⁸⁰ Ibid, 97.

²⁸¹ Ibid, 94.

²⁸² Ibid, 212.

²⁸³ Ibid, 16.

²⁸⁴ Ibid, 167.

culpabilidad que sustenta este lazo, surge porque el orden cósmico había sido perturbado por dos factores de polución: el sexo y el dinero”²⁸⁵, con esto último se alude a que se había vivido, antes de cuaresma, el carnaval que evoca al mundo alegre del génesis, en una forma de vivir un retorno a los orígenes, al paraíso. Los europeos en carnaval, por superposición de fechas, también evocaban ritos paganos en esta fecha del calendario religioso, los indios en estas ocasiones aprovechan también para volver a antiguos ritos y costumbres, el carnaval en este sentido era “un mundo al revés, una inversión de las cosas, donde todos los valores paganos son exaltados”²⁸⁶. Se sabe que en Europa, y particularmente en los países de tradición cultural española, Carnaval y Cuaresma definieron dos períodos opuestos en las manifestaciones del comportamiento social (individual y colectivo)²⁸⁷.

Lo cierto es que la catástrofe de 1600 provocó que “A partir del 18 de febrero, todas las manifestaciones de piedad colectiva intentaron apaciguar *la ira de este Dios, manipulador de las fuerzas cósmicas*”²⁸⁸, algunos asociaron “la erupción vivida por los Indios bajo el modo de una lucha entre las dos religiones”²⁸⁹, el volcán indio se rebelaba y quería destruir a los españoles no convenciendo al San Francisco por estar bautizado: “Si los indios *parecen haber interiorizado la superioridad de la religión cristiana*, ya que el volcán “salvaje” no pudo convencer a su homólogo bautizado de explotar con él”²⁹⁰. La rebelión religiosa del Taqui Ongoy de la región de Huamanga, en 1568 se propagó en el Collao y “pensaban en una alianza panandina de las divinidades autóctonas (y según nosotros la alianza del Huaynaputina y del Misti se sitúa en esta lógica) que pondría en derrota al Dios de los cristianos, exterminaría a los colonizadores españoles infligiéndoles males incurables”²⁹¹.

²⁸⁵ Bouysse-Cassagne, op cit, 160. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²⁸⁶ Ibid, 162.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²⁸⁹ Ibid, 171.

²⁹⁰ Ibid, 171-172. *El énfasis en negrita y cursiva es mío.

²⁹¹ Bouysse-Cassagne, op cit, 172.

Los indios pensaban en que habría una vuelta de mundo en su beneficio, un pachacuti por la rebelión de las huacas resucitadas:

“Lo que dicen los Indios en 1600 no es muy diferente de las profecías de los predicadores inspirados del Taqui Ongoy. Ellos decían que todas las huacas que habían quemado los cristianos y destruído, habían resucitado. Estas se habían juntado para dar batalla a Dios... al cual traían ya de vencida, los españoles de esta tierra se acabarían presto porque las huacas les ordenarían a todos enfermedades para matarlos”²⁹².

Esto revela que no había - del todo - una fusión o sincretización entre los cultos indígenas y cristianos que aparecen como opuestos. De hecho la erupción para los indígenas representa el retorno de los muertos, en un pachacuti “donde no hay diferencias entre futuro y pasado, mientras que para los cristianos, el mundo infernal, a pesar de ser subterráneo es un mundo futuro”²⁹³, pero no se pueden negar ciertas pervivencias de los antiguos cultos en donde se sobreponen los nuevos como por ejemplo:

“el culto acuático a la mamita de Copacabana... Sin embargo, algunos elementos escaparon a las formas de condensación sincretizadas. Estos, a veces, utilizan aparentemente una simbolización cristiana pero ésta se expresa en un campo semántico que sigue siendo indígena (como los ritos actuales de los Urus lacustres), mientras que, para otros, parte de los cultos a los dioses antiguos (Chua Achachila) perduró a través de los siglos. Encontramos entonces un tope más allá del cual no hay sincretismo posible”²⁹⁴.

²⁹² Ibid, 175.

²⁹³ Ibid, 214.

²⁹⁴ Ibid, 213.

PACHA: TIEMPO DE LA TIERRA, O TIEMPO DEL MUNDO

Las conclusiones a las que he llegado con el presente trabajo son las siguientes: que efectivamente se fusionan presente y pasado en las sociedades andinas al estar frente a frente a sus antepasados y pacarinas de origen: las huacas. Lo que está ante los ojos indígenas es el pasado ancestral y a sus espaldas el futuro; el retorno de los muertos en las cenizas de las erupciones es un pachacuti en que no hay diferencia entre futuro y pasado²⁹⁵.

Tiempo y espacio se fusionan en los rituales. Mediante los ritos se **actualiza** el tiempo antiguo, las experiencias forjadas por ancestros perviven y reactualizan aquel tiempo en la experiencia vivida. Son los héroes míticos los que inauguran el tiempo y ordenan el espacio.

Pero son los ritos (forjados en tiempos antiguos) los que actualizan el tiempo y lo llevan a un tiempo-espacio distinto, entiéndase rito ya estructurado pero vivenciado en un presente. Los ritos se mantienen, sabemos que el tiempo avanza y está sujeto junto al espacio a las entidades divinas, es por esta razón que se cumplen estos ritos en un ¿frágil? tiempo-espacio que llamamos **paradigma**.

Lo sagrado era concretamente asociado al tiempo-espacio, los dioses y huacas rodeaban al hombre andino, los conceptos abstractos de tiempo y Dios se instauran con la conquista.

Cualquier cambio en la ritualidad andina configuraría un pachacuti. Me refiero que las calmas y la repetición de los ritos tienen un inicio en los tiempos antiguos míticos y como los ritos de reciprocidad y redistribución se han mantenido en un *pacha* calmo diferenciándose del tiempo antiguo y de aquellos sucesos acaecidos en tiempos algún inca-rey como por ejemplo el *pachacuti* de Inca Yupanqui.

Los Pachacuti son alteraciones en el *Pacha* que van desde los cambios estacionales y sus indicios (sapos), trastornos en la naturaleza por enojo de las huacas, extensiones de dominio,

²⁹⁵ Bouysse-Cassagne, op cit, 214.

formación de “imperio”, ordenación del tiempo cambiando algo previo, un cambio de tiempos.

El pachacuti es una renovación social, una vuelta al orden cósmico. Es el fin de una etapa y el comienzo de otra. Lo que puede dar un vuelco total, es todo un mundo -el espacio- y toda una era -el tiempo-, es decir el *pacha*. Se cierra un ciclo y se inicia otro.

En el mundo andino conviven realidades distintas y diversas espacial y temporalmente, de sierra y costa, de mundos de arriba y abajo; en un prisma actual José María Arguedas, el escritor peruano situado en el contexto de la diversidad espacial de su tierra que contiene en esta mixtura distintos tiempos, fue y es a través de su obra un vinculador de realidades en estos diversos tiemposespacio al igual que los zorros de Huarochirí, “zorros” que reafirman, con la convicción del mito, la voluntad arguediana de ser el mismo una nueva figuración del vínculo que, surgiendo del pueblo indio, enlaza a los hombres que participan de los valores universales de la cultura quechua. Podría decirse, entonces, que Arguedas asume la condición de un *zorro moderno*, que realiza en sí mismo esa misión de vínculo (vínculo capaz de organizarse, decía Arguedas) en la materia misma de un cosmos humanizado”²⁹⁶.

Estas formas de asociación se hacen necesarias en un *pacha* escindido y desmembrado en un tiempo por un lado y un espacio por otro, bajo impulsos y modelos occidentales ya no es fácil conjuntar los términos, pero hoy podemos entenderlos si hablamos de un tiempo de la tierra, si nos preocuparan los cambios que se generen en ella por la acción nociva del hombre que daña el ecosistema, podemos, de alguna manera, vislumbrar el vínculo entre el indígena y su *pacha* en una moderna preocupación del hombre por el medio ambiente.

²⁹⁶ Arguedas, op cit, 300

EL GOBIERNO DE FRANCISCO DE TOLEDO Y LA RESISTENCIA ANDINA HACIA FINES DEL SIGLO XVI.

Alejandra Vargas Sepúlveda

Este trabajo de investigación trata acerca de la forma en que se llevó a cabo el gobierno de los españoles en los Andes, centrándome fundamentalmente en las prácticas violentas que se utilizaron para conseguir el objetivo: destruir toda manifestación autóctona y cristianizar a los naturales. De hecho, muchas veces se obligó a los hombres andinos, por lo menos públicamente, a dejar sus creencias y costumbres religiosas y adoptar el catolicismo.

No hay que olvidar que las instrucciones emanadas de la Bula *Inter Caetera* y de la Corona española eran precisas: la misión de los conquistadores del Perú era implantar la religión católica en el país y destruir todas las manifestaciones de la religión autóctona, y aunque en los primeros años de esta “conquista de la fe” se mezclaron otro tipo de intereses, económicos y de poder, por ejemplo, no se dejó de lado el fin estipulado.

El periodo en el que estoy centrando mi trabajo comienza con la llegada de Francisco de Toledo al Perú en 1569, tomándolo como referente, de las prácticas violentas utilizadas en la forma de operar de los españoles a fines de siglo XVI. En la segunda parte, mi investigación

se centrará en las formas de resistencia de los hombres y mujeres andinos, hasta fines de siglo frente al sistema que se les trataba de imponer.

Debo aclarar que no es objetivo de mi trabajo llevar a cabo una revisión del trabajo de cada una de las órdenes religiosas que se establecieron en América, específicamente en Perú, ya que el tiempo que poseo y la extensión (máximo 40 páginas) de la investigación, no me lo permiten. Además es importante considerar que es bastante complejo determinar a partir de las fuentes, la importancia que tuvo cada orden religiosa, ya que al ser redactadas las crónicas, se luchaba por la supremacía y el trabajo que realizaba cada una de ellas. Sí ocupó las fuentes que algunos personajes pertenecientes a ellas nos legaron, en cuyos casos lo específico oportunamente.

Debo aclarar que escogí el gobierno de Toledo (1569-1581) para contextualizar la segunda parte de mi trabajo, que es la más compleja e importante, ya que es uno de los personajes más recordados dentro de la historia peruana producto de lo significativas y tajantes que fueron sus medidas tanto en la economía, la administración y en la política religiosa. De hecho, cambió la forma de operar y su periodo debe ser considerado uno de los más fundamentales para el conocimiento de la Historia andina, por las repercusiones de las medidas tomadas y que regirán durante más de dos siglos.

Con esto no quiero decir que llevaré a cabo una revisión exhaustiva de la política del virrey, ya que me perdería en un mar de documentos, fuentes y bibliografía, sino más bien, realizaré una descripción de sus medidas que afectaron a la religiosidad andina y, principalmente, las consecuencias que ellas tuvieron entre la población nativa. Entre algunas, puedo nombrar las reducciones de indígenas, la visita general (para el Cuzco, por ejemplo, se nombró al canónigo y vicario Cristóbal de Albornoz, de quien fuera ayudante Guaman Poma de Ayala), la guerra de Vilcabamba y, especialmente, la persecución y castigo para los hechiceros, para quienes adoraban a sus *huacas*, para los dogmatizadores, etc., es decir, su idea de extirpar a toda costa la religión indígena.

Creo que no es un misterio que los indígenas buscaran formas de resistencia ante lo que se les trataba de imponer. De hecho hasta hoy día podemos ver que lo lograron a través de las ceremonias religiosas que se llevan a cabo en los Andes. Lo que me interesa en la investigación es conocer cuáles fueron algunas de esas formas y cómo lograron mantenerse vivas costumbres ancestrales que debieron ser calladas ante los ojos cristianos.

Dejaré de lado lo que ocurría con las élites andinas y no profundizaré en cuanto a quienes adoptaron la religión católica por voluntad propia, debido a que, como ya mencioné, la investigación se alargaría demasiado considerando que el tiempo restante para llevarla a cabo se va acortando más de prisa de lo que a mi me gustaría. De todos modos, queda esa cara por revisar en futuras investigaciones, por que sin lugar a dudas, es también demasiado interesante. La guerra en Vilcabamba la revisaré tomándola en cuenta desde el punto de vista de la política del virrey y por la implicancia que tuvo dentro de los indígenas.

De acuerdo a lo planteado anteriormente, desprendo los siguientes objetivos: para empezar, realizar una discusión bibliográfica de los autores que han trabajado el tema y, por supuesto, una revisión de las crónicas y documentos que nos ayudan a comprender el mundo andino.

Revisar las medidas violentas que llevó a cabo Toledo para extirpar la religión en el mundo andino. Entre éstas, la persecución y castigo no sólo a los apóstatas, sino que también a quienes mantuvieran las creencias propiamente andinas. También revisaré de qué modo las medidas adoptadas por el Virrey afectaron la religiosidad de los hombres andinos, es decir, las consecuencias que estas tuvieron.

Brevemente, quiero conocer el rol del curaca luego de que su figura fuera adoptada por el sistema colonial español y se utilizara como intermediario ante los hombres y mujeres indígenas.

Posteriormente, quiero identificar formas en que los hombres y mujeres andinos llevaron a cabo la resistencia, cuáles fueron las representaciones y qué tuvieron que hacer para no ser castigados por mantener sus antiguas creencias e idiosincrasia.

Por último, llevar a cabo una reflexión sobre los problemas metodológicos que se presentan cuando uno intenta trabajar con fuentes que nos dan a conocer sólo una de las aristas, de un problema que tiene tantas. De acuerdo a lo planteado, quiero precisar en mi investigación si el gobierno de Francisco de Toledo logró acabar con las manifestaciones prehispánicas, como él se lo propuso, o si estas se mantuvieron como una forma de resistencia ante el sistema español.

Cabe considerar, también, la posibilidad de un acercamiento de ambos mundos y la formación de una nueva cultura, que reunió los elementos que a primera vista pueden parecer opuestos.

Problemas Metodológicos

El trabajo que he ido llevando a cabo en estos últimos meses ha tenido distintos grados de dificultad de acuerdo a los temas que he tratado. Por ejemplo, en la parte en que hablo acerca del gobierno de Toledo, poseo gran cantidad de material, desde fuentes primarias, como es el caso de sus cartas (recopiladas y publicadas por Levillier en *Fundación española del Cuzco y ordenanzas para su gobierno*²⁹⁷), las crónicas (Guamán Poma, Ramos Gavilán, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina, entre otros), hasta análisis posteriores hechos por historiadores (como Duviols, Urbano, Pease, entre otros.). Nunca dejo de lado el cuestionar estas fuentes, pero sin duda esta parte de la investigación no es tan compleja ya que tengo acceso a mucho material que revisar que me entrega las aristas por las cuales puedo ir “conociendo” al virrey, analizar y sacar conclusiones. La dificultad en este caso pasa por ordenar y priorizar el material concerniente al tema.

El problema se presenta cuando comienzo a investigar sobre la resistencia andina y planteo los objetivos. Es el momento en que uno comprende lo que significa trabajar con cronistas influenciados por el sistema español. Problemas de vocabulario, de justificación, de comprensión, en fin, de muchas cosas, que ahora me hacen dudar de lo que plantean los cronistas. No porque crea que es un relato inventado o que tiene poca validez, por ningún motivo, pero claramente están influenciados por el catolicismo y es en estos momentos en que me hace falta una versión indígena de resistencia al respecto. Al plantear esto, se me puede acusar de positivista, pero no se trata de la búsqueda de un documento que me entregue detalladamente el pensamiento indígena, sino de alguna visión que me ayude a reconstruir un pensamiento, una forma de vida. Conciente estoy de que aunque este existiera, tendría que cuestionarlo y revisarlo como una pequeña parte dentro de lo que puede significar la cosmovisión andina, pero de todos modos sería un gran aporte.

En el caso de Huarochirí y los documentos publicados sobre juicios de extirpación de idolatrías, ambos son posteriores a la fecha que estoy trabando, por lo que no los utilizo en

²⁹⁷ 1926

esta investigación; en el caso de Juan de Betanzos, este corresponde a 1551, por lo que tampoco lo trabajo.

He estudiado a dos tipos de cronistas, unos son españoles y católicos, y los otros, mestizos y católicos. Estos últimos, como Guamán Poma, Pachacuti o Garcilaso especialmente, muestran el mundo indígena y su cosmovisión, pero en ningún momento dejan de lado la influencia del cristianismo, llegando en muchos casos a justificar su implantación a costa de cualquier precio. De todos modos, sus crónicas alimentan de manera excepcional mis preguntas y repuestas plasmadas en este proyecto, aunque no se puede obviar que el contenido de las crónicas condicionan, en parte, las conclusiones a las que uno puede llegar.

Como ya mencioné, creo que lo más difícil de resolver, será lo concerniente a las formas de resistencia andina, ya que al respecto no poseo las palabras de quienes la llevaron a cabo, pero espero encontrar, aunque sea entre líneas, algo que aporte a ese propósito, pues esa es una de los grandes motivaciones de este trabajo, de hecho, creo que hasta hoy el “mundo andino” tiene una fisonomía particular. Me gustaría citar a Rosina Valcárcel, quien dice al respecto:

“Por ello no desconocemos que la definición de lo “andino” también tiene sus limitaciones si se piensa “lo andino” en términos de un mundo aparte, lejano, puro, sin luchas, contradicciones, diferencias sociales, desconectado de la sociedad global peruana. Para nosotros lo llamado andino, fundamentalmente, nos remonta a una cultura milenaria y que, a pesar de los traumas, conflictos y la represión sufrida a través de la historia en muchos rincones de nuestra serranía y en la misma Lima, en las barriadas, todavía pervive aunque bajo formas trastocadas y ocultas. Hoy, lo andino desborda su inicial configuración india y constituye una realidad viva y compleja en el conjunto del tejido social de la nación en formación.”²⁹⁸

Otro problema que hay que considerar es que cuando reviso las crónicas, no aparece especificado el grupo indígena del que se está hablando, por lo que se tiende a generalizar. De hecho, en mi investigación hablo de “religión” y no de religiones y muy pocas veces especifico el lugar que estoy trabajando.

²⁹⁸ Valcarcel, Rosina., 1988: 25.

Discusión bibliográfica

Esta discusión bibliográfica incluye los textos que he ido leyendo desde que comenzó mi investigación, y que me han servido para delimitar el tema y llegar al punto que quería. En ningún caso planteo que he resuelto algo, pero tengo las bases para continuar con mi trabajo.

Tomé, para empezar, a dos estudiosos del mundo andino pre y pos hispánico: Franklin Pease²⁹⁹ y Rosina Valcárcel³⁰⁰. El primero reconocido y respetado por sus planteamientos, sus estudios y su erudición, y la segunda, es una historiadora, poeta y antropóloga peruana, que en su escritura deja ver que las tres profesiones que ejerce llevan al resultado que obtuvo: la tesis doctoral publicada bajo el nombre de *Mitos, dominación y resistencia andina*³⁰¹. Rosina Valcárcel no es tan reconocida, creo yo, por la forma apasionada en que escribe, cometiendo el error- tan juzgado por los historiadores “anónimos” y objetivos- de plantear abiertamente su pensar y emitir duros juicios; esto último podría explicarse por lo que la misma autora define como su nacionalismo. No concuerdo en muchas cosas de las que esta autora plantea, además que encontré errores importantes en su escritura, pero en muchas otras ocasiones sus ideas me impulsan a profundizar en el tema.

Pilar de mi investigación ha sido Pierre Duviols. *La destrucción de las religiones andinas*³⁰², se ha transformado en mi libro de cabecera por la claridad de sus planteamientos, por la rigurosidad de su trabajo y porque el autor cree que la resistencia andina existió y existe, dándome las pautas a seguir.

²⁹⁹ 1978

³⁰⁰ 1988.

³⁰¹ 1988.

³⁰² 1977

De los cronistas, Cieza de León³⁰³ nos muestra la forma en que un español veía el mundo andino y su sistema de creencias, cómo éste podía servir para justificar la evangelización y como todo mejoraría luego de que los “indios” se cristianizaran. Para él, los indígenas estaban equivocados y tarde o temprano se darían cuenta de su error y comprenderían quien era el verdadero Dios. Es importante para comprenderlo, tener en cuenta que este cronista es católico y bastante apegado a la tradición, por tanto, es comprensible que su forma de apreciar el sistema de creencias andinas sea visto con el lente de un cristiano y pensara que este estaba equivocado y podía ser “corregido.” Pero, el mismo autor en su relato nos deja ver que la forma en que se trataba de imponer la religión no era la apropiada, o más bien, violenta:

“Que por cierto no es pequeño dolor contemplar que, siendo aquellos Incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buena orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y nosotros, siendo chripstianos, hayamos destruido tantos reinos; porque, por donde quiera que hayan pasado chripstianos conquistando y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando.”³⁰⁴

Luego hice la revisión de Guamán Poma de Ayala³⁰⁵, que me resultó fascinante ya que está muy ligada al tema religioso. El prólogo que realizó Franklin Pease³⁰⁶ fue de gran ayuda ya que entrega antecedentes que sirven para comprender por qué éste cronista se interesa tanto por el tema religioso y que, a pesar de eso, realiza una crítica a la forma en que se lleva a cabo la evangelización. Pease³⁰⁷ da cuenta que Guamán Poma criticaba –y lo podemos apreciar en los escritos- el dominio iniciado por España en 1533, pero a la vez, entrega una forma de representar el mundo andino desde unos ojos muy cristianos y por tanto, que no comprende que se encuentra frente a un sistema de pensamiento completamente diferente al de él. Este cronista (Cieza), fue ayudante de visitantes eclesiásticos, entre ellos de Cristóbal de Albornoz, quien fuera visitador en zonas amplias de la sierra central y sur, en las cuales se desarrolló el movimiento religioso denominado Taqui Oncoy. Revisando la crónica de

³⁰³ 1967 [1613]

³⁰⁴ Cieza de León, 1613: 77

³⁰⁵ 1980 [1616]

³⁰⁶ 1980.

³⁰⁷ Pease. 1995.

Guamal Poma propiamente tal, apreciamos que al igual que Cieza de León entrega relatos andinos adaptados al relato bíblico, así por ejemplo, en la primera parte de esta crónica muestra la forma en que el autor ve el origen, los antepasados y la historia de los incas, siempre desde un punto de vista muy católico, de hecho, partiendo por su vocabulario, todo el relato es una comparación entre los mitos de los naturales con la narración bíblica.

Relata en la segunda parte del libro, es decir, después de la llegada de los españoles, su enjuiciamiento a la colonización española y describe, en parte, la reacción de los hombres andinos frente a ella, es por esto que ha sido considerada como una “*versión de los vencidos*”, según Pease³⁰⁸, aunque no nos entrega la forma en que los indígenas se veían a sí mismos.

Uno de los fundamentos que utiliza el autor para afirmar y luego justificar (en parte) la evangelización española puede ser recogida en el siguiente párrafo:

“De cómo no supieron leer y escribir estuvieron de todo errados y ciegos perdidos del camino de la gloria y así como errados decir que salieron de cuevas y peñas lagunas y cerros y de ríos viniendo de nuestro padre Adán y de Eva conforme el traje y hábito de trabajar arar y adorar a Dios criador...”³⁰⁹

La crítica que hace Guaman Poma es contra los encomenderos, que sólo se preocuparon de los goces de la vida y que descuidaron a los indígenas y olvidaron por completo el argumento católico por el que en un comienzo habían emprendido la conquista, tema que me resulta muy interesante para mi investigación, considerando que en la crónica de Cieza de León también aparece³¹⁰.

³⁰⁸ Pease, 1995, 30

³⁰⁹ Guamán Poma de Ayala. 1980 [1616], 30.

³¹⁰ Cieza de León, 1967 [1613], 77 y 78: “Que por cierto no es pequeño dolor contemplar que, siendo aquellos Incas gentiles e idólatras, tuviesen tan buena orden para saber gobernar y conservar tierras tan largas, y nosotros, siendo chripstianos, hayamos destruido tantos reinos; porque, por donde quiera que hayan pasado chripstianos conquistando y descubriendo, otra cosa no parece sino que con fuego se va todo gastando.”

De acuerdo a lo que dice Pease en *Las crónicas y los Andes*³¹¹, Guamán Poma hace una distinción entre el primer período y el segundo de la evangelización. Claramente el primero es el que más le gusta a Pease porque se trata de intentos de evangelización sin persecución, y el segundo es identificado con la extirpación de idolatrías.

Como consecuencia de la revisión de ambas crónicas puedo hacer la salvedad de que resulta comprensible que los cronistas hayan hecho una relación con el pasado judeo-cristiano, como ocurre con varios otros cronistas, si se considera que en esos momentos la historia bíblica era la única historia conocida y considerada verdadera.

Los textos de Molina (1575), Albornoz (158?) y Polo de Ondegardo (1571-1572), me han servido para contextualizar y revisar opiniones contemporáneas a lo que estoy trabajando. A diferencia de Ramos Gavilán (1616), quien me entrega una visión posterior, pero del mismo periodo, entregándome muy buenos ejemplos relacionados con la resistencia andina.

Los dos siguientes textos son más bien una investigación y un análisis de la religiosidad andina, hechas ambas tomando en cuenta a los cronistas como una fuente primordial: *Las crónicas y los Andes* (1995), de Pease y *Mitos, dominación y resistencia andina* (1988), de Valcárcel.

Primero quiero decir que Franklin Pease en *Las crónicas y los Andes* nos muestra un contexto general y una buena base documental como para ir ordenando las ideas y para irse formando una buena “base de datos”. De acuerdo a esto, lo que me parece relevante para mi investigación es lo que dice el autor acerca de que a comienzos del siglo XVII se dio paso a la extirpación de idolatrías, cuyo objetivo era eliminar los cultos andinos y crear un nuevo diseño para expandir el cristianismo. Existen juicios y otra documentación administrativa, especialmente en el Archivo del Arzobispado de Lima, que prueban que se persiguió y castigó a quienes practicaban las religiones andinas que sirvieron de fundamento para el planteamiento del autor.

Rosina Valcárcel intenta llevar a cabo una interpretación marxista de la mitología andina, pero ese no es un tema que yo quiera tocar, sino más bien las partes en que habla de las formas de resistencia y persistencia de las creencias a pesar de que un aparato ideológico y bélico cayó encima del mundo andino. Como conclusión, debo decir que la autora sostiene

³¹¹ Lima, 1995.

que con el transcurso de los siglos y el peso que ellos involucraron, finalmente se produjo una amalgama producto de la imposición ideológica- religiosa de los españoles y las creencias míticas andinas pre-hispánicas.

El libro que me motivó a dirigir mi investigación hacia este tema fue el de María Rostworowski, *Estructuras andinas de poder (1983)*, por lo que no puedo dejar de nombrar lo que la autora dice en la primera parte del libro llamada “Esquemas religiosos”, cuando nos plantea lo difícil que resulta estudiar y reconstruir la historia inca debido a lo tergiversada que se encuentran las fuentes escritas con que contamos. Como sabemos, los incas no tenían un sistema de escritura, por lo que las fuentes que tenemos –crónicas, archivos, entre otras- en su mayor parte son españolas o con su influencia, por lo tanto, no son representativas ni muestran más que los intereses y justificaciones de los españoles que las escribieron y estos transformaron ideas y la cosmovisión de los andinos. El interés de los recién llegados era legitimar su presencia y el derecho del rey sobre las tierras americanas utilizando como arma y excusa la evangelización producto de la “ignorante” forma de vida de los naturales. En el mundo andino no había un sentido histórico del modo en que tradicionalmente lo conocemos, es decir, la “veracidad” y “cronología” no era considerada necesaria, además lo que se quería perpetuar giraba, por lo general, en torno a lo que a los gobernantes de turno convenía.

Para terminar me gustaría hablar sobre la tesis de Juan Carlos Estensoro, planteada en el artículo “*El Simio de Dios.*”³¹² En el transcurso de mi investigación fue el único que planteó la no existencia de la resistencia andina abiertamente. Como he ido descubriendo, hay autores que ignoran el tema, algunos que lo tocan superficialmente, quienes lo trabajan, pero el único que la niega es este autor, por lo que haré una revisión aparte al respecto.

Un planteamiento muy particular

En la primera lectura que hice del artículo de Juan Carlos Estensoro, *El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI- XVII*, vi que todo mi trabajo se derrumbaba, por la claridad de los planteamientos, por los ejemplos que presenta y los conocimientos del autor. Pero después de analizarlo, creo que tiene mucha razón en lo que dice, pero que ignora a una parte importante de la población andina.

³¹² Estensoro. 2001.

Para empezar, revisaré los planteamientos del autor. Estenssoro dice que no existió la resistencia andina que los historiadores “ingenuos” han querido y quieren ver, además que estos intentan demostrar que la población indígena nunca se convirtió al catolicismo y que han llegado a decir: “Es más, podríamos tener la convicción que fueron totalmente impermeables a él o, en el mejor de los casos, que tuvieron tan sólo un leve barniz cristiano para disimular mejor ante los ojos de los españoles y poder continuar así, en la clandestinidad, con la práctica de su antigua idolatría”³¹³, lo que él, además de ingenuo, considera poco heurístico y simplista.

Para él, el error radica en pensar que los indios (como dice el autor) y españoles habrían vivido drásticamente separados y opuestos. Plantea que los “historiadores ingenuos y políticamente correctos” creen que los indígenas habrían tenido el mérito de “resistir a la dominación permaneciendo lo más cerca posible a lo que eran antes de cualquier contacto”³¹⁴, y que con esto se les ha negado a los indígenas la posibilidad de cambio y de aspiración a la modernidad “a riesgo de perder su identidad y de convertirse en algo así como un traidor de su propia causa”³¹⁵. Al cometer este error, en vez de hacer una historia indígena, se estaría prolongando la forma de operar del poder colonial, que buscó siempre hacer la distinción y no asimilar a la población local.

Los relatos eclesiásticos que hablan de los indígenas apegados a sus antiguas creencias corresponden, según Estenssoro, a una justificación que utilizó la Iglesia para no dar nunca por concluida su labor evangelizadora, y así justificar la colonización. Si estos no abandonaban sus antiguas prácticas y cultura, seguirían siendo indios, no cristianos y no iguales a los españoles, por lo tanto se puede usufructuar de ellos.

Todos los textos eclesiásticos que plantean la no conversión de los indígenas “no son simples informes objetivos que reconocen la resistencia de las poblaciones nativas al cristianismo, sino que todos ellos están integrados a materiales catequéticos, legales o a proyectos políticos que tienen por objetivo un control riguroso de la religiosidad indígena. La supuesta prueba de

³¹³ Estenssoro. 2001, 456.

³¹⁴ Estenssoro. 2001, 456.

³¹⁵ Op cit, 456

la “resistencia indígena” es en realidad parte de una justificación ideológica de la Iglesia colonial, que en el Perú jamás reconocerá al conjunto de los indios el status de convertidos³¹⁶”

Para el autor habrían existido dos formas de definir las relaciones coloniales y los cambios del mundo indígena. La primera de ellas es la llamada de “fusión y asimilación” y consiste en pensar que como los evangelizadores se acercaron a los indígenas y trataron de conocer y describir sus ritos, estos, habrían reconocido el poder y la existencia del Dios cristiano (a través del triunfo efectivo español), y trataron de conocerlo para contrarrestar su poder, domesticarlo, hacerlo favorable a ellos o “para reproducir la religión católica sin necesidad de pasar por la intermediación de los españoles”³¹⁷

El otro movimiento es de “rechazo-separación”. Este se habría manifestado por parte de los indígenas a través de una resistencia organizada religioso-social.

Los eclesiásticos lo tradujeron, por un lado, en rechazo institucional impidiendo que la población nativa en su conjunto pudiera reproducir la religión católica de manera autónoma, es decir, el no-reconocimiento de que fueran personas cristianas. Por otro lado, se tradujo en la posibilidad de redefinir el cristianismo enseñado, utilizar nuevas prácticas religiosas a la vez que se redefinía la idolatría.

“Si bien cada vez que se rechaza una expresión religiosa indígena se pretexto que es una supervivencia prehispánica, mirando más de cerca veremos que muchas veces bajo esa etiqueta se esconde una expresión religiosa que la propia Iglesia había estimulado anteriormente y que de pronto rechaza.”³¹⁸

De hecho el autor entrega el ejemplo donde plantea que los propios indígenas concluyen al discutir entre sí los conocimientos religiosos que se les impartían, que no es la misma fe la que enseñan a unos y otros³¹⁹.

³¹⁶ Op cit, 2001, 457

³¹⁷ Op cit. 2001:458.

³¹⁸ Op cit. 2001: 458.

³¹⁹ Op cit. 2001:459.

De esto tratan, bastante resumidos, los planteamientos de Juan Carlos Estenssoro, de los cuales podemos extraer bastantes ideas y puntos de los que se hace necesario plantear mi pensamiento disímil. Este texto me sirvió de motivación para indagar más profundamente e intentar estar más atenta al leer las crónicas teniendo en cuenta los planteamientos de este autor.

Creo que este texto entrega una visión diferente y bastante contundente para comprender la evangelización, pero queda una deuda al tratar la forma de actuar de las poblaciones indígenas.

Al elegir este tema y tomar la resistencia andina como una de las principales motivaciones de mi trabajo, no pretendo victimizar a la población nativa. Mi idea es tratar de conocer, aunque sea desde un punto de vista muy occidental, y que cuesta demasiado dejar de lado, lo que significó la conquista y la posterior colonización de la tierra y de su gente. No creo en la posibilidad de que llegaran los españoles, vencieran con armas y cambiaran la forma de pensar de culturas que llevaban cientos de años forjándose.

Es innegable la penetración que el sistema cultural español provocó en el mundo andino, pero yo creo en los hombres con memoria, capaces de reconocerse a si mismos y a sus comunidades, pues no hay que olvidar que dentro de su cosmovisión, la idea del pasado en común era muy fuerte, por tanto, tenían historia.

El hecho de que los cronistas escribieran acerca de la persistencia de las antiguas creencias y los ritos prehispánicos, creo que manifiesta que estas ocurrieron, más allá de que puedan ser exagerados y utilizados con fines poco ortodoxos.

Por otro lado, considero un gran aporte los planteamientos del autor, ayudan mucho a ordenar las ideas y ser más cuidadoso al revisar las crónicas. Sus ideas son originales y abarcan muchos contenidos que estaban pendientes, pero en ningún caso considero que resuelven el tema del pasado indígena pos hispano.

En sus comentarios a un ensayo de este trabajo, la doctora Liliana Regalado, aceptó que el tema se ha dejado de lado, pero que “siempre es bueno recordar que se tiene una deuda”³²⁰.

³²⁰ Opinión personal de la autora. Profesora de la Universidad Católica del Perú y comentarista en las jornadas de Historia 2004, Lima.

En mis posteriores reflexiones pensé ¿con quién se tiene la deuda? Para empezar, con su mismo pueblo, con la sociedad y con los historiadores (o los futuros). El problema es que el tema es visto por muchos, sólo como una deuda y otros, en gran parte, lo consideran ya resuelto, en vez de plantearlo como un desafío, por lo influyente que es en lo cotidiano y que es mucho más contemporáneo de lo que realmente se cree, además en eso radica el principal problema: que se pensaba resuelto.

Las medidas y las consecuencias del gobierno de Francisco de Toledo.

Entre 1560-1570, se produce una reestructuración del modo de operar sobre las colonias, cuestionando todo lo que ello implicaba. Se deja atrás, lo que se ha denominado el primer periodo de evangelización³²¹, donde la figura de Las Casas tuvo una gran importancia y donde se resaltaba la idea de que los Incas eran un estado paternalista y generoso, con grandes conquistas y una gran estructura, cosa que se ve opacada con la creciente conquista de los españoles.

En este periodo, se produjo una escritura filoandina en manos del mencionado Las Casas, de Betanzos (1551), Cieza (1553) y Cristóbal de Molina (el chileno, 1554), entre muchos otros³²².

El imperio español quería reafirmar su control sobre las colonias y para poder lograrlo fue necesario llevar a cabo una reflexión de lo que se había hecho y de lo que se iba a hacer. Dentro de esto, de vital importancia resultó considerar la realidad indígena. Es por eso que en el segundo concilio límense (1567), se produce un giro, y aunque se trata de disimular una

³²¹ Así lo nombran Duviols (1977), Aranibar (1995), Lohman (1967), entre otros.

³²² Aranibar, Carlos. Introducción a Relación de antigüedades de este reino del Perú. 1995: LXIV. Guillermo Lohman (1967: VII) escribió en este mismo sentido: “De 1560 à 1570 l’ardeur critique pousse toujours plus loin l’analyse des groupes sociaux qu’il s’apissait d’intégrer dans les cadres de la civilisation chrétienne. L’essence même de l’entreprise, menée par la Couronne teles mohines qu’elle utilise: autorites civiles, hiérarchie ecclésiastique, encomenderos, doctrineros, sont remis en question parce courant de controverse collective. On s’interroge même sur les principes cardinaux de la politique des Indes et sur les méthodes que l’action missionnaire emploie parmiles populations aborígenes.”

actitud violenta³²³, en la práctica las medidas adoptadas apuntaban a la destrucción total de cualquier manifestación de la cultura andina. Por ejemplo, se estipuló la destrucción de los templos e ídolos, que se destruyeran las apachetas y se implantara una cruz en su lugar, se prohibió el culto a los muertos, se prohibieron las fiestas, los ritos considerados paganos, las supersticiones, la deformación craneana, la perforación de las orejas y el rito sexual de las cabelleras³²⁴, entre otras cosas.

La importancia y la motivación por la que se llevó a cabo este Concilio, fue que en él se reconoce que habían fracasado los primeros intentos colonizadores y evangelizadores³²⁵

Ante esto, era necesaria la aparición de un hombre que fuera capaz de llevar a cabo las medidas impuestas por el Concilio, a cualquier costo, y como ha ocurrido muchas veces a lo largo de la historia, cuando un poder está siendo vulnerable ante la población descontenta, se recurre a un hombre fuerte e imponente, capaz de controlar el sistema político, económico y social, aún cuando esto se traduzca en violencia. En el caso de Perú de fines del siglo XVI, no se trataba sólo de estos tres temas (economía, política y sociedad) que estaban en juego, sino que además, el sistema religioso era parte fundamental del orden que se había forjado durante siglos en los Andes y que los españoles estaban tratando de quebrar. De alguna manera, el Virrey tenía carta blanca para ejecutar medidas que mejoraran el gobierno eclesiástico, ya que, según el argumento que se esgrime habitualmente³²⁶, la evangelización era todavía un proyecto en construcción a su llegada. Aunque no se puede olvidar que sólo en Perú, los españoles se habían instalado hace ya cuarenta años y en América, cerca de una centuria. Además, no había instrucciones precisas emanadas desde la Corona y fue Toledo quien se debió encargar personalmente de proponer las que él creyó, eran las mejores soluciones, o

³²³ Idem. El autor señala el siguiente ejemplo “aunque aparentemente cuide formas nimias y prohíba, por ejemplo, el uso de la voz conquista, que deberá remplazarse por “pacificación y colonización”

³²⁴ Duviols. 1977, 127.

³²⁵ Duviols. 1977, 132

³²⁶ Entre los autores que sostienen esta teoría, está Pease (1978), Estenssoro (2001), entre otros.

quizás, proporcionar el marco legal para ejercer la represión a nombre del rey. Dicho de otro modo:

“Así como era extremado su concepto de la soberanía, lo era el de la justicia...Virtud primaria, su imposición provocaba una exuberancia de beneficios y de provechos, no le importaba que en su aplicación y en su prueba se provocara el dolor y la amargura, si el triunfo de un bien mayor daba la satisfacción a la más exigente de las vindictas.”³²⁷

A esto hay que agregar que es un momento de gran importancia, producto de que se intentaba llevar a cabo una teoría aplicable dentro del mundo andino penetrado por los españoles a cargo de teóricos como Las Casas, Acosta, Sepúlveda, entre otros.

Bartolomé de Las Casas, provocó serios cuestionamientos al gobierno de Toledo, ya que tenía como base de sus planteamientos el hecho de que había llegado tempranamente a América, aunque no conoció Perú, y había visto las atrocidades e injusticias que se habían cometido contra los indígenas y se encargó de difundirlas tanto en América como en Europa, de hecho, “llevóle al Emperador y acreditósele de manera que a su instancia y persuasión señalaron oidores de los consejos para hacer demostración de los malos tratamientos que hicieron y hízola y apretó este tanto a la conciencia Real, que de allí y de otras cosas que se trataron resultó la visita del Consejo de Indias...”³²⁸. A tal punto puso en tela de juicio al virrey, que éste se encargó de restarle credibilidad dentro de Perú a través de su funcionario y cronista Polo de Ondegardo, quien escribe:

“La causa deste engaño que ha habido tan grande en la Majestad del Emperador y su consejo, y sus virreyes y gobernadores, y audiencias y teólogos, y(...), y finalmente en toda la cristiandad, y aún en toda la infidelidad, ha sido creer en un hombre solo que no era razón por ser uno: éste fue un fraile de Santo Domingo que se llamó Fray Bartolomé de las Casas; ...más en cosas de las Indias muy apasionado y lo más sustancial de ellas muy engañado.”³²⁹

³²⁷ Levillier. 1926, XXI-XXII

³²⁸ Polo de Ondegardo. 1917 [1547], 97. Segunda parte.

³²⁹ Op cit. 1917, 96.

Agregando posteriormente, “y yo fui uno de los que más le creí, y que más mal me parecía quitarlos a estos su dominio, hasta que en el Perú vi lo contrario con otras grandes ceguedades”³³⁰

Por otro lado, el virrey se apoyaba en el teólogo Ginés de Sepúlveda quien aprobaba y daba fundamentos para llevar a cabo la colonización y evangelización en los Andes. De hecho, Sepúlveda estaba a la cabeza de un grupo de pensadores que cuestionaban la naturaleza humana de los indígenas y disculpaban las atrocidades cometidas de los encomenderos, argumentando que ese era el trato que debían recibir seres tan irracionales³³¹.

Con la llegada de Francisco de Toledo- en 1569- a la cabeza del virreinato se cambió la forma de operar de los evangelizadores, ya que al llevar a cabo un balance de los casi 40 años que llevaban instalados en territorio andino, se dieron cuenta que el proceso había dado resultados sólo superficialmente y la población andina no perteneciente a la élite seguía aferrada a las antiguas creencias y prácticas religiosas, es más, “se comprueba que los indios que traicionan la fe de sus antepasados son castigados por sus propios congéneres”³³²

Es en ese momento que la “extirpación de idolatrías” se comienza a convertir en política de Estado y la conquista de la fe se vuelve más represiva y violenta, entonces, los mitos andinos fueron reelaborados y comenzaron a considerarse algo así como literatura o historias fantásticas, dejando de lado su antiguo carácter sagrado y verdadero que se atribuían en el mundo andino.

Es importante detenerse y reflexionar sobre la elección de Francisco de Toledo a la cabeza del virreinato, que sin duda es uno de los más sobresalientes y recordados de los gobernantes que hubo en el Perú, ya que el trabajo del virrey como funcionario de la corona no tenía

³³⁰ Op cit. 103. También resulta interesante revisar el artículo de Vidal Abril Castelló, quien habla de la contradicción entre ambos personajes y plantea que fue tal y tan conocido, que Toledo se embarcó “en verdadera guerra de exterminio ideológico e incluso físico del lascasismo en sus dominios virreinales.” 1993, 74.

³³¹ Levillier. 1926, LXX

³³² Duviols. 1977, 146.

precedentes en el joven virreinato del Perú y los cambios que precedieron en su gobierno tampoco tienen comparación.

Fue un hombre que se concentró en afianzar definitivamente los derechos de España sobre las tierras americanas, no importando el costo que sus medidas pudieran provocar entre la población nativa y local, es más, a costa de esta se lleva a cabo un sistema de gobierno diferente, teniendo la firme idea de desestructurar a la sociedad andina. Fue nombrado virrey del Perú, presidente de la Real Audiencia de Lima y Capitán General, cargos de gran importancia y que son la venia para que este hombre concentre el máximo poder en favor de España y tenga la autoridad de prohibir, reprimir y castigar a quienes aún practicaban públicamente la forma de vivir prehispánica.

No es objetivo de esta investigación revisar detalladamente las medidas llevadas a cabo por el virrey, ya que creo, son de fácil acceso en cualquier libro de historia peruana, como es el caso de la Visita general, las reducciones de indígenas, la persecución contra “hechiceros”, “dogmatizadores”, etc., pero de todos modos haré una pequeña observación. Mi idea es revisar las secuelas que tuvieron las medidas y la forma de actuar de Toledo.

La Visita general se comienza a organizar apenas Toledo llega a Perú y se lleva a cabo a partir del 24 de octubre de 1570, de la que el propio virrey escribió “...el principal efecto de la Visita general y personal mía era el de extirpar las idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina de los Evangelios caiga en disposición y tierra que puede hacer fruto,,,”³³³. Su idea es recopilar la mayor cantidad de información posible para luego llevar a cabo la persecución y castigo. Duviols³³⁴ dice que Toledo culpaba la “mano blanda” de la Iglesia de que las idolatrías no pudieran ser erradicadas definitivamente de Perú y que los “trasgresores de la fe” siguieran impunes con sus idolatrías.

Para hacer más efectiva la Visita, Toledo organiza una encuesta y visita en conjunto de personalidades eclesiásticas y civiles, quedando las primeras supeditadas a las segundas. Entre los visitantes eclesiásticos podemos nombrar a Cristóbal de Albornoz, canónigo y vicario

³³³ Duviols. 1977, 146. citando a Toledo en el Libro de la Visita, p.135.

³³⁴ Op cit. 1977, 170.

general del Cuzco y el clérigo Cristóbal de Molina, ambos famosos por sus crónicas³³⁵. Duviols dice que Toledo no nombró visitadores para todas las provincias, sino que sólo para aquellas donde las creencias prehispánicas eran fuertes aún. En estos casos, además de los visitadores iba un grupo armado civil acompañándolos, encargados de la represión. El cronista Martín de Murua escribe al respecto:

“..., y queriendo hacer una visita general de todo el reino de los indios y reducirlos a pueblos en orden y policía cristiana pues era el único remedio que había para adoctrinarlos perfectamente, y que tuviesen noticia de las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y se fuesen extirpando de entre ellos los ritos y ceremonias antiguas.”³³⁶

Los visitadores debían recopilar la mayor cantidad de información posible, interrogar a los curacas y a los ancianos para verificar que no se llevaran a cabo las antiguas prácticas religiosas (como la exhumación de cadáveres y el posterior enterramiento, entre otras cosas). “Además, el visitador hará destruir las sepulturas paganas que veneran los indios, aunque sea parcialmente, a fin de que se vaya perdiendo su recuerdo y el respeto que inspiran”.³³⁷

Otra de las medidas adoptadas por el virrey y que revisaré a continuación son las reducciones de indígenas. Estas tenían como objetivo juntar a la población nativa en sectores determinados para poder ejercer un control directo sobre ellos y facilitar la evangelización.³³⁸

El problema de esta medida fue que se tradujo en duro golpe para las formas básicas de organización de los hombres de los Andes. En las reducciones se llevó y trasladó a gente de diferentes etnias a convivir juntas y abandonar sus antiguas costumbres (como el control máximo de pisos ecológicos, el asentamiento disperso, la estructura productiva, la

³³⁵ Se puede ver el libro de Duviols para encontrar una lista completa de los eclesiásticos nombrados por Toledo para la Visita General. P. 147. La destrucción de las religiones andinas.

³³⁶ Murúa.. 1987 [1611], 281.

³³⁷ Duviols. 1977, 149.

³³⁸ Un ejemplo de las reducciones, es la que nos entrega el hagiógrafo de Toledo, Levillier, quien pone de ejemplo el fundo de Santiago, conocido como “cercado”, a causa de habersele circundado de paredes altas. 1926, XLIX.

reciprocidad, etc.). Rosina Valcárcel dice que con esta medida se intenta quebrar al ayllu y crear unidades político organizativas, como son las reducciones de indios, las que se transforman en la base de las comunidades indígenas.

Implementar esta medida también necesitó de la fuerza militar que poseían los españoles y como vemos, el virrey no escatimó en ello. Cabe preguntarse si con la destrucción del ayllu ¿se destruía y quebraba todo lo que implicaba este, incluyendo las creencias?

Tenemos también, como una de las medidas adoptadas por Toledo, la férrea persecución que se hizo contra los dogmatizadores y los “hechiceros”, o contra cualquier manifestación de la cultura andina, como vemos a continuación:

“Item, porque de la costumbre envejecida que los indios tienen de pintar ídolos y figuras de demonios y animales a quienes solían mochar en sus duhos, tianas, vasos, báculos, paredes y edificios...parece que en alguna manera conservan su antigua idolatría, proveeréis, en entrando en cada repartimiento, que ningún oficial, de aquí en adelante, labre ni pinte las tales figuras, so graves penas, las cuales executareis en sus personas y bienes lo contrario haciendo.”³³⁹

Según Juan Carlos Estenssoro, los métodos evangelizadores llegaron a intensificarse tanto, que ya no sólo se seguían destruyendo huacas, sino que también se destruían murales reconocidos como católicos, posiblemente porque fueron considerados con el carácter de sincréticos³⁴⁰.

Según Polo: “En brebe tiempo se harán de nuestro Idioma, que es el más estrecho laso de amistad, y podrá prohibírseles el suyo, que, en proporción imbera, es fortísimo motibo de desunión la diversidad de éste.”³⁴¹

Acabar con la resistencia de Vilcabamba fue otra de las duras medidas adoptadas, ya que se mando un ejército de expedición, el cual capturó al joven Tupac Amaru y lo trasladó al Cuzco para ser ejecutado. Las crónicas, entre ellas la de Molina (quien habría estado al lado del ejecutado en todo momento), Murúa o el propio Levillier, entre otras, cuentan que variados sectores de la población cuzqueña (eclesiásticos, civiles, indígenas) intentaron persuadir al

³³⁹ Levillier. 1926, LXV. (un extracto de una carta de Toledo).

³⁴⁰ Estenssoro. 2001, 458-459

³⁴¹ Polo de Ondegardo. 1972:177. Parte II

Virrey para que cambiara su sentencia, pero éste, como sabemos, no accedió³⁴². Este hecho habría agitado los ánimos de varia gente y cuestionado el actuar de Toledo por haber optado por la medida más drástica, en vez de haber decidido, por ejemplo, confiscar todos los bienes de Vilcabamba o enviar al Inca a España para que lo juzgaran. Además, no conforme con la ejecución, como medida de amedrentamiento-creo yo- hizo que la cabeza de Tupac Amaru fuera puesta en un palo al lado del patíbulo³⁴³ en la plaza mayor de Cuzco.

Con esta medida pone fuera de juego político a la élite cuzqueña, es decir, fuera del acceso a cargos de verdadera relevancia política dentro de la estructura colonial.

Hay que considerar lo que dice Levillier al respecto, cuando plantea que Tupac Amaru no había presentado juramento de obediencia a la Corona, como sí lo había hecho su hermano Titu Cusi, “de manera que dudamos fuera condenado por traidor o llevara la soga al cuello. Lo seguro es que fuera tratado con los honores de su rango.”³⁴⁴

Por último, como existía la necesidad de unificar los criterios de evangelización se impuso una serie de medidas como las relacionadas a la estandarización de uso de lenguas, también que la “palabra de Dios” no fuera traducida, el control de los *taki* como ley general, la prohibición de fiestas consideradas paganas, las representaciones figurativas indígenas, e incluso, “Sabemos, por ejemplo, que los quillacas tenían deformaciones craneanas aunque no fueran los únicos en hacerlo, y que semejante práctica fue prohibida luego por el virrey Toledo quien les negó también el derecho de llevar el gorro chuco en beneficio del sombrero de lana o de fieltro”³⁴⁵. Además, Levillier menciona que se llevaron a cabo muchas ejecuciones de indígenas, que se persiguió a los hijos de españoles de madres peruanas y, como ya he revisado, se destruyeron todos los objetos venerados por los indígenas. Valcárcel cuenta que los españoles prohibieron el uso de instrumentos musicales utilizados en los ritos

³⁴² Duviols en *Destrucción de las religiones andinas*, o en la *Historia del Perú* de Marham, hacen descripciones detalladas y bien fundamentadas de lo ocurrido en el Cuzco ese día.

³⁴³ Levillier. 1926: XCI.

³⁴⁴ Duviols. 1977: 157.

³⁴⁵ Lecoq, Patrice. 1997, 66, 67.

andinos, como es el caso del Manchay Puyto o Cántaro Tenebroso³⁴⁶. También es importante nombrar que Toledo, al igual que Felipe II, creyeron necesaria la traída de la Inquisición, pero esta no estuvo destinada a la persecución y castigo de los indígenas, sino que su objetivo fue sancionar a los religiosos y herejes. Concentrándome en la política religiosa del virrey en contra de la religión andina, puedo apreciar que produjo una represión y violencia tal, que alteraron profundamente las prácticas de los indígenas. Cambió el sistema de evangelizar y transformó a los indígenas en culpables, diabólicos y castigables, es decir, los transformó en enemigos del Estado español cristiano. Esta es una de las consecuencias más relevantes que logró imponer el virrey, la introducción de la idea de la culpa sobre los indígenas.

La discusión teórica que se llevaba a cabo en esos momentos, se centraba en determinar si los hombres de los Andes tenían un pacto con el diablo o si su ignorancia era la que los llevaba a tener tantos “ídolos y ritos equivocados.” La idea que predominaba antes de la llegada de Toledo, era que los indígenas eran inferiores e ignorantes, pero no culpables.

Se comienza, entonces, a escribir la historia de los Andes, para tener un registro y llegar a la “verdad” de estos hombres. Los encargados de la escritura, es decir, quienes la utilizaron como herramienta ideológica, fueron por un lado religiosos, y por otro, militares, dando como resultados, los primeros, la idea de extirpar, y los segundos, la idea de castigar. Carlos Aranibar escribe al respecto:

“Dentro del vasto programa de la reorganización toledana la crónica andina es un sector vital. Es imperioso acallar dudas sobre legitimidad y justo título, cancelar “restituciones” y lascasismos, asentar el Poder sobre bases sólidas, erradicar la disidencia. A la acción militar...le precede y sigue la formación de una ideología de sostén. Esta, en lo esencial, procede por dos vías concurrente: imponer una nueva lectura histórica del pasado andino y suprimir todo cuestionamiento”³⁴⁷

La recopilación que hacen estos improvisados historiadores de la memoria colectiva andina, sufre una transformación radical. El origen mítico de los pueblos andinos, es transformado en fantasía, e incluso en obra del demonio a la vez que se desvalora el relato oral, imponiéndose una historia única, oficial, lineal y canónica. La idea que triunfa, es la que plantea que los

³⁴⁶ Valcárcel. 1988, 95.

³⁴⁷ Aranibar, 1995, LXV

hombres de los Andes son culpables de la ignorancia de Dios y de tener pactos con el demonio.

A partir de este momento toda manifestación que trajera de vuelta las costumbres y cultura prehispánica era castigada (la adoración a las huacas, la construcción de keros, los ritos funerarios, etc). Dentro de este debate, como ejemplo, puedo nombrar lo ocurrido con la figura del apóstol Santiago, a quien los cronistas, especialmente los religiosos, lo traen a América. Ramos Gavilán³⁴⁸ dice que el apóstol estuvo en estas tierras y que fue rechazado por los naturales producto de su ignorancia, por tanto, los vuelve objeto de castigo.

En este caso, se convierte el mito de Tunupa en la venida del apóstol, idea que toma fuerza en el periodo toledano especialmente, para justificar la represión a cualquier costo, de hecho, se trae la inquisición a América, que se puede ver como el primer paso para institucionalizar la extirpación de idolatrías. Lo confirma el hecho de que Sarmiento de Gamboa también pusiera en el tapete el mito del apóstol en sus crónicas. Si se aceptaba la idea que el apóstol había estado en América, esto se podía traducir en herejía o en una culpa sobre los indígenas por no haber obedecido ni reconocido a un representante de Dios en la tierra. En cambio, si el apóstol no vino a América, estos no serían culpable, sino ignorantes.

Como vemos, el que no se poseyera un sistema de escritura, al menos del modo occidental, también sirvió de apoyo para culpabilizar a los indígenas, como nos legó Guamán Poma:

“De cómo no supieron leer y escribir estuvieron de todo errados y ciegos perdidos del camino de la gloria y así como errados decir que salieron de cuevas y peñas lagunas y cerros y de ríos viniendo de nuestro padre Adán y de Eva conforme el traje y hábito de trabajar arar y adorar a Dios criador...”³⁴⁹.

Un tema trascendental, también, y que debió marcar un quiebre en la mentalidad de los indígenas, fue el de la representación de la muerte impuesta por los curas católicos. La idea de un cementerio y un entierro al modo cristiano, sin ofrendas, sin pertenencias ni sacrificios, etc, debió desestabilizar profundamente el pensamiento de los naturales, basado más bien en la idea de una vida después de la muerte, siendo esta como un paso más, no como un fin. Esto está estrechamente ligado con la introducción de la idea de un “infierno” terrible y caluroso,

³⁴⁸ Ramos Gavilán. 1621, 26

³⁴⁹ Guamán Poma. 1980 [1916], 30.

sin comida, ni bebida, donde los padecimientos son máximos y no existe la posibilidad de redención. Se les predicó a los indígenas esta idea basada en el castigo y condena impuesto por Dios a quienes no conocieran su existencia o la negaran, o a quienes no recibieron el bautismo. Esto significó el temor para los hombres y la terrible idea de pensar que todos sus antepasados estaban sufriendo terriblemente por su grave ignorancia y/o apostasía. Se impulsó un miedo a la muerte, del que antes, al parecer, no se tenía conocimiento. Duviols lo plantea de la siguiente manera:

“Los que lanzaban aquellas declaraciones a grupos en los que el sistema religioso y sociocultural se fundaba en los lazos de parentesco y el culto a los muertos, ¿se daban cuenta del terrible trauma psicológico que producían? Seguramente. Precisamente rebuscaban el efecto que **una afirmación tan agresiva** podía crear.”³⁵⁰

Se cuestionaba a la vez el hecho de poseer momias, su significado y valor. Con esto se daba un golpe no sólo a las religiones de los Andes, sino que también a la estructura económica, política y social.

Relacionado con el tema anterior, está la introducción de la idea de un infierno habitado por el demonio, denominada por los españoles como *supay*, y que hasta hoy es vista como la traducción quechua- español, excepto por los trabajos realizados por Pierre Duviols (1977), Enrique Urbano (1980) y Gerald Taylor (2000).

Una de las principales armas utilizada por los evangelizadores era desacreditar a las *huacas*, a los guacacamayos, a los hechiceros, etc. y lo hacían a través de la afirmación de que estaban aliados con el demonio. Este argumento se esgrimió desde los comienzos de la conquista, pero en el periodo Toledano se revitalizó.

De acuerdo al artículo de Taylor- *Supay*- en los Andes habrían existido seres a los que se les otorgaba una connotación maligna, pero no un demonio occidental, “... en suma, los españoles

³⁵⁰ Duviols

no hicieron más que poner un nombre de su propia cosecha al espíritu o espíritus que se suponía moraban en los ídolos, y que a través de ellos hablaban a los indios.”³⁵¹

Se eligió arbitrariamente a supay como demonio, creo yo, porque servía más a los propósitos de encontrar al demonio en estas tierras y relacionarlo con la cultura de los pueblos andinos, que luego de ser descrita y ordenada desde el punto de vista occidental, encontró quien asumiera esa personalidad. La visión más antigua que se tiene de supay- de acuerdo a lo que nos entrega Duviols- corresponde a la que da el cronista fray Domingo de Santo Tomás en Lexicón describe (de 1560):

A). Ángel, bueno o malo.

B). Demonio o trasgo de casa.

Si tomamos lo que dice esta definición, *zupay* no responde necesariamente a características malignas, a lo que podemos sumar que los españoles otorgaron el nombre de *zupayguacin* al infierno, pero está correspondería literalmente a “casa de *Zupay*”³⁵², adquiriendo la connotación negativa cuando los españoles así lo dispusieron.

También tengo la definición sacada del vocabulario Anónimo que dice: fantasma, sombra de una persona, o demonio ”³⁵³, la cual ya tiene una onnotación negativa, y que es bastante posterior a la que entregó Santo Tomás.

Por otro lado, no se puede dejar de lado lo que Juan Carlos Estensoro escribe en su artículo *El simio de Dios*, que aunque no dice explícitamente que stá hablando de *Supay*, por la forma en que lo describe, correspondería,

“...,algunos aspectos de la idolatría indígena se parecían demasiado a la eligión católica como para no pensar en que coincidencias tan ospechosas sólo podían ser obra de un imitador de Dios, astuto y xcepcionalmente dotado. Las

³⁵¹ Op cit. 1977, 26. Se puede complementar con la idea que aparece en el artículo desafío cultural: el arma de la hechicería, de Irene Silverblatt, quien plantea: “En esta concepción del mundo, el diablo, la encarnación del mal, era una presencia continua.” P. 121.

³⁵² Duviols. 1977, 39.

³⁵³ Anónimo. 1951 [1586]

autoridades religiosas no dudaron en invocar su nombre para culparlo de ese extraño fenómeno.”³⁵⁴

No podemos olvidar que el demonio fue traído por los españoles de acuerdo a su sistema de pensamiento, y quizás de su propia experiencia, es decir, que cuando llegaron a Perú, el demonio ya rondaba la cabeza de los conquistadores por lo que su existencia estaba dada y no había más que buscarlo y combatirlo en las tierras y culturas a las que se venían a imponer. Este hecho se vio facilitado porque los pueblos andinos no tenían escritura, por lo que no podemos reconstruir el pasado de las nociones que definen el espacio simbólico de la representación. De igual modo, “la introducción del catolicismo en el siglo XVI cambió en forma radical algunos contenidos semánticos de las lenguas andinas, máxime en lo que atañe a las palabras que designaban nociones teológicas o filosóficas. De hecho, “la filosofía andina desarrollaba una visión “dialéctica” del universo en la cual las fuerzas opuestas eran vistas como recíprocas y complementarias, necesarias ambas para a reproducción de la sociedad como un todo.”³⁵⁵

Ejemplo de ello y quizás uno de los más elocuentes es el de *supay*, estudiado por Taylor. Pero, hay muchos más, y cosa curiosa, el propio esfuerzo para encontrar vocablos correspondientes a los conceptos teológicos del catolicismo obligó a los misioneros a distorsionar, mejor diría, reinventar héroes míticos andinos. No hay mejor ejemplo que el de Wiracocha a quien los españoles eligen y consagran como “dios único prehispánico.”³⁵⁶

Otro de los argumentos en el que se pone énfasis fue la tiranía de los Incas, lo que serviría de venia para ser tiranos ellos también. Además que daba las bases definitivas para justificar la intervención española y la consecuente colonización. Según Polo “...y así cuanto respeto tuvieron a los Incas siendo vivos y después de muertos, todo fue no de amor (que aún en términos y vocablos les falta para decir) sino temor extraño metido en las entrañas, lo uno por

³⁵⁴ Estensoro. 2001,159.

³⁵⁵ Silverblatt. 1990, 128.

³⁵⁶ Urbano. 1993, 13.

las crueldades que hacían viviendo, y lo otro por las que esperaban que les harían en resucitando si no les obedecían...”³⁵⁷

Otro de los cronistas que se encargó de dar sentido a la idea de la tiranía incaica fue Pedro Sarmiento de Gamboa, conocido como el “cronista de Toledo”, quien dice: “Es cosa digna de ser notada para el intento que se pretende que además de ser cosa cierta y evidente la general tiranía destes tiranos y crueles ingas del Pirú contra los naturales de la tierra...”³⁵⁸

El padre Las Casas fue el principal cuestionador del sistema español, ya que tomó en cuenta las contradicciones de esta evangelización y trató de sacar la idea de culpa que se les atribuía a los indígenas por pensar distinto. Pero, como contraparte, el virrey Toledo inició, según dice Vidal Castelló, “... una verdadera guerra de exterminio ideológico e incluso físico del lascasismo en sus dominios virreinales”³⁵⁹. En esta época eran excepcionales los evangelizadores que mantenían el fin por el que vinieron en la primera etapa de la conquista, la cual habría concluido con la llegada de Toledo, es decir, personas que estaban interesadas más en la doctrina, o con preocupaciones pastorales evidentes, que en intereses económicos.

Por último, hay que recordar que, en cuanto al proyecto de deslegitimación de los Incas, Toledo recurre a una serie de averiguaciones tomando testimonios directos de los indígenas para reconstituir la línea y sucesión de los soberanos, y para conseguir su objetivo llegó incluso a prohibir, esconder o destruir publicaciones que hablaran del tema sin incluir lo que el virrey quería conseguir³⁶⁰.

Finalmente, concluye que los Incas son tiranos³⁶¹ y paralelamente inicia la guerra de Vilcabamba y destierra a un sector importante de la elite indígena. Con ello, el virrey pone

³⁵⁷ Polo de Ondegardo. 1916 [1572], 125. II parte.

³⁵⁸ Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1942[1572], 22

³⁵⁹ Abril Castelló. 1993, 74.

³⁶⁰ Esta idea esta desarrollada por Duviols (1977) y por Aranibar (1995).

³⁶¹ Este es un interesante planteamiento que hace Rosina Valcárcel en el libro Mito, dominación y resistencia andina. “Irónicamente se reprodujo en los incas lo que éstos hicieron

fuera del juego político a la elite cuzqueña, es decir, fuera del acceso de cargos de verdadera relevancia política dentro de la estructura colonial.

Además se apropió, en nombre del rey de España, de los bienes materiales del Sol y de las huacas³⁶².

de algún modo con os pueblos que dominaron: transformar sus mitos, recrearlos, destruirlos.”
1988, 85.

³⁶² Levillier. 1926, 12

El papel de los curacas

El papel del curaca, lo revisaré como mediador entre ambas culturas, ya que su figura se mantuvo -aunque los cambios son bastantes considerables- utilizado por los españoles, pero como representantes de las comunidades indígenas. Cabe preguntarse si era realmente confiable para los españoles y por qué fue elegida su figura, si era contradictoria con la lucha por desestructurar el ayllu. O si las comunidades indígenas lo veían aún como la cabeza del grupo que representaba.

Para los españoles y el sistema que imponían, la figura del curaca fue adaptada y se introdujo con fuerza, ya que fue una de las formas de mantener el control sobre las sociedades indígenas. A éste se le entregaron algunos beneficios y privilegios a cambio de que mantuviera informados a los corregidores, visitadores y eclesiásticos de las prácticas que mantenían los indígenas, como presentará en la siguiente cita:

“habrá que interrogarles para saber si los indios han dejado de informar al cura de la exhumación de uno a varios cadáveres de sus antepasados, realizada por ellos o que han hecho realizar; y sobre los indios bautizados que han sido inhumados en el cementerio católico”³⁶³

Para que aceptara este nuevo rol, al curaca se le otorgó el mismo status que tenía la elite incaica, es decir, estaban libres de obligaciones tributarias y tenían de privilegio de tener bienes privados. Esta franquicia, en muchas ocasiones, fue utilizada por los curacas para crear sus propias haciendas, en lo que antes eran las tierras del ayllu, es decir, olvidaron las antiguas tradiciones de reciprocidad con la comunidad que supuestamente representaban y protegían.

A cambio de esos beneficios, las obligaciones asignadas al curaca fueron las de cobrar los impuestos y los tributos, la organización de la mita, del cobro de bienes y del salario para el

³⁶³ Duviols. 1977, 149. Corresponde a un discurso entregado por el arzobispo Jerónimo de Loayza a los caciques en Lima y Cuzco.

cura doctrinero, de los diezmos adeudados a la Iglesia y de la construcción y mantenimiento de la iglesia del pueblo³⁶⁴.

Pero no todos los curacas olvidaron su historia, su vida, y su rol. Algunos aprovecharon esta cierta “confianza y beneficios” entregados por el sistema colonial en favor de sus comunidades, de hecho, existen advertencias y recomendaciones destinadas a ellos, para que abandonen esas castigables prácticas. Por ejemplo, el 10 de Septiembre de 1575 en Arequipa en una alocución del virrey a los curacas de esa ciudad, de Cuzco y el Collao, ordena “que los curacas que mocharen las huacas y tuvieren ritos o supersticiones o supieren que otros las tienen y mochan las huacas y no lo manifestaren serán castigados.”³⁶⁵

El curaca se transforma en e intermediario entre ambas culturas. Por el lado español, su figura es reconocida como influyente y con un rol trascendental, algo así como que asume las funciones del Inca al nivel de la comunidad. Por otro lado, frente a los indígenas, el curaca comienza a perder prestigio, ya que es visto como el que los obliga a trabajar fuera de la comunidad y sin beneficio para esta, es decir, rompe con el ámbito de la reciprocidad.

Pero, a pesar de todo, su figura fue trascendental durante este periodo, ya que se transforma en el intermediario de las dos culturas, tanto por lo que significaba para los indígenas, como para lo que se transformó para los españoles, y así se ve reflejado en la siguiente cita: “Ellos no tienen otro Dios mayor que a sus caciques por el grandísimo temor que les tienen, que ni les dejan haciendas ni hijas, ni mujeres, ni vidas, que no les llevan, sin osarse quejar hombres dellos a justicia...; y si un cacique destes, después de ser los indios cristianos y tenerlos al fraile muy a su mano, les dice: “mira que burla todo eso, sino tened las guacas y honradlas”, a punto dejarán cuanto el fraile les dice y se irán a idolatrar”³⁶⁶

³⁶⁴ Silverblatt.1990, 111.

³⁶⁵ Duviols. 1977, 148.

³⁶⁶ Polo de Ondegardo, 1916 [1571], 105-106. Parte I

La resistencia andina

Para comenzar esta segunda parte de la investigación, debo recordar una de las frases expresadas antes en el trabajo: “muchas veces se obligó a los hombres andinos, por lo menos públicamente, a dejar sus creencias y costumbres religiosas”. Esto se ve reafirmado por lo que dice Marco Curatola cuando plantea que la población autóctona no había abandonado en ningún momento sus antiguas prácticas religiosas, pero estas se habían reducido a ritos individuales o familiares³⁶⁷. Un ejemplo de esto, es lo que dice Gabriela Ramos, “la épica resistencia silenciosa, pasiva o solapada de los indígenas que añoraban la restauración del orden anteriormente existente y proclamaban el fin del dominio colonial a través de la persistencia de los cultos autóctonos y el rechazo a la nueva religión traída por los españoles.”³⁶⁸ Es más, todos los cronistas que he leído en el transcurso de esta investigación mencionan en algún punto la continuidad de las prácticas religiosas prehispánicas, lo que me lleva a pensar en que son ciertas las aseveraciones que estos hacen.

Tenemos un periodo de la historia andina que fue escrito o elaborado por hombres no andinos, que no alcanzaron a comprender la complejidad de un sistema religioso diferente al de ellos y cegados por su ideología, buscaron a través de cualquier modo la forma de reinterpretarlo y justificar su intervención en él. Por ejemplo, Cieza de León, escribió lo siguiente: “Y aun hoy si miramos, muchos hay que han profesado nuestra ley y recibido agua del santo bautismo, los cuales, engañados por el demonio, cometen cada día graves pecados...”³⁶⁹

Algo similar escribió Cobo³⁷⁰,: “Eran los indios del Perú tan grandes idólatras que adoraban por dioses casi cuantas especies hay criaturas.” Lo mismo dice Ramos Gavilán³⁷¹, además de

³⁶⁷ Curatola. 1977, 60.

³⁶⁸ Ramos. 1993, 138.

³⁶⁹ Cieza de León, 1967 [1613], 283.

³⁷⁰ Cobo, Fray Bernabé. 1946 [1653], 145.

³⁷¹ Ramos Gavilán 1621, 26.

considerar los numerosos ejemplos de extirpación de idolatrías, posteriores a 1600, que entrega en su crónica:

“..., con esto se daba el demonio por servido y luego en los retretes y lugares oscuros les hablaba, acudiendo a darles respuesta a gusto de quien los escuchaba y muchas veces en daño de los mismos Indios, como lo han echado de ver después que han recibido el Santo Evangelio. Aunque en muchos no ha bastado el conocimiento de este engaño, advertirles de su error, siendo como son, por la mayor parte inclinados a seguir los ritos y ceremonias de sus antepasados..”

Del mismo modo es señalado en la Información de méritos y servicios llevada a cabo por el licenciado Diego Mexía y Cabrera, “...les descubrí muchos adoratorios antiguos cerros momias y taquíes dignos de gran remedio...”³⁷²

Hay que considerar las fechas de estos escritos- 1613, 1653, 1621, respectivamente- y puedo pensar en que durante y después del gobierno de Toledo se mantuvieron las prácticas de los indígenas, por lo que los cronistas no las pudieron dejar pasar sin dejar constancia de ellas.

Además de la conocida resistencia que se llevó a cabo en Vilcabamba o el movimiento denominado *Taqui oncoy*, hubo formas de resistencia o persistencia de la cultura tradicional andina, que son visibles aún hoy. A pesar de que se produjo de manera violenta una desestructuración, el resultado fue una cultura alterada, afectada, pero no eliminada.

La resistencia existió y existe, lo complejo es saber de qué forma y cómo fue posible. Cabe hacer una aclaración, ¿a qué me refiero al hablar de resistencia? Me refiero a lo que los hombres y mujeres de los Andes hicieron para impedir que su cultura fuera destruida, o más bien a las formas de persistencia de su antigua forma de vida y cosmovisión. A pesar de que un sistema nuevo caía sobre ellos, el cual incluía un aparato bélico poderoso, hubo formas de mantener las antiguas creencias y tradiciones, es decir, la cultura. Quizá, en muchos casos la persistencia no fue organizada, ni siquiera conciente, pero creo que es imposible borrar todo un pasado, una forma común de vida.

La resistencia pudo ser organizada y colectiva (como lo que ocurrió en Vilcabamba o el *taqui oncoy*) o de forma individual, conciente o inconsciente, es decir, a un nivel más personal, e incluso familiar. Lo que voy a trabajar en esta investigación es la resistencia no organizada,

³⁷² Mexía y Cabrera, Diego. 1624- 1636, f. 1v.

más bien como un tipo de persistencia, aunque la categorizo de este modo porque desconozco los alcances y la organización de esta. Un ejemplo que puedo citar al respecto, es el que entrega Rosina Valcárcel diciendo:

“Aún hoy día, se condiciona a los niños andinos desde muy temprana edad a renunciar a las pertenencias personales, a cooperar con el grupo familiar, a la obediencia estricta y a la jerarquización....Toda la red de relaciones de parentesco es una red de obligaciones económicas y, así mismo, rituales constituyendo una estructura de reciprocidades...”³⁷³

Existe también el caso donde fue aceptada abiertamente la práctica de las antiguas ceremonias y ritos andinos por parte de los españoles, como el caso del ejemplo que encontré en el artículo de Joseph M. Barnadas, quien dice que entre los charcas se mantuvo por más tiempo la llamada idolatría, la cual fue masiva aún en 1584, debido a que en la provincia, “no había habido mayor actividad extirpadora a causa de una especie de pacto entre la autoridad colonial (civil y eclesiástica) y la autoridad indígena: a cambio de la “tolerancia” de la primera por las supervivencias paganas, la segunda habría comprometido su colaboración al buen funcionamiento de la maquinaria económica.”³⁷⁴

Lo complejo de todo esto, es que la resistencia que no era organizada no fue abierta, o sea, la población andina no rechazó claramente la religión cristiana, por lo que desconozco su dimensión, es más, a toda la información que tengo acceso³⁷⁵ es colonial y esta marcada por la influencia del catolicismo. No poseo información de algún tipo de resistencia marginal, de comunidades que se hayan mantenido fuera del sistema implantado y se hayan organizado efectivamente; en este caso, hay que tener presente que las manifestaciones antiguas eran castigadas, por lo que con mayor razón estas tuvieron que ser llevadas a cabo en forma silenciosa y clandestina. También aquí habría que considerar a quienes aún a riesgo de castigo desobedecieron las leyes que luego los castigarían. Para ejemplificar esto, traigo al tapete a los hechiceros o a las brujas, que nunca hasta hoy, han terminado sus prácticas.

³⁷³ Valcárcel, 1988, 66.

³⁷⁴ Barnadas. 1993, 91.

³⁷⁵ Estoy considerando solamente las fuentes escritas ya sea provenientes de la historia o la antropología, etc. No ha tenido acceso, por ejemplo, a la tradición oral, que en este caso puede ser muy valiosa, a través de entrevistas a chamanes, curanderos, etc.

Las expresiones religiosas públicas y masivas fueron prohibidas, pero esto no fue suficiente para eliminarlas. Se transforman, entonces en clandestinas o en celebraciones privadas o de núcleos más pequeños, “Cuando los indios perfeccionan las técnicas de la clandestinidad, los padres se convencen de que han concluido con el paganismo”³⁷⁶, es más, “Conocido es que en medio de una cruenta guerra de resistencia frente al invasor español, los pueblos latinoamericanos supieron a través de su cultura, no sólo absorber y reflejar la experiencia histórica de las luchas aborígenes contra el exterminio y la opresión coloniales, sino que, al mismo tiempo, fueron capaces de reorientar y reinterpretar las formas de la función creacional de sus productos ante el embate y la penetración cultural e ideológica foráneas.”³⁷⁷

Es importante reconocer que las prácticas indígenas se vieron fuertemente influenciadas por los ritos cristianos, es más, en algunos casos fueron abiertamente adoptadas, pero que en ningún caso, se eliminó el sistema cultural prehispánico y se adoptó el foráneo. Un ejemplo de esto es el caso de la festividad de *Capac Raymi*³⁷⁸, la cual en tiempos prehispánicos era celebrada en Noviembre de cada año, luego fue encubierta en la celebración cristiana de Corpus Cristi, que hasta hoy posee elementos propiamente andinos, pero que se celebra en el mes de Junio de acuerdo a la tradición cristiana. Esta afirmación es corroborada por Cristóbal de Molina (1988 [1575]), Martín de Murúa (1987 [1611]), entre otros. Es el caso también de estudios posteriores que así lo confirman: Duviols (1977), Pease (1978), entre otros.

Rosina Valcárcel nos dice que una de las formas de resistencia fue “disfrazar las propias divinidades y creencias al interior del culto católico”³⁷⁹. La autora nos entrega los ejemplos más comunes y generales como es, Illapa transformado en el apóstol Santiago, o como Tunupa en el norte de Chile.

³⁷⁶ Duviols. 1977, 169.

³⁷⁷ Valcárcel, 1988 17.

³⁷⁸ Duviols dice que esta fiesta es la más importante del calendario litúrgico incaico. 1988: 98. Polo de Ondegardo dice que esta fiesta es la primera y se celebra en el mes principal. 1916 [1572], 18

³⁷⁹ Valcárcel. 1988, 110.

También muestra el caso de los cerros, adoradas por los indígenas como huacas, donde los españoles instalaron vírgenes. Pero estas, creo, fueron herramientas utilizadas por los españoles intentando penetrar la mentalidad de los indígenas y no fue una forma de resistencia creada por los naturales.

Donde sí considero que la resistencia se llevó a cabo, fue en las creencias particulares de las etnias: la pacarina, las huacas, los malquis, etc, no fueron dejadas de lado en cambio sí las divinidades generales impuestas en tiempos del Inca. O también, como se puede observar en el siguiente extracto:

“...y auiendo sauido que una de las supersticiones que tenian los dichos yndios hera que en días festivos muy de mañana a el salir el sol hacían ciertos bailes y taquies con unos tambores llamando los difuntos, pusso diligencias en coxerlos como coxio algunos yndios en la dicha cerimonia y les quito los tambores haciendolos quemar en oguera publica de fuego...”³⁸⁰

De hecho, así lo señalan todos los cronistas que tocan el tema religioso, por ejemplo, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Cristóbal de Molina, Cristóbal de Albornoz, Polo de Ondegardo, Martín de Murúa, Ramos Gavilán, entre otros. Como se puede ver, apunto a cronistas que vivieron y que describen distintos periodos de la historia andina, pero que todos coinciden en señalar que los indígenas mantenían sus antiguas prácticas y creencias.

De la siguiente manera lo expresa Alonso Ramos Gavilán³⁸¹: “por la mayor parte inclinados a seguir los ritos y ceremonias de sus antepasados; y casi todos los viejos duran en ritos e idolatrías...”. Un ejemplo de esto, es lo que ocurrió en Totorá, en 1589, cuando se edificaba la iglesia del lugar, los indígenas que trabajaban en ella acudían constantemente y adoraban a sus “ídolos” que habían sido puestos detrás del altar mayor, entre las paredes, ubicado en el centro de la iglesia. Como es de esperar, cuando fueron descubiertos, los castigaron y “persuadieron de su error”³⁸². De gran importancia resulta pensar en la o las personas que llevaron a cabo este hecho. No se realizó en forma pública, es decir, no se planteó abiertamente en contra de la autoridad establecida en forma revolucionaria y que habría

³⁸⁰ Mexía y Cabrera, Diego. 1624- 1636, f. 6 r.

³⁸¹ Ramos Gavilán. 1621, 26.

³⁸² Op cit. 1621, 50.

implicado el castigo por su acto, sino que pudo ser llevado a cabo por una necesidad interior aún considerando la sanción. Quizás actuó como representante de un grupo y no necesariamente para lograr una excepción para si mismo y beneficiarse de ésta, y en esto creo, se encuentra un rasgo persistente andino: el bien de la comunidad, la redistribución. Arriesgarse en pos de sus huacas y para sus comunidades, mantener su culto a cambio de lo que este les iba a devolver.

Este mismo hecho se debe haber repetido en muchos lugares de los Andes, y el único argumento que poseo para realizar esta afirmación es que aún hoy existen las particularidades de las poblaciones que lo habitan. Ramos Gavilán entrega un gran número de ejemplos como este, pero la mayoría ocurridos después de 1600, lo que comprueba la idea de que no se abandonaron las prácticas aún después de las duras medidas adoptadas en contra de su cultura.

Es importante tener en cuenta a la vez, que se llevaron a cabo tres concilios para plantear el tema de cómo extirpar la religión andina y si el tema hubiese sido menor o se hubiese tratado de casos aislados, no se habría planteado como una política fundamental. La persistencia de las formas de manifestación, fiestas, bailes, etc., no se dieron sólo en forma individual ya que de haber sido así, no hubiesen tenido mayor trascendencia ni hubiesen preocupado al sector político y eclesiástico español.

Es necesario preguntarse por los cuestionamientos que hace Juan Carlos Estensoro con respecto a que la información que nos entregan los cronistas religiosos acerca de la constante idolatría de los indios, estaba basada en la idea sistemática de verlos como diferentes y así justificar la colonización. Pero ¿es posible que esta idea perdurara por más de un siglo? Puedo pensar, sin duda, que en más de una oportunidad se esgrimió ese argumento como justificación, pero dudo que siempre se tratara de una idea sistemática de desacreditación, es más, lo detallado y las formas en que son descritos los ritos y prácticas andinos, me llevan a creer en que muchos de los relatos de las crónicas, son ciertos. Los escritos de Molina y Albornoz³⁸³ describen las prácticas contemporáneas que ellos veían en los indígenas, y estas varían de acuerdo a lo que ocurría en los primeros años de la llegada de los españoles a los

³⁸³ Ver Duviols y Urbano. 1989.

Andes, es más, se describen ritos y fiestas andinos que se celebran en fechas cristianas y que han adoptado elementos cristianos.³⁸⁴

Debemos considerar que Toledo, a partir de la información obtenida en la Visita General, le escribe al rey de España, en Cuzco, con fecha del 1 de marzo de 1572, lo siguiente:

“Prueuense que los dichos yngas tenian por costumbre de sacrificar a sus dioses e ydolos los niños y niñas hermosos y que no tuuiesen lepra ni ninguna mancha ni cossa fea en su cuerpo y los dichos yngas los hazian matar y embiavan a cada prouincia a pedir los dichos yndios niños para hazer el dicho sacrificio questo era cossa general en todas las partes ...”³⁸⁵

A partir de esta afirmación, comprendemos que las autoridades hispanas estaban en pleno conocimiento de las prácticas de los indígenas y que la lucha evangelizadora y represora iba en busca de evitarlas, pero a pesar de eso, tenemos el caso de lo ocurrido en el corregimiento de Caracollo, distrito de Sicasica, en 1598:

“...se me ofrece para prueba de que algunos Indios Caciques, allá en sus retretes con el secreto a ellos posible, siguiendo los pasos de sus mayores, consagran y dedican vírgenes a sus falsos dioses (...) buscando Pedro Franco, unas minas (ya tarde, cansado del trabajo) llegó a unas sepulturas para hacer noche allí, y entre ellas vio una que se señalaba por ser mayor que las otras, y oyó en ella un quejido lastimoso que le estremeció las carnes, y de ahí a un rato, otro y viendo que iban en aumento, alcanzándose a otros, conociendo ser humano se acercó a ella y hallola recién tapiada, abriola con una barreta que llevaba y alló una niña hermosísima de edad de diez años, que estaba ya en lo último, porque tres o cuatro días había (según declaró) que la habían puesto allí los curacas de Sicasica, ofreciéndola a varios dioses, sacola y regalola de manera que volviese en sí y vivió mucho tiempo, de que hay gran noticia por ser público”³⁸⁶.

Tenemos en este ejemplo, el caso de un aparente sacrificio humano. Sí corresponde a un antiguo ritual de tiempos del Inca, y aún más antiguo, pero que según Polo estaba erradicado:

³⁸⁴ Op cit. 1989. Así hacen la referencia Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz cuando hacen la descripción de las fiestas celebradas cada mes en donde ya se habían incorporado elementos cristianos. Es el caso de la fiesta del Capac Raymi, o en la adoración a cerros o huacas donde luego se instaló una cruz o una virgen en la cima.

³⁸⁵ Levillier. 1940, 8. libro I, del tomo II.

³⁸⁶ Ramos Gavilán, Alonso. 1621, 65-66.

“Sacrificávanles muchas cosas, especialmente niños...Esta superstición ha cesado después que se descubrieron estos cuerpos.

Más no cesa entre los Indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepasados, y procurales comida y bebida, y vestidos, y hazerles diversos sacrificios.”³⁸⁷ De hecho, el culto al cuerpo de los muertos se mantuvo y Duviols entrega una nueva forma en que estos hombres y mujeres insistieron en ello. Esta forma descrita consistió en sacar los cuerpos enterrados y suplantarlos por otros, para que así, al ser revisado el lugar de entierro por los funcionarios españoles, no se percataran del cambio³⁸⁸, y de la persistencia de la antigua tradición de adoración y sacrificio. Un ejemplo de esto es lo ocurrido en el pueblo de Julloma, donde es acusado el cura párroco Diego de Trigon, según cuenta Diego Mexía:

“...tengo relacion que muchos difuntos de la dicha filegressia ha permitido el dicho cura se entierren fuera de la iglessia parroquial en el campo o a donde los yndios quieren y no les ha obligado a traerlos a la yglesia como deviera ansi por cumplir con las leyes eclesiásticas como por quitar a los yndios ocaisiones de ydolatrar y ussar de ceremonias y ritos gentilicos con los dichos cuerpos como se save que de pocos dias a esta parte lo an hecho en diferentes partes del arcobispado de Lima y podemos temer usan lo mismo en lo demas deste reyno...”³⁸⁹

La resistencia se podía dar, también, utilizando los mismos elementos que los españoles implantaban, por ejemplo, el transformar una huaca en una cruz. La adoración se mantenía, sólo que se ocultaba el significado. Esta era una de las mejores maneras de escapar de la persecución que se impuso con Toledo: esconder el verdadero significado del pensamiento y de los actos tras la máscara del catolicismo.

No puedo dejar de hacer una mención a lo que Valcárcel denomina como “resistencia a través de movimientos mesiánicos y milenaristas”³⁹⁰. El ejemplo más clásico y estudiado es el *taqui oncoy*, que aunque es previo a la llegada de Toledo, repercute e influye en su política. Según

³⁸⁷ Polo de Ondegardo. 1916 [1571], 9, 10.

³⁸⁸ Duviols. 1977, 149.

³⁸⁹ Mexía y Cabrera, Diego. 1624- 1636, f. 14 r, 13 v-14 r.

³⁹⁰ Valcárcel. 1988,110.

la autora el movimiento parece haber surgido propiciado por los sacerdotes del reducto de Vilcabamba, a partir de 1565.

Duviols dice que luego que el movimiento fuera descubierto y la revuelta armada no prosperara “la ideología religiosa, anticatólica, se difundió rápidamente, y con métodos típicos del mundo andino- no muy claros por otra parte- se extendió a través de vastas provincias...”³⁹¹

Cristóbal de Albornoz se dedicó a reprimir este movimiento entre 1569 y 1571, preocupado de que los indígenas no volvieran a ninguna de sus antiguas prácticas, ni sus danzas o *taquies*, ni la horadación de las orejas o el uso del pelo largo, entre otras cosas. Estuvo de acuerdo con las leyes represivas impuestas por los dos concilios limenses (previos a la llegada de Toledo), entre los cuales puedo nombrar: azotes, trasquilación, reclusión o encierro perpetuo, servicio de por vida a la iglesia, obligación de usar determinadas ropas y cruces, entre otras cosas³⁹². Todas estas medidas apuntan a destruir la cultura tradicional andina y es importante reconocer que aún así, Albornoz y Guamán Poma las apoyaron y lucharon por su cumplimiento.

Lo más importante de esto es que a pesar de todo, hoy pervive lo que denominamos “andino”. Quizás no el mismo sistema de pensamiento prehispánico, pero si los hombres que mantienen la cultura aunque se les intentó cuestionar toda su estructura de pensamiento y creencia, es más, abiertamente se planteó que estaban equivocados, o que estaban en el camino del mal.

Albornoz en su instrucción lleva a cabo una descripción muy detallada de las ceremonias, ritos, vestimentas o cualquier manifestación de la cultura andina. Me pregunto ¿es posible que haya llevado esta detallada descripción sólo a través de las encuestas que realizó? Creo que no. Su descripción pudo ser realizada viendo cotidianamente prácticas persistentes de la cultura indígena. De hecho, en la Instrucción “ase de advertir de los cabellos que encrinejan las indias y que aunque se los tiran en algunas partes, las dejan hechas encubiertas debajo del cabello en derecho de las orejas para que no las vean.”³⁹³ Es decir, queda de manifiesto que se

³⁹¹ Duviols. 1977, 105.

³⁹² Molina. 1988 [1575], 157.

³⁹³ Albornoz. 1988 [158?], 177.

intentaba ocultar algo que a los ojos cristianos era castigable, pero que se mantenía en uso por las mujeres nativas.

Esto me lleva a pensar en que la resistencia, o simplemente pervivencia de antiguas prácticas, se daba a diario, por lo que podía ser observada desde cerca y así ser traducida a la escritura de Albornoz. Aunque hay que reconocer el planteamiento de Juan Carlos Estenssoro cuando dice que esta fue una táctica muy utilizada por los curas y doctrineros católicos para justificar la evangelización y la mano dura: “La Iglesia puso reiteradamente en duda su labor de evangelización en el Perú, acusando a los indios de seguir tan idólatras como antes y su catolicismo sólo una fachada hipócrita”³⁹⁴, lo que, según el autor, corresponde a la idea de justificar la diferencia entre lo católico y lo indígena, idea conveniente para justificar la conquista moral del mundo andino.

Otro caso concreto donde podemos ver que se mantenían las prácticas antiguas de la población indígena, es en la hechicería y brujería (denominada así por los españoles, y que en realidad, también yo utilizo esos errados términos) llevada a cabo principalmente por mujeres, como veremos a continuación. En este caso tenemos, al igual que en el caso del demonio “supay”, que la idea provenía del imaginario que se había desarrollado en Europa, por lo que en los Andes, sólo se buscó a quienes pudieran personificar la imagen preconcebida. Es más, “La conquista española del Perú transportó así a los Andes al diablo y a su aliada, la bruja.”³⁹⁵

Se buscaba a mujeres que hicieran pactos con el demonio, y en los Andes o en América en general, era mucho más fácil encontrarlos ya que estos territorios habían estado abandonados a su mano, por lo que los pactos habrían de ser mucho más comunes. En este punto, Irene Silverblatt³⁹⁶ concuerda con lo que dice Juan Carlos Estenssoro³⁹⁷ respecto de que se utilizaba el acusar y hacer las denuncias, como un arma política.

³⁹⁴ Estenssoro. 2001,450

³⁹⁵ Silverblatt. 1990, 126.

³⁹⁶ Silverblatt. 1990, 120.

³⁹⁷ Ver en la primera parte de esta investigación los planteamientos de Juan Carlos Estenssoro.

Las brujas en Europa eran de la peor calaña, por lo general mendigas, pobres y muy miserables. De hecho fueron encontradas, según nos entrega Martín de Murúa, al modo del estereotipo europeo: mujeres viejas y pobres, eran quienes hacían los peores ungüentos y con el poder de llevar a la muerte, y eran “...casi siempre mujeres”³⁹⁸. O como escribe Polo “Destos hechizeros, assí como ay mucho número: assí también ay muchas diferencias. Unos ay diestros en hazer confectiones de yeruas, y rayzes para matar al que las dán... Las que hazen semajantes hechizerías son casi siempre mujeres.”³⁹⁹ Ramos Gavilán también hace la mención de lo que el llama el caso de las “mujeres endemoniadas”⁴⁰⁰

Pero esto, en realidad se trata de un rasgo común que ha distinguido a las sociedad indígenas americanas, y que aún hoy encontramos, como es el caso de personas especialistas en conocimientos médicos o curanderos, que conocen las bondades de la naturaleza a través de las hierbas, o reponedores de huesos, etc.

También tenemos el conocimiento de las personas que a través de diversos métodos, usando la coca, por ejemplo, predicen lo que ocurrirá, o si los dioses están molestos, por lo que se hacía necesario dedicarse a ellos, es más, no sólo los indígenas acudían a consultar a las brujas y a los adivinadores, sino que “también incluía a negros, mestizos y españoles.”⁴⁰¹

Una forma de resistencia, más que persistencia, contra el sistema español, fue llevado a cabo por las mujeres, quienes se negaban a tener hijos e incluso los asesinaban para evitar que estos fueran bautizados o utilizados dentro del sistema colonial; “Que hallé por relación de personas religiosas que a sus propios hijos chiquitos las madres no les querían dar leche, y así los mataban, diciendo tener por mejor aquello que no, en siendo de siete a ocho años, les quitaban los encomenderos sus hijos y hijas...”⁴⁰² El aborto también debió ser llevado a cabo, pero las informaciones que poseo al respecto son muy posteriores (finalizando el siglo XVII).

³⁹⁸ Murúa, Martín de. 1946 [1611], 301

³⁹⁹ Polo de Ondegardo. 1916 [1572], 28.

⁴⁰⁰ Ramos Gavilán: 1621, 55-56.

⁴⁰¹ Silverblatt. 1990, 129.

⁴⁰² Medina. 1901, 287.

Como podemos ver, se mantienen manifestaciones de la cultura, quizás no podemos hablar de resistencia contra el sistema español, sí de una resistencia cultural contra la memoria y las tradiciones que intentaban ser borradas.

Polo de Ondegardo, funcionario de Toledo, ante este panorama escribió:

“He dicho que solo la Doctrina de los Párrocos no basta para la suficiente instrucción de los indios, ni a borrar las falsas ideas de que están tenidos, y aunque no lo dixese lo publica la larga experiencia de más de dos siglos en que nada se ha conseguido de aquella o mui poco aún con desearse tanto...En tanta incultura jamás fructificará sola la palabra, preciso es desmontar, y disponer este terreno.”⁴⁰³

A modo de conclusión puedo decir que la motivación de este trabajo de investigación partió de la idea de que creo, es muy difícil que un pueblo olvide su historia, ya que este la construyó y fue parte de ella, aún considerando que habría existido un triunfo español. Al leer crónicas y ver la gran cantidad de relatos que hablan de la continuidad de las prácticas andinas, pero que según sus autores, logran persuadir a los indígenas de su error, resulta lógico preguntarme por la supuesta docilidad de estos hombres y mujeres, que se habrían dado cuenta de su error llevado a cabo durante siglos y se habrían entregado al cristianismo, aceptando la supuesta ignorancia que los separaba apenas del cristianismo.

Hay que considerar este periodo de la historia como uno de los más importantes y no pensar en la historia incaica y el encuentro con los españoles como lo único trascendente. De hecho, la historia tradicional peruana y hasta hace no mucho (1960, aprox.), la historia andina, se centraban en el estudiar el periodo pre-incaico e incaico, que aunque son valiosísimos, no resuelven el tema de la identidad cultural de Perú, y más específicamente, de los Andes.

Es por eso que me centré en este periodo de tiempo, donde se forma la sociedad andina actual, que posee una persistencia de su cultura milenaria y una adaptación y aceptación de influencia occidental traída por los españoles.

En un comienzo pensé en la resistencia andina muy idealizada, homogénea y organizada, pero en la medida en que fui investigando y permitiendo la entrada de nuevas ideas, me di cuenta que, quizás, la resistencia que yo esperaba encontrar no estaba ni estuvo- no tengo pruebas

⁴⁰³ Polo de Ondegardo. 1916, 177

para hacer esa afirmación-, si no que se trata de una **persistencia** de la cultural y de la memoria.

Buscando la definición en el diccionario de esa palabra, que se ha hecho frecuente en mi vocabulario, encontré un término denominado “persistencia retiniana”, que significa: “tiempo durante el que la retina conserva la impresión de las imágenes y que da continuidad...”⁴⁰⁴ y creo que esa idea es bastante apropiada para definir, simplificando y didácticamente por supuesto, lo que ha ocurrido y ocurre con la cultura en los Andes. Como ya mencioné anteriormente, la resistencia no la puedo ejemplificar como un grupo de hombres que se unen para resistir al invasor y que tienen un fin común e intereses similares, sino que apelo a los hombres y mujeres que se cuestionan a si mismos la continuidad de su cultura, el peso de su conciencia (es la única palabra que se me ocurre para nombrar a ese encuentro de reflexión con uno mismo, lamentablemente, es un término muy occidental).

Si pensamos en un Imperio que privilegiaba su sistemas religioso y que basaba en él, la gran parte de los elementos que formaban su sociedad, es difícil pensar en un sistema cultural que acepta y asume la derrota de sus dioses (y con él, sus creencias y mitos), aún cuando exista una nueva estructura que quiera ser impuesta.

Las medidas adoptadas por Toledo significaron un duro golpe para la cultura indígena de los Andes, ya que estas fueron abiertamente en pos de desbaratarla. Se utilizó una lucha ideológica y de transformación de mentalidades, se creó un infierno en América, se buscó al demonio andino y se persiguió a sus aliados: las brujas, los hechiceros, los curanderos y a quienes sentían respeto por ellos. No me parece prudente señalar el argumento de que se estaba experimentando y que los errores que se cometieron fueron producto de la inexperiencia ya que sólo llevaban 40 años asentados en territorio andino. Hay que considerar que los conquistadores españoles llegaron a América en 1492, por tanto, la experiencia era de casi 100 años donde se tenía conocimiento de matanzas, desastres demográficos, abusos, etc, de hecho, hubo personas que plantearon abiertamente el tema, por lo que se pudo haber tenido la idea de corregir errores, que en el caso de Toledo, no encontré, y es más, se acentuaron y repitieron muchos de los errores cometidos.

⁴⁰⁴ Diccionario Larousse Ilustrado, por Ramón García-Pelayo y Gross. 1981.

Se utilizó la evangelización como argumento moral de la conquista, pero en realidad, se buscaba legitimar el dominio de la Corona sobre estas tierras. Se culpó y castigó a los indígenas para quitarles su tierra y sus bienes, hacerlos súbditos y poseer la mano de obra necesaria para enriquecerse. Entonces, la enseñanza de la fe era una forma de alivianar el peso de la conciencia, ante lo que se estaba haciendo. Durante el gobierno de Toledo triunfó la idea de que los indígenas estaban equivocados y que seguían al diablo, es decir, se les cargó un carácter negativo, refutándoseles la capacidad de reflexión, inherente al ser humano, capaz de distinguir lo que está mal y lo que está bien, más aún si pensamos en que la idea católica de la conciencia, la que implicaba que ésta siempre estaba presente, como si en realidad se tratara de un sentido.

Ante este cruel panorama, no quedó más para los indígenas que aferrarse a su cultura, a sus creencias. El problema es que esto era perseguido y castigado, por lo que se hizo en forma personal y no se dejaron testimonios como nos gustaría. El único y principal argumento para hacer esta afirmación es que aún en los Andes se encuentran esas manifestaciones que en ese momento tuvieron que ser calladas.

Creo que no encontramos en los Andes, o por lo menos no he tenido acceso a esa información, una resistencia más que las ya nombradas en el trabajo. El resto se trata de una prolongación o continuidad de la cultura, que quizás no se expresó verbalmente, pero sí a través de manifestaciones como las ya expuestas, o en nuevas celebraciones religiosas cristianas donde se deja ver la antigua tradición andina, y se hacen representaciones de antiguos mitos (si consideramos el mito como una forma de resistencia). Esa puede ser la vía de escape, ante el sistema opresor, donde quizá se aceptaba la ideología foránea, pero no se dejaba de lado la propia, y las formas de manifestarse activamente en las fiestas cristianas, al modo andino, pudieron hacer que los hombres andinos se sintieran libres y no colonizados.

También se produjo una resistencia de las mujeres a tener hijos o a negarse a que estos fueran bautizados⁴⁰⁵; y esto no lo podemos definir como una resistencia organizada, sino que se trata de un modo de reaccionar cuando se ve amenazado el propio sistema cultural (lo mismo ocurre en tiempos de guerra), el cual nos muestra a mujeres que prefieren dejar morir a sus

⁴⁰⁵ Silverblatt 1990, 153. Esta afirmación es apoyada por una cita de Guamán Poma de Ayala: “Y algunos en este tiempo los esconden a los niños en las estancias de sus ganados y en las quebradas por muchas cosas y se muere sin bautismo...” 1980, II, 570.

hijos o matarlos ellas mismas, en vez de aceptar su integración a una sociedad que los castigará, como a ellas.

Como he podido revisar, los cultos antiguos no se abandonaron, se escondieron y disimularon, incluso podemos decir, que se adaptaron. Para comprobarlo basta con hacer una revisión de los diarios actuales de Bolivia o Perú, por ejemplo. El miércoles 29 de diciembre de 2004 el diario boliviano *La Razón* publicó un reportaje acerca de una fiesta particular: la celebración del vía vía llevada a cabo en el cerro Churuquilla limitante con la ciudad de Sucre, donde además en su cima se encuentra la imagen del sagrado corazón. En esta manifestación se puede apreciar que a pesar de ser una fiesta católica, están presentes elementos propiamente andinos, “Por ejemplo, no visitan las iglesias y templos, prefieren mantenerse en sus chacos. Los feriados de la fecha, son para sus pobladores exactamente igual como otro día. Sin embargo, asisten a la misa principal, con toda la familia y comparten la oración con el párroco, como la más importante actividad religiosa de Semana Santa. No comen doce platos, sólo uno y lo comparten en muchas ocasiones con toda la comunidad y los vecinos que traen papa, chuño, carne de cordero, charque y el infaltable quesillo (...) Tienden en el suelo sus aguayos en una fila larga y colocan toda la comida encima. Comen lo que pueden y agradecen a Dios, pero también a la Pachamama por el alimento que les brinda.”

Además en el camino hacia la cima es constante la presencia de sacrificios de animales (perros, cuyes, por ejemplo) u ofrendas a los dioses antiguos o al mismo Dios católico. En esta celebración y de acuerdo a lo que desprendo de la cita puedo decir que la pertenencia a un ayllu o a un grupo familiar se mantiene en el tiempo y esto es la base de la identidad colectiva. Se lleva a cabo un trabajo y experiencia familiar, los cuales siguen estando asociados a una fiesta placentera, y por último, la familiaridad con los dioses montaña y tierra, o al modo católico, a dios y la virgen. En este mismo cerro, hay pobladoras de distintas comunidades que exhiben su cotidianidad a través de textiles hechos por ellas. La historia de la comunidad y de la persona que crea una pieza está presente en cada tejido. Y como señala el periódico⁴⁰⁶, “Los textiles son como libros para quien sabe leerlos. Cada elemento de las llicllas, cuyo uso varía según el tamaño convirtiéndose en tapetes, manteles, cubrecamas y ponchos, es una señal de identidad, de modo que sólo con ver la ropa ya se sabe de dónde viene quien la usa.” En el cerro hay también curanderos, y uno de ellos entregó su testimonio

⁴⁰⁶ Diario La Razón del 15/10/2000.

al diario, "Hay que conocer la hierba. Si no la conoces eres falso kallawaya". La persona que dice serlo y cura en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo está engañando pues lo católico "nada tiene que ver."⁴⁰⁷

Referencias. Dense Restelli Gallardo

Fuentes

ALBORNOZ, Cristóbal de. 1988 [158?]; *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus amayos y haciendas*; en *Mitos y fábulas de los incas*. Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols. Historia 16, Madrid.

BETANZOS, Juan de. 1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*; Ed. A cargo de Mari Carmen Martín Rubio; Eds. Atlas, Madrid.

CIEZA de León, Pedro. 1967 [1554] *El Señorío de los Incas (2º parte de la Crónica del Perú)*; Ed. A cargo de Carlos Aranibar; Institutos de Estudios Peruanos; Lima.

DE MURÚA, Martín 1987 [1611]; *Crónicas de América 35; Historia general del Perú*; Edición de Manuel Ballesteros.

GARCILASO de la VEGA, Inca. 1985 [1617]; *Comentarios Reales de los Incas*; Ed. a cargo de Aurelio Miro Quesada; Biblioteca Ayacucho; 2 vols.; Caracas.

GONZÁLEZ Holguín, Diego 1952 [1952] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado lengua quichua o del Inca*. Lima.

LEVILLIER, Roberto. 1935; *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. Madrid.

MOLINA, Cristóbal de 1988 [1575]; *Mitos y fábulas de los incas*. Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols. Historia 16. Madrid.

SUÁREZ, Margarita, transcriptor. [1599] 1986; *Memorial de Charcas*.

TAYLOR, Gerald. 1987; *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y introducción al castellano de Gerald Taylor; I.E.P- I.F.E.A., Lima.

Estudios

ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique 1974; *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*; Perú Problema 12, IEP.

⁴⁰⁷ Diario boliviano La razón del 15/10/2000.

Ann Pollard Rowe. 1984; *Costume and Featherwork of the Lords of Chimor, Textiles from Peru's North Coast*; The Textile Museum, Washington, D.C.

BOUYSSÉ- CASSAGNE, Terréese 1987, *La identidad Aymara, Aproximación Histórica* (siglo XV, siglo XVI); HISBOL-IFEA; La Paz.

GODELIER, Maurice. 1974, *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades primitiva*; Siglo XXI de España Editores.

HIDALGO, Jorge y FOCACCI, Guillermo 1986: *Multietnicidad en Arica. Siglo V XI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas; Chungara 16-17: 137-147*; Actas del X Congreso de Arqueología Chilena; Arica.

HYSLOP, John 1979, *El área lupaca bajo el dominio incaico: un reconocimiento arqueológico*; *Revista Histórica* número 1 Vol. III.

MARTÍNEZ Cereceda, José Luis 2003; *El Fracaso de los discursos: El desencuentro de Cajamarca*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

MARTÍNEZ Cereceda, José Luis. 1995; *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*; Pontificia Universidad Católica del Perú.

MURRA, John. 1975; *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; I.E.P.; Lima. 1983; "La mit'a al Tawantinsuyo: prestaciones de los grupos étnicos", en *Revista Chungará n° 10*, Arica, Chile. □1978; *La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'état inka ; Annales Économies Sociétés Civilisations*, número spécial: *Anthropologie Historique des Sociétés Andines*.

PARISSI, Mónica *Los Señores étnicos y la extensión del poder imperial*; Actas del IX Congreso de Arqueología de Chile, tomo I, pp. 257.

PEASE G.Y., Franklin. 1979, "La Formación del Tawantinsuyo: Mecanismos de Colonización y Relación con la Unidades Étnicas", en *Histórica*, Vol. III, N° 1; Lima. 1999 [1978] *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*; I.E.P.; Lima. □1992; *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. □1979, "La Formación del Tawantinsuyo: Mecanismos de Colonización y Relación con la Unidades Étnicas", en *Histórica*, Vol. III, N° 1; Lima.

PLATT, Tristan. 1987, "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político Aymara"; en Bouysse-Cassagne, Harris, Platt y Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 61-132; HISBOL; La Paz.

ROSTWOROWSKI de Diez Canseco, María 1983, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima.

SILVERBLATT, Irene. 1990, *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

SOMEDA, Hidefují. 1999, *El Imperio de los Incas. Imagen del Tawantinsuyu creada por los cronistas*; Universidad Católica del Perú, Lima.

VALCARCEL Carnero, Rosina 1988, *Mitos: dominación y resistencia andina*; Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

WACHTEL, Nathan. 1976, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*; Alianza Editorial, Madrid.

ZUIDEMA, Tom R. 1998, *Relaciones Rituales y de Intercambio entre el Cuzco y el Bajo Río Urubamba, Separata número 1595*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Departamento de Antropología Universidad de los Andes, Bogotá.

ZUIDEMA, Tom R. 1995 [1964] *El sistema de Ceques del Cuzco*; Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Referencias. Karina Soto Olivera

Fuentes

BETANZOS, Juan de. 1987 [1551] *Suma y narración de los Incas*; Ed. A cargo de Mari Carmen Martín Rubio; Eds. Atlas, Madrid.

CIEZA de León, Pedro. 1967 [1554] *El Señorío de los Incas (2º parte de la Crónica del Perú)*; Ed. A cargo de Carlos Aranibar; Institutos de Estudios Peruanos; Lima.

COBO, Fray Bernabé. 1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*; Biblioteca de autores Españoles; Eds. Atlas, II vol.; Madrid.

GARCILASO de la VEGA, Inca. 1985 [1617] *Comentarios Reales de los Incas*; Ed. a cargo de Aurelio Miro Quesada; Biblioteca Ayacucho; 2 vols.; Caracas.

MARIÑO de LOVERA, Pedro. 1865 [1580], *Crónica del Reino de Chile*, en Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional.

RAMOS GAVILAN, Alonso. 1976 [1621] *Historia del celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e invención de la cruz de Carabuco*, La Paz.

SARMIENTO de GAMBOA, Pedro. 1572, *Historia General llamada Indica*, Emecé, Buenos Aires.

VIVAR, Jerónimo de. 1979 [1558] *Crónica y relación copiosa de los Reinos de Chile*; Ed. a cargo de Leopoldo Saez-Godoy; Biblioteca Ibero-Americana, Colloquium Verlag, Berlín.

Estudios

AMPUERO, Gonzalo. 1978, *Cultura Diaguita*, Depto. de Extensión Cultural del ministerio de Educación. 1989, "La cultura diaguita chilena", en *Prehistoria: desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Ed. Andrés Bello, Santiago.

CABEZA, Ángel. 1986, *El santuario de Altura Inca Cerro El Plomo*. Tesis de grado de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, U. de Chile.

DILLEHAY, Tom y Américo Gordon. 1998, "La Actividad Prehispánica de los Incas y su Influencia en la Araucanía", en *La Frontera del Estado Inca*.

DURAN, Eliana y Mauricio Massone. 1977, *Hacia una Definición del Complejo Cultural Aconcagua y sus tipos Cerámicos*, Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena.

DURAN, Eliana y María Teresa Planella, 1989, "Consolidación agroalfarera: Zona Central (900 a 1470 d.c.)", en Jorge Hidalgo et al., *Prehistoria: desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, Editorial Andrés Bello, Santiago, pp. 313-327.

FARGA, María Cristina. 1995, *El valle de Aconcagua en el siglo XVI: Un espacio social Heterogéneo*; Tesis para optar al grado de Magíster en Etnohistoria; Universidad de Chile, Facultad de Filosofía Humanidades, Depto. de Ciencias Históricas, Santiago.

GODELIER, Maurice. 1974, *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades primitiva*; Siglo XXI de España Editores.

HIDALGO, Jorge. 1971, *Las Culturas Protohistóricas del Norte de Chile, el testimonio de los cronistas*; Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia; U. de Chile, Santiago. 1989, "Diaguitas chilenos protohistóricos", en *Prehistoria: desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, Editorial Andrés Bello, Santiago. 2004, "Algunos datos sobre la organización dual en las sociedades protohistóricas del norte chico de Chile. El testimonio de los cronistas"; en *Historia Andina en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago

LLAGOSTERA, Agustín. 1976, "Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales", en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, Antofagasta.

MANRIQUEZ, Viviana. 2002, "Purum Auca, "Promaucaes": de significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII"; en *Boletín de arqueología PUCP*, N° 6; Lima.

MASSONE, Mauricio. 1978, *Los tipos cerámicos del Complejo Cultural Aconcagua*, Santiago. 1980, "Nuevas consideraciones en torno al complejo Aconcagua", en *Revista Chilena de Antropología* N° 3, Santiago.

MEDINA, José Toribio. 1952 (1882), *Los Aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago

- MURRA, John. 1975, Formaciones económicas y políticas del mundo andino; I.E.P.; Lima.
- 1983, “La mit’a al Tawantinsuyo: prestaciones de los grupos étnicos”, en *Revista Chungará n° 10*, Arica, Chile.
- LEON, Leonardo. 1983, “Expansión Inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536”; en *Chungará N° 10*; Universidad de Tarapacá; Arica. □1985, “La guerra de los Lonkos en Chile central. 1536-1554”; en *Chungará N°14*; Universidad de Tarapacá; Arica. □1989, “Pukaraes Incas y Fortalezas Indígenas en Chile central, 1470-1560”; Honorary Research Fellow, Institute of Latin American Studies; University of London; London.
- PEASE G.Y., Franklin. 1979, “La Formación del Tawantinsuyo: Mecanismos de Colonización y Relación con la Unidades Étnicas”, en *Histórica*, Vol. III, N° 1; Lima. □1999 [1978] *Del Tawantinsuyo a la historia del Perú*; I.E.P.; Lima.
- PLATT, Tristan. 1987, “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político Aymara”; en Bouysse-Cassagne, Harris, Platt y Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 61-132; HISBOL; La Paz.
- SANCHEZ, Rodrigo. 1997, “Investigaciones Arqueológicas e el curso superior de río Aconcagua. Su repercusión en la prehistoria de Chile central”, *Actas del III Congreso de Antropología, tomo I*. 1998, “Cultura Aconcagua en el valle del río Aconcagua. Una discusión sobre su cronología e hipótesis de organización dual”, en *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología*, vol. II, Copiapó.
- SANCHEZ, Rodrigo y Mauricio Massone. 1995, *Cultura Aconcagua*, Santiago
- SILVA, Osvaldo. 1978, “Consideraciones acerca del período Inca en la cuenca de Santiago”; *Boletín del Museo Arqueológico de la Serena N° 16*:211-243; La Serena. 1983, “¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hacia el sur de Chile?”; *Cuadernos de Historia N° 3*: 7-25; Santiago. 1983, “La expansión incaica en Chile: problemas y reflexiones”; *Boletín del Museo arqueológico de la Serena N° 18*; La Serena. 1986, “Los Promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile”; *Cuadernos de Historia N° 6*: 7-16; Santiago. 1992, “Reflexiones Sobre la Influencia Incaica en los Albores del Reino de Chile”, *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*.
- SILVA Vargas, F. 1962, “Tierras y Pueblos de Indios en el Reino de Chile”, en *Estudios de Historia del Derecho n° 7*, PUCCH.
- STEBERG, Rubén. 1975, *Diccionarios de Sitios Arqueológicos de Chile Central*, Publicación Ocasional del Museo de Historia Natural, N° 17, Santiago. □1976, *La Fortaleza de Chena y su relación con la ocupación incaica en Chile central*; Publicación del Museo de

Historia Natural N° 3; Santiago. □1995, Instalaciones Incaicas en el Norte y Centro Semiárido de Chile; DIBAM y Centro de investigaciones Diego Barros Arana; Santiago. □1999, “Cabis, guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua”, en Revista de Estudios Atacameños N° 18.

TELLEZ, Eduardo. 1990, “De Incas, Picones y Promaucaes. El derrumbe de la “frontera salvaje” en el confín austral del Collasuyo”, en *Cuadernos de Historia N° 10*, Depto. De Ciencias Históricas, U. de Chile.

TRONCOSO, Andrés. 2001, *Arte Rupestre en Chile central: Formas y Estilos*, Internacional Newsletter on Rock Art, N° 28. □2001, *Espacio y Poder*, Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología N° 32. □2003, *Desconstruyendo el signo Escudo y el Estilo Aconcagua: Reconstruyendo la Problemática Rupestre en Chile Central*, Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología.

VILLALOBOS, Sergio. 1954, “Descubrimiento de Chile”; en *Diego de Almagro*, U. de Chile, Instituto Pedagógico, Departamento de Historia, Santiago.

Referencias. Loreto Corrales Fortunatti

Fuentes

Arriaga, Pablo Joseph de 1999 (1621) *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú*, CBC- Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco.

Betanzos, Juan de. 1987 (1551) *Suma y narración de los Incas*, Ed. a cargo de Mari Cármen Martín Rubio; Eds. Atlas, Madrid.

González Holguín, Diego. 1952 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado lengua quichua o del Inca. Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1980 (1616) *Nueva coronica y Buen Gobierno*; Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Pachacuti Yamqui Salamaygua, Joan de Santa Cruz 1993 (1613) *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier, IFEA - Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”; Cusco.

Santo Tomás, Domingo de. 1951 (1499-1570) *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Historia, Lima.

Taylor, Gerald. 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y introducción al castellano de Gerald Taylor; I.E.P- I.F.E.A., Lima.

Estudios

Arguedas, José María. 1990 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima.

Bouysse - Cassagne, Terréese. 1988 *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la historia*. Ed. Hisbol, La Paz.

Harris, Olivia y Bouysse- Cassagne, Thérèse. 1988 “Pacha: En torno al pensamiento aymara”, En: Albó, Xavier. *Raíces de América. El mundo aymará*, pags. 217-281, Alianza, Madrid.

Martínez C., José Luis. 1994 “Gestos vacíos, rituales fallidos: un desencuentro entre españoles y andinos en 1532”, *Mundo Precolombino* 1: 28-41, Santiago de Chile.

Murra, John. 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; I.E.P, Lima.

Pease, Franklin. 1995 *Las crónicas y los Andes*; Fondo de Cultura Económica- Universidad Católica del Perú, Lima.

Rostworoski, María. 1988 *Historia del Tawantinsuyu*; I.E.P Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rostworostki, María. 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*; I.E.P. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Szeminski, Jan. 1987 *Un Kuraka, un dios y una historia (relación de antigüedades de este Reyno del Perú por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua)*; sección Antropología Social (I.C.A) Facultad de Filosofía y Letras UBA/ MLAL, Jujuy, Argentina.

Wachtel, Nathan. 1971 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*; Alianza Ed., Madrid.

Zuidema, Tom. 1995 *El sistema de ceques del Cuzco*; Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Referencias. Alejandra Vargas Sepúlveda

Fuentes

Albornoz, Cristóbal de. *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas; en Mitos y fábulas de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Historia 16. 1988 [158?]. Madrid.

Betzanos, Juan de. *Suma y narración de los Incas*. Ed. A cargo de Maricarmen Martín Rubio. Atlas, Madrid. 1987[1551].

Cieza de León, Pedro. *El señorío de los Incas. Segunda parte: La crónica del Perú*. Ed. A cargo de Carlos Aranibar. Instituto de Estudios Peruanos. 1967. (1613)

Cobo, Fray Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. Ed. Biblioteca de autores españoles. Atlas. Madrid. 1964(1653).

Garcilaso De la Vega, Inca. Comentarios reales de los incas. Tomo I. 1976. (1609). Caracas.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. Nueva crónica y buen gobierno. Casa de la cultura del Perú. Ed. A cargo de Franklin Pease. 1980 [1616]. Lima.

Levillier, Roberto. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. 1935. Madrid.

Levillier, Roberto. Fundación española del Cuzco y ordenanzas para su gobierno. Restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de cabildos de la ciudad por el virrey del Perú Don Francisco de Toledo. Publicado por Horacio Urteaga y Carlos Romero. Talleres gráficos Sanmartí y cia. Lima. 1926.

Molina, Cristóbal de; en Mitos y fábulas de los incas. Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols. Historia 16. 1988 [1575] Madrid.

Murúa, Martín de. Historia general del Perú. Edición de Manuel Ballesteros. Historia 16. Madrid. 1987 [1611].

Pachacuti Yamqui Salamaygua, Joan de Santa Cruz. Relación de antigüedades de este reino del Perú. Estudio etnohistórico de Pierre Duviols y César Itier. Centro de estudios Regionales Andinos "Bartolomé De Las Casas. 1993(1613).

Polo de Ondegardo. Religión y gobierno de los Incas. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III. "Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo" [1571], y "Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco" [1572]. Notas biográficas y concordancias de los textos por Horacio H. Urteaga. 1916.

Ramos Gavilán, Alonso. Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e Invención de la cruz de Carabuco. Academia Boliviana de la Historia. La Paz. 1976 [1621].

Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia de los Incas. Colección Horreo. Emecé, editores. Buenos Aires. 1942 [1572].

Sitio de Internet del diario boliviano La Razón del 15 de octubre de 2000, y del 29 de diciembre de 2004. www.LaRazon.htm

Estudios

Araníbar, Carlos. Introducción a la Relación de antigüedades de este reino del Perú. Juan de Santa Cruz Pachacuti. Fondo Cultura Económica. 1995, México.

Curatola, Marco. Scientia et Praxis. "El culto de crisis del Muro Oncoy". 1977. Lima.

Duviols, Pierre. La destrucción de las religiones andinas. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. 1977. México.

Estenssoro, Juan Carlos. Bulletin del Institut de Etudes Andines. Tomo 30. Número 3. Editado por Gerald Taylor. El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú. Siglos XVI, XVII. 2001

Hidalgo, Jorge y Guillermo Focacci. "Multietnicidad en Arica. Siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas" en Chungará 16. Actas del X congreso de arqueología chilena, 1986. Arica.

Lecoq, Patrice. Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia", en Bouysse-Cassagne: Saberes y memorias en los Andes. Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. 1997. Paris-Lima.

Lohman, Guillermo. Introducción a Gobierno del Perú, Matienzo. 1967. Paris-Lima.

Martínez, José Luis. Los discursos sobre los otros. Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. 2000. Santiago.

Medina, José Toribio. Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile. 1518-1818. Tomo XXVIII. 1901. Santiago de Chile.

Murra, John. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de estudios peruanos. 1975. Lima

Pease, Franklin. Las crónicas y los Andes. Fondo Cultura económica. 1995. Lima.

Pease, Franklin. Del Tawantinsuyu a la historia del Perú. Instituto de Estudios peruanos. 1978. Lima.

Rostworowski, María. Estructuras andinas de poder. Instituto de Estudios Peruanos. 1983. Lima.

Silverblatt, Irene. Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Archivos de Historia andina, número 10. centro de estudios regionales andinos "bartolomé de las casas". Marzo 1990. Cuzco.

Someda, Hidefuji. El Imperio de los Incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas. Universidad Católica de Perú. 1999. Lima.

Taylor, Gerald. Camac, camay, camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. "Supay". Ed. IFEA y CBC. 2000. Perú.

Urbano, Enrique y Ramos, Gabriela. Catolicismo y extirpación de idolatrías., Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. 1993. Cuzco, Lima.

Vidal Abril Castelló: Experiencias evangelizadoras en los Andes en el siglo XVI: ¿quién pagó las consecuencias?

Henrique Urbano: Catolicismo y extirpación de idolatrías.

Gabriela Ramos: Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Oncoy.

Josep Barnadas: Idolatrías en Charcas (1560- 1620) Datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación.

Urteaga, Horacio. Fundación española del Cusco y ordenanzas para su gobierno: restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de cabildos de la ciudad por el virrey del Perú Don Francisco de Toledo. Ed. Talleres gráficos Sanmarti y cia. 1926. Lima.

Valcárcel, Rosina. Mitos, dominación y resistencia andina. Ed. De la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1988. Lima.

Zuidema, Tom. El sistema de Ceques en el Cuzco. Universidad Católica de Perú. 1995 (1964). Perú.