



Universidad de Chile  
Facultad De Filosofía y humanidad

Seminario de Grado:  
Evangelización y Comunidades Andinas

**Subsistencia y Transformaciones en los Significados del Consumo de la  
Chicha Desde lo Inca hasta la Época Post Toledana (S.XVI-XVII).**

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

**Moisés A. Rojas Cornejo**

Profesor Guía: Jorge Hidalgo

Santiago de Chile  
2020

## Tabla de contenidos

Introducción .....	1
Capítulo I: Transformación histórica en el consumo de la chicha.....	3
1.1. Consumo Ritual en el Imperio Inca.....	3
1.1.1. La chicha, los dioses y los muertos.....	3
1.1.2. La chicha y la reciprocidad sociopolítica.....	5
1.2. Evangelización, borracheras y prohibiciones.....	7
1.2.1. El rol extirpador.....	8
1.2.2. Borracheras como barrera a la cristianización.....	9
1.2.3. Las Reformas Toledanas contra las borracheras.....	10
Capítulo II: Las fronteras entre lo Público y Privado.....	12
2.1. La bebida en las liturgias cristianas.....	12
2.2. Entre la prohibición y la venta clandestina.....	14
2.3. Borracheras entre cuatro paredes.....	16
Capítulo III: La Chicha como Taki o Camino de la Memoria.....	18
3.1. La Re-Construcción de la Memoria.....	18
3.2. La Chicha como soporte de memoria.....	21
3.3. Valores intrínsecos del consumo en la memoria.....	23
Conclusiones.....	25
Bibliografía.....	28

## Introducción

Como humanos muchas veces pasamos por alto cuestiones que pueden ser de gran importancia, y como historiadores esto lo sabemos bien, aunque aun así seguimos ignorando muchas cosas, ya sea por ignorancia u omisión. En este último caso se encuentran aquellos elementos que parecieran no ser tan importante o que por ser tan cotidianos pasamos por alto.

Uno de esos elementos pasados por alto, y que sigue siendo materia de estudios en el mundo andino es el alcohol, y es que como señala Saignes

*“Hablar, del alcohol en una cultura dada tropieza con una doble dificultad por el mero hecho de tocar un objeto muy familiar, prosaico, común, y por lo tanto poco estudiado y aún menos pensado.”* (Saignes 1993, 5).

Estas mismas dificultades se traducen a la hora de encontrar fuentes suficientes para un análisis detallado de este elemento, y en particular la chicha, presenta en todas las fiestas andinas hasta nuestros días.

Durante el imperio Incaico, la chicha cumplía varios roles, principalmente en lo referente a los lazos de reciprocidad, tanto político, social como espiritual. Como lo señalan varios cronistas, su consumo llegaba a ser excesivos provocando estados de ebriedad que conducían a la promiscuidad y la violencia (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, (I. G. Vega 2002 [1609]).

Con la invasión Hispana al imperio, su forma de consumo se vio como primitiva en comparación a la forma de beber ibérica (Saignes 1993, 5) creando un sinnúmero de choques culturales respecto al consumo del alcohol respecto a la cultura hispano-cristiana dominante, que por medio de la imposición de valores y cultura litúrgica cristiana van transformando y resignificando el consumo de está, pasando inclusive a la clandestinidad, lo cual no impidió que su consumo se llevase a cabo, lo que decantaba en las borracheras que tanto repudiaban los sacerdotes.

Durante las primeras décadas de dominación colonial, en su lucha contra la herejía y la idolatría para el buen convertimiento de los indígenas a la fe cristiana se destruyen diferentes soportes de memoria, como queros, wakas, tejidos, etc. (Lizarzaburu Vites 2016), todo esto con la finalidad de borrar el pasado andino e implementar la visión cristiana del mundo.

Dentro de los soportes de memoria encontramos los que es a nuestro parecer uno de los que ha pasado desapercibido, la chicha, pero ¿se puede considerar esta como un soporte memorístico como los queros o quipus? Si bien para autores como Abercrombie y Saignes la respuesta parece ser positiva, sabemos de antemano que tras el proceso de evangelización la memoria andina va sufriendo cambios importantes, y en el caso de los soportes de esta pasa lo mismo. En dicho caso nos queda la duda de ¿cuáles son los procesos que sufre en sus funciones como soporte de memoria además de como elemento de cohesión social y espiritual y su relación entre sí? ¿Los valores intrínsecos como soporte desaparecen del todo o va sufriendo cambios dentro de sus lógicas de interacción simbólica, ya sea por la integración de nuevos actores o al nuevo proceso de colonización? Y ¿Cuáles serían esos cambios utilización y significados de este soporte?

Para entender esto, en el presente trabajo pasaremos a ver la evolución histórica sobre las formas y significados en que el consumo de esta bebida se ve intrincada, realizando una suerte de comparación entre las formas y motivos andinos e hispano-cristianos. También pretendemos analizar el quiebre que se relaciona con los aspectos sociales más profundos que podríamos llamar como “cotidianeidad” o “estilo de vida” respecto a quien, donde y como se podían realizar ciertas acciones, entre ellas las de beber chicha, lo que genera dos esferas una esfera pública y privada. Todo esto guarda relación intrínseca con el uso de la chicha como soporte de memoria andina.

## **Capítulo I: Transformación histórica en el consumo de la chicha**

Es claro que las formas de consumir chicha no son iguales durante el incanato que en la colonia, pues ambos periodos y culturas tienen sus perspectivas respecto al consumo de alcohol, y cuando se pone en contraste en una situación de dominación, las formas de vida tanto públicas como privadas se ven trastocadas, creando tensiones entre una y otra forma de ver y hacer las cosas.

Para los fines de nuestra investigación, analizaremos esta en los periodos de fines del incanato hasta las reformas toledanas. Esto por cuestiones de mayor visibilidad de las transformaciones y debido a los registros de diversas crónicas.

### **1.1. Consumo Ritual en el Imperio Inca**

El consumo de la chicha en el Tawantinsuyu era un elemento central en los lazos de reciprocidad, tanto entre las personas, en las que podemos mencionar las relaciones entre el Inca y los diferentes caciques o entre estos y la gente bajo su mandato, en la que los lazos de reciprocidad entre estos creaban no solo el tejido social per se, sino que creaba un lazo de obligaciones mutuas entre el que ofrecía la bebida y quien la recibía (Alberti y Mayer 1974, Ferraro 2004, Salazar Soler 2015 [1993]).

Por otro lado, tenemos también que la chicha era usada en diferentes libaciones a los dioses andinos y antepasados, ejemplos varios se nos presentan en las diversas crónicas andinas que pasaremos a revisar en breve.

#### **1.1.1. La chicha, los dioses y los muertos**

En la crónica de Betanzos este deja claro en varios pasajes el consumo de chicha ritual ya sea para el caso de los sacrificios al sol, en los que se prohibía la ingesta de todo alimento a excepción del maíz crudo y la chicha, o el compartir el alimento y la chicha con los muertos (Betanzos 1880 [1551], 68). Guamán Poma también hace alusión en varias ocasiones al uso ritual-religioso de la chicha como elemento de ofrenda, por ejemplo, nos señala que en el mes en que se prepara la tierra para sembrar el maíz se ofrecían a los ídolos y wakas diferentes sacrificios según la posibilidad de la gente, lo cual podría ser cuyes, sus hijos o chicha (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, 175).

La conexión con las deidades mediante los diferentes ritos de libación reitera los lazos de reciprocidad entre estos y los participantes. Esto a su vez nos viene a mostrar la conexión para con el pasado, recordando mediante estos ritos en los cuales se comparte con estos dioses que influyen no solo de la vida humana sino también natural, por los diferentes lazos que los une. Como mencionamos anteriormente con Guamán Poma y como en muchas otras

culturas, como por ejemplo en la mapuche<sup>1</sup>, para poder estar en buenos términos con estas fuerzas es necesario un intercambio en forma de ofrenda, como nos señalan varios cronistas, entre los cuales destacamos a Garcilaso de la Vega en que nos señala como cuando ofrendaban al sol, mojaban uno de sus dedos en esta bebida alcohólica para posteriormente ofrecérsela al sol, en forma de agradecimiento por darles de beber, soltando posteriormente tres besos que el cronista señala que eran dados en forma de adoración (I. G. Vega 2002 [1609]a, 77).

Otro rasgo importante dentro del culto andino es el culto a los antepasados, un ejemplo claro lo manifiesta Betanzos al morir Viracocha Inca, en donde Inca Yupanqui (su hijo) le honra de gran manera mandando a sacrificar animales, ropa, maíz coca y derramar mucha chicha diciendo que este también comía, a lo que hizo traer a los anteriores monarcas del imperio para sentarlos y ser adorados como ídolos (Betanzos 1880 [1551], 126-127). Este culto a los antepasados guarda relación con la idea de que estos dominan el Hanan pacha o mundo de abajo, encargados de la fertilidad de los suelos y los ciclos agrícolas. Dentro de los ritos funerarios se realizan también cantos donde se resaltaban las virtudes del difunto y los actos realizados en vida (Gil García 2010, 28).

Durante los actos funerarios, una vez que el cuerpo era dejado en una tumba de manera definitiva, se realizaban libaciones de chicha por medio de unos conductos visibles desde la superficie (Ramos 2010, 28). Otro caso similar lo expone Cieza de León en relación a la muerte de alguien importante:

*“Cuando se muere el señor, todos sus criados y amigos se juntan en su casa de noche con las tinieblas de ella, sin tener lumbre alguna, teniendo gran cantidad de vino hecho de su maíz, beben llorando el muerto, y después que han hecho sus ceremonias y hechicerías, los meten en la sepultura, enterrando con el cuerpo sus armas y tesoro, y mucha comida, y cántaros de su chicha o vino, y algunas mujeres vivas”* (Cieza de León 2005 [1553], 33).

Esta idea de dar de comer a los muertos guarda relación con la conservación de los lazos de reciprocidad con estos en el submundo controlado por ellos y a la idea de que estos no mueren, sino que siguen influyendo debido a que poseen fuerza vital.

Otro dato que no podemos dejar pasar y que guarda relación con los muertos es respecto al uso de los cráneos de los enemigos asesinados como mates para el consumo de chicha, por ejemplo, Guamán Poma en su crónica nos dice que uno de los capitanes fue a matar a un infante traidor y *“(…) del pellejo hizo tambor, de la cabeza hizo mate de beber chicha, y de*

---

<sup>1</sup> En la cultura Mapuche siempre se realiza un “pago” u ofrenda al espíritu (Ngen) dueño de un determinado lugar para poder cruzarlo o de algún determinado árbol para sacar su fruto, lo que viene a representar un intercambio de favores vinculados a lazos de reciprocidad

*los guesos antara (...)*” (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, 118). Similar situación nos presenta Rostworowski que menciona lo contado por Cieza respecto al encuentro de los hermanos en batalla, en que el cráneo de uno de los capitanes de Huáscar asesinados fue usado por uno de los capitanes de Atahualpa para confeccionar un vaso engastado en oro para beber chicha.

Creemos que en ambos casos se relata la misma situación, y si bien nuestra intención no es ahondar en el tema de la muerte en sí, el hecho de usar los cráneos de los enemigos asesinados en batalla para consumir chicha en ellos puede simbolizar un control sobre la vida de la que se le fue arrebatada, pues si lo pensamos por un momento en los ritos libatorio a los muertos se les pide favores pues ellos controlan parte del mundo natural por lo que no resultaría extraño que se usara como símbolo de control de este aspecto de la vida ritual o bien tratarse meramente de una celebración de guerra profanando los cadáveres enemigos como ocurrió con el aprisionamiento de Huáscar por parte de su hermano en donde se le daba de comer basura y orina de personas y carneros como chicha (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, 85). Aquí solo presento algunas interpretaciones de este acontecimiento que puede dar por sí solo un tema de investigación aparte.

El consumo de la chicha tanto para las libaciones a los dioses y wakas como los antepasados no solo muestra la continuidad de lazos de reciprocidad, sino que vienen a crear un contrato que debe de ser reafirmado cada cierto tiempo o dada ciertas circunstancias, trayendo tras de sí a la memoria los motivos por lo que ha de ser necesario todo estos procesos, un recordatorio constante que se debe realizar por medio de esta ritualidad en la que la chicha es uno de los elementos que muestra gran relevancia pese a pasar desapercibida en muchas investigaciones.

### **1.1.2. La chicha y la reciprocidad sociopolítica**

Es más que sabida la historia entre Atahualpa y los españoles cuando estos últimos rechazan el vaso con chicha entregados por el primero y el posterior desaire de Atahualpa con la biblia lo que generó un sinnúmero de problemas. Si bien este evento es posterior a lo que pretende analizar este capítulo, es necesario recordar que el acto de convidar un trago era uno de los actos políticos importantes para la generación de lazos, como señala José Luis Martínez: *“El primer principio político andino que todo dirigente debía conocer y manejar era el de saber dar y recibir (...)*” (Martínez s.f.), esto enmarcado en las relaciones de reciprocidad y en lo que acá quisieras llamar “la deuda del don”, pues la entrega de esta no era como lo entendemos en el mundo occidental como regalo, sino que este se establecía en cuanto a un compromiso en el que el receptor de esta estaba en deuda con el emisor lo que creaba una relación asimétrica (Alberti y Mayer 1974). Los lazos de reciprocidad eran entonces lazos políticos.

Ahora bien, la duda que cabe responder ahora es ¿y que tiene que ver la chicha en todo esto? Pues recordemos la escena anterior de Atahualpa y lo señalado por Martínez, el recibir o dar un vaso con chicha entre autoridades era una señal diplomática que daba señal de buena voluntad por parte de ambos lados para lograr acuerdos políticos.

Podemos ver este gesto en el mundo andino en la crónica de Betanzos cuando menciona una reunión entre Viracocha Inca y los diferentes caciques dentro del Tawantinsuyu:

*“(…) é levantóse de su asiento y abrazólos á todos y tornóse á sentar en su silla, y mandólos á todos que así se sentasen; y mandó que sacasen muchos vasos de chicha, y que les diesen á beber; y luego les hizo sacar mucha cantidad de coca, una yerba preciada que ellos siempre traen en la boca, la cual yerba la historia adelante dirá.”* (Betanzos 1880 [1551], 88)

Un ejemplo claro de esta, es la clásica imagen del rey que se muestra benevolente para con sus súbditos dando grandes banquetes en forma ya sea de agradecimiento o de fortalecimiento de lazos, que es lo que nos muestra la crónica de Garcilaso:

*“La bebida que se gastaba en casa del Inca era tanta, que casi no había cuenta ni medida, porque, como, el principal favor que se hacía era dar de beber a todos los que venían a servir al Inca, curacas y no curacas, como venir a visitarle o a traer otros recados de paz o de guerra, era cosa increíble lo que se gastaba.”* (I. G. Vega 2002 [1609]b, 15)

Vemos entonces lo que comentamos más arriba referente a este tipo de relaciones basada en la reciprocidad, en donde la chicha ofrecida en este caso por el inca a sus invitados venía a ser un pago y reafirmación de los lazos políticos-productivos, pues recordemos que eran los curacas los que cumplían el rol político de velar por el cumplimiento de sus deberes para con el estado incaico en el préstamo de mano de obra para la mita y la guerra en caso de ser necesaria, reafirmando su colaboración mediante este tipo de actos en que se consumían grandes cantidades de chicha recordando los lazos mediante sus antepasados o deidades<sup>2</sup>. Por otro lado, vemos que este consumo se daba también con gente que podríamos decir “del común” o los súbditos del Tawantinsuyu, a lo cual el ofrecimiento de esta bebida venía a significar un agradecimiento por parte de estos por los servicios dados en la mita y al igual que con los curacas, una reafirmación de los lazos para con el estado<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> En la integración de nuevos territorios ya fuesen por la fuerza o voluntad de los curacas locales, se creaba un antepasado común basado en la integración de las deidades locales al culto andino o la imposición de la religión inca sobre los sujetos dominados. (Abercrombie 2015 [2006], 168)

<sup>3</sup> Una cosa importante recordar, es que parte de lo trabajado en la mita no solamente era retribuido en bebida lo cual era ocasional, puesto que esta estaba regulada por el estado (punto que tocaremos más adelante) sino que todo ese trabajo ya fuese en labores textiles o agrarias eran redistribuidas a la población en general, donde iban a parar a demás, parte de esa producción a los tambos utilizados por los mismos mitayos cuando viajaban a la realización de la mita y de los soldados en las campañas de expansión.

Respecto a estos ritos de reciprocidad, Rostworowski nos da una información valiosa al señalar que estas se realizaban en la plaza principal de Aucaypata, en donde las panacas y ayllus reales se juntaban a comer, beber y bailar según lo que dictaban las fiestas del calendario cusqueño (Rostworowski 1999 [1988], 83). Tampoco podemos olvidar que dentro de estos lazos de reciprocidad el estado también debía de corresponderse con los trabajadores de la mita, por ejemplo, cuando se trabajaba en el cultivo de las chacras, el Estado proveía a los campesinos de comida y chicha, además durante las fiestas distributivas el Inca ofrecía de igual manera chicha y coca a los asistentes (Murra 1975, 34-37).

Al igual que con los ancestros y dioses, la necesidad del uso de la chicha como lubricante social y facilitador de la comunicación era necesaria para llevar a cabo una buena convivencia fortaleciendo la reciprocidad, que a su vez podemos catalogar como lazos de confianza, puesto que como vimos con el caso de Atahualpa para con los españoles, donde si bien existen códigos que en ese entonces eran desconocidos, también por parte de los españoles nació la duda y la desconfianza de compartir el trago ofrecido, lo que venía a ser una ofensa para el inca.

Pese al choque cultural inicial que malinterpretarían la voluntad de relacionarse políticamente mediante el ofrecimiento de la chicha, esta se descifraría o dejaría de ser una incógnita por parte de los españoles como lo manifiestan los lazos posteriormente efectuados en un encuentro entre el Inca Sayri Tupac y el Virrey Hurtado de Mendoza en donde beben chicha de maíz en lo que se engloba un ambiente ritualista (I. G. Vega 2002 [1609]b, 11).

También se ve en el caso de Atahualpa y Pizarro, donde el inca realiza este ritual compartiendo la chicha en vasos de oro, mientras que con el capitán Soto lo hizo con vasos de plata, lo que molestaría a Pizarro pues ambos poseerían el mismo cargo por lo que no tendría que haber diferencias, si bien esta corresponde a la versión de Diego Trujillo, no podemos dejar de lado que desde antes de la llegada de Pizarro y sus hueste a los aposentos de Atahualpa ya había desconfianza, pues como nos dice Rostworowski los españoles estaban atentos a los movimientos de Atahualpa y que cuando este les envió comida uno de los mensajeros de Pizarro recomendó no tocarla (Rostworowski 1999 [1988], 188-190).

Los casos del Inca Sayri Tupac y el Virrey Hurtado de Mendoza, y el de Pizarro con Atahualpa nos sirven como casos ejemplificativos sobre los códigos culturales dispares y la desconfianza de estos durante el proceso de colonización.

## **1.2. Evangelización, borracheras y prohibiciones**

Con la llegada de los españoles y su posterior victoria sobre el Tawantinsuyu que significo no solo una victoria militar sino también cultural, se plantea la idea de una nueva era en que

los dioses andinos eran reemplazado por el dios cristianos y las antiguas wakas y cultos locales serian reemplazados por los santos patronos. En esta nueva era para el mundo andino las antiguas formas de libaciones y sacrificios van pasando a la clandestinidad por considerárseles contrarias a la fe cristiana, es así como la borrachera pasaría a ser considerada amoral e incitadora a la idolatría y tras la aparición del movimiento del Taqui Oncoy esta se volvería algo peligrosa.

### 1.2.1. El rol extirpador

Uno de los personajes más importantes en esta tarea fue el padre Arriaga el cual dejaría tras su visita un instructivo que guiaría tanto a clérigos extirpadores como a los diferentes agentes estatales de la colonia a la destrucción de todo rastro del antiguo culto, entre lo que se encontraban los ídolos, wakas y chullpas. Por otro lado, las borracheras también se consideraron como un elemento a extirpar debido a que como mencionamos anteriormente este podía llevar a la idolatría. Cabe recalcar que los elementos anteriormente descritos estaban estrechamente ligados a la chicha, pues esta era el elemento de libación presente en todas ellas. Así lo deja de manifiesto Arriaga cuando nos dice que:

*“La principal ofrenda y la mejor, y la mayor parte de sus sacrficios, es la chicha por ella, y con ella comienza todas las fieftas de las Huacas, en ella median y en ella acaban, fus fieftas, y ella es el todo” (Arriaga 1621, 24)*

El motivo de extirpar las borracheras queda claro entonces cuando entendemos que esta estaba ligada a los diferentes cultos andinos y a las diferentes practicas del beber ritual<sup>4</sup>, lo que implicaba el volver a caer en prácticas idolátricas ya sea de forma consciente o inconscientemente.

Por otro lado, los jesuitas se encargaron de atacar los ritos de paso de los indígenas como los bautizos, matrimonios y funerales, además de limitar todas las reuniones sociales como la siembra, cosecha, construcción de viviendas, etc. Pues para los ojos de los doctrineros esto solo constituían excusas para salir a emborracharse (Gaspari 2020, 18)

La respuesta indígena a esta situación fue el encubrimiento del culto andino a diferentes deidades, las cuales fueron perseguidas, pero otra de las respuestas a esta situación sería el sincretismo religioso (Lizarzaburu Vites 2016). Debemos agregar que, si bien el proceso de extirpación fue llevado a cabo de forma violenta en una primera etapa a manos de

---

<sup>4</sup> En el texto de Thomas Abercrombie sobre los caminos de la memoria en Kulta, nos relata su experiencia con los rituales de libación y el proceso de compartir la chicha entre los presentes, donde la cantidad de vasos compartidos corresponden a la cantidad de personas presentes (Abercrombie 2015 [2006], 30).

Franciscanos, Agustinos y Mercedarios, esta no fue una práctica generalizada, pues posteriormente siguiendo la idea de Las Casas sobre la conversión por medio de la predica, los Dominicos y Jesuitas tuvieron actitudes más tolerantes en el proceso de conversión (Ares Queija 1984, 448)

### **1.2.2. Borracheras como barrera a la cristianización**

El consumo de la chicha ligada al culto de los antepasados implicó que el poder implantar el ideal cristiano se dificultó bastante, pero en este caso no queremos exponer acá lo visto por ya varios autores y cronistas andinos sobre este tema, sino que queremos aportar un punto muchas veces pasado por alto, y es que si bien se planteaba limitar o eliminar el consumo de la chicha para evitar la idolatría o las rebeliones, resulta paradójico que las mismas autoridades encargadas de su control lo hayan podido democratizar, puesto que bajo el poder incaico este se encontraba limitado y controlado en la esfera pública para el consumo ritual-religioso y político, siendo los borrachos mal portados castigados (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, 223).

Con la llegada de los españoles y esta democratización del consumo de la chicha producto de la venta en pulperías cercana a los lugares de la mita minera, la cual estaba regida por los mismos encomenderos o curas que ponían a trabajar a mujeres viudas y viejas para la producción de chicha y vino que sería vendida a los indios quitándoles lo poco que ganaban, por otro lado muchos de estos trabajadores ni siquiera recibían paga en metálico sino que en chicha, sin contar además que si bien su venta a pueblos de indios estaba prohibida, esto no evitó la venta clandestina por parte de curas y encomenderos (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]b).

Acá queda claro que los intereses económicos pesan más que la buena cristiandad. Las circunstancias de dominación fueron un eje clave para el uso de mano femenina que era la encargada de la elaboración de la chicha tanto en el consumo privado como para el consumo del inca y ritual. Si torcemos un poco más las tuercas, las constantes muertes por epidemias, guerra y la mita minera que era vista con pesar, producía que el número de mujeres fuese mayor al de los hombres, o que la disposición de estas fuese mayor para dichas labores productivas.

Tampoco podemos olvidar la relación entre la borrachera y el culto idolátrico, un claro ejemplo de esto nos lo menciona Guamán Poma, en donde uno de sus dibujos sobre la borrachera se puede ver a un demonio sosteniendo la cabeza de un indio vomitando, señalando además que este les decía que no debían temerle a dios haciéndolos faltar a misa (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]b, 256-257). Esta suerte de “satanización” de la borrachera justificaba la lucha de los doctrineros por prohibir tanto su venta como consumo ya que representaba de cierta forma un elemento de tentación que conducía al pecado en

tanto que provocaba que estos se descontrolasen producto de la borrachera.

Un detalle no menos importante es la aparición de superposición y mezclas de ritos españoles, indígenas y negros, Estensoro pone en relieve varios casos como el del clérigo idolatra Gerónimo de Ortega que firma cédulas al diablo y utilizaría en sus conjuros coca, chicha, maíz, aguardiente, plumas de cóndor, entre otros elementos, y que confeccionaba rosarios españoles que debían ser fabricados los viernes, pero este se sometía a un ayuno propiamente andino. Otro caso que nos expone es la del uso de ritos por parte de las mujeres para influir en su atractivo, el caso de la criolla Bernarda Cervantes es curioso pues esta realizaba baños con hierbas y maíz blanco al que añadía agua ardiente “en nombre del inca y sus vasallos” (Estensoro Fuchs 2003, 299-300)

Con este pequeño apartado queremos mostrar como el uso de la chicha como soporte de memoria no se erradica del todo y hasta cierto punto sigue cumpliendo dicho rol, aunque el contexto y contenido vayan cambiando, esto favorecido por factores económicos, políticos o sociales que permitió su utilización ya sea de forma “legal” o clandestina.

### **1.2.3. Las Reformas Toledanas contra las borracheras**

Una de las medidas impuestas por el Virrey Toledo fue la implementación de nuevas tasas y la creación de las reducciones de indios, las cuales afecto tanto a los encomenderos como a los indígenas que se vieron movilizados de forma desordenada, lo que creaba conflictos territoriales y generaba agravios sobre la población (Jurado 2004).

Ahora bien, respecto a las borracheras, este virrey manda ordenes claras:

*“(...) por tanto hordeno y mando que ongais gran diligencia en estorbar las dhas borracheras publicas, advirtiendlo a los caciques e principales que si los ynds. las hizieren en lugares secretos se les porná tambien a ellos culpa (...)”* (Vargas Ugarte 1958)

Respecto a esto Guamán Poma señala que las reformas impuestas por el virrey Toledo habrían sido insuficientes para la erradicación de las borracheras, pues este más que prohibirlas establecía una cantidad de consumo que era “prudente”, lo más probable para evitar los problemas que podrían traer consigo la prohibición total de su consumo. Posteriormente García Hurtado de Mendoza hubiese ordenado que no hubiera implementos que favoreciesen el mantenimiento o producción de la chicha como lo son las tinajas, pero todas estas medidas según la opinión del cronista habrían sido insuficientes para eliminar estas conductas (Guamán Poma de Ayala, 1979 [1615]b).

Por otro lado, la eliminación de las borracheras no solo eran un impedimento al proceso de

evangelización que traía tras de sí la idea de súbditos mansos bajo la obediencia de la ley cristiana que estaba ligada a su vez con el poder político. Existen dos casos claves para entender esto. El primero lo encontramos en el movimiento del Taqui Oncoy, movimiento mesiánico en el cual estos hablaban del regreso de las huacas las cuales vencerían al dios cristiano, este fenómeno lleva dicho nombre cuyo significado vendría a ser “danza de la enfermedad” (Villegas P. 2011, Abercrombie 2015 [2006]), esto debido a que durante estas ceremonias idolátricas los participantes sufrían una suerte de convulsiones que fueron nominadas como enfermedad de la danza.

El segundo caso lo encontramos de manera posterior a nuestro tiempo de estudio pero que consideramos igual de relevante, es la rebelión de Ingaguasi en 1775 en la provincia de Atacama, donde el virrey José Antonio Manso de Velasco señalaba que las fiestas acompañadas de las borracheras eran espacios propicios para la conspiración (Castro, Hidalgo y Briones 2002).

Como hemos podido analizar hasta ahora, las borracheras es el talón de Aquiles del proceso de evangelización, mostrando una persistencia en las practicas indígenas en el consumo de la chicha, ya sea como vicio, integrante social o con fines religiosos.

## **Capítulo II: Las fronteras entre lo Público y Privado**

Como vimos en el primer capítulo, la chicha era consumida en los rituales religiosos a las diferentes deidades y wakas, como también en los diferentes ritos agrícolas, principalmente relacionadas a la siembra y cosecha del maíz, y en los lazos de reciprocidad sociopolíticas con los curacas locales y la gente que prestaba su servicio en la mita, todo esto en un espacio público-festivo. Con la llegada de los españoles y los procesos de evangelización, romperán con las formas del beber social dividiéndose en dos esferas, una pública relacionada a las festividades religiosas ahora cristianas y otra privada de carácter clandestina (Abercrombie 2015 [2006], 38).

Siguiendo con la idea de Abercrombie, este señala sobre su trabajo etnográfico en Kulta que respecto a esa esfera privada es resultado de comprensiones culturales de convivencia contextual, como ejemplifica en el caso del nombre de los antepasados que deben ser nombrados solo en el contexto ritual. Agrega además que estas dos esferas siguen un conjunto de principios cosmológicos que son a su vez históricos (Abercrombie 2015 [2006], 106-107).

Respecto a esto hay que realizar una comparativa clara entre las formas adoratorios andinas y las cristianas, pues hay que tomar en cuenta que la espacialidad ritual dentro del catolicismo se lleva a cabo en lugares sagrados cerrados que serían las iglesias y capillas, mientras que en el mundo andino esta se relacionaba directamente con el paisaje circundante lo que provocaba una comprensión del mundo que se traduciría en su forma de vida religiosa (adoración al sol y los cerros) (Ramos 2017).

### **2.1. La bebida en las liturgias cristianas**

Una cuestión importante relacionado a las fiestas, es que estas son un mecanismo de transmisión de valores no solo de un grupo dominante hacia otro dominado, pues son también formas en que se reafirman las identidades y que avalan las jerarquías sociales preponderantes (Cuño 2013), por tanto, esto genera un espacio de conflictos latentes. Uno de estos está relacionado a la manera en que se realizan las festividades a entidades religiosas, pues anterior a la llegada de los españoles eran celebradas con múltiples libaciones y sacrificios, y donde el consumo de la chicha era particular para este tipo de celebraciones. Con la victoria de los españoles sobre el Incanato y, por ende, el triunfo del dios cristiano por sobre los dioses andinos, vendría a rearticular el culto andino tanto en forma como en motivo (de culto).

Marzal en un estudio etnográfico contemporáneo sobre el sistema religiosos andino, donde plantea la existencia de un panteón andino, en donde se ve al Dios cristiano no desde la trinidad occidental sino desde una perspectiva andina con un carácter providente y cercano

capaz de generar lazos de reciprocidad. Por otro lado, la figura de los santos viene a ser un intermediario con Dios, por lo que explicaría también la importancia de las cofradías, por último, en esta jerarquía vendrían a encontrarse los Apus y la Pachamama como seres creados por Dios (Marzal 1983). Si bien esto puede ser anacrónico, no deja de ser importante su análisis desde una mirada regresiva para entender esta transformación, pues recordemos que en la crónica de Pachacuti este dibuja el Retablo de Coricancha que no es otra cosa que la representación del panteón andino antes de la llegada de los españoles (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613], 208)<sup>5</sup>. Entender esto es importante pues tras el proceso de evangelización muchas de las formas de celebrar a las diferentes deidades se mantienen de cierta manera, como lo son el caso de las libaciones y el consumo de chicha, Abercrombie lo señala mucho mejor cuando menciona que *“Las técnicas pueden haber subsistido intactas, pero el contenido, las memorias cambiaban”* (Abercrombie 2015 [2006], 240)

Guamán Poma en su crónica señala que en las festividades de santos y en el Corpus Cristi, los indios no escuchaban misa y se iban a sus casas para salir posteriormente a la plaza para emborracharse ya que los padres encargados lo permitían (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]b, 187). El consumo de la chicha durante las liturgias cristianas era un arma de doble filo, pues si bien los españoles pudieron adueñarse o mejor dicho usar a su favor los Takis para la enseñanza de la doctrina cristiana, generándose así una homologación estructural (Díaz Araya, Galdames Rosas y Muñoz Henríquez, 26-27). Dicha situación creaba una situación de doble filo, pues si bien podemos hablar de un proceso de asimilación o mestizaje cultural entre las liturgias cristianas y las formas festivas típicas andinas, estas podían según varios relatos como los de Acosta o Arriaga derivar en idolatrías o esconder cultos paganos tras las imágenes cristianas.

Si bien se ha tratado el tema de las borracheras en las fiestas durante la época colonial por medio de varios autores, creemos que estas carecen de un análisis más detallado respecto a las formas mismas en que se llevan a cabo, pues si bien el texto de Díaz y compañía nos acerca un poco más a esto, sigue siendo incompleto. Pues olvida una noción básica no solo de los takis, sino también de una compañera infaltable, la chicha.

Esta en el mundo andino posee un ritmo de consumo particular, en donde el trago va circulando alrededor de todos en el grupo (Castillos Guzmán 2001, Abercrombie 2015 [2006]). Al encontrarse ligadas mutuamente, el problema del consumo de la chicha en las fiestas de carácter cristianas se vuelve completamente compleja, pues si bien la prohibición

---

<sup>5</sup> En el análisis que realiza Duviols respecto al retablo dibujado por Pachacuti en su crónica, nos dice que las fuentes de inspiración se encontrarían en la tradición europea y cristiana. Agrega además que este sufrió varias transformaciones durante el incanato, el cual empezaría con Manco Cápac que solamente habría representado a Viracocha Pacha Yacháchic (hacedor del mundo) y que este habría empezado sus cambios con Huayna Cápac que se habría dedicado a idolatrar (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993[1613]).

podría ser una opción viable, estos encontrarían las formas de hacerlo de forma clandestina. Por otro lado, la permisividad de este tipo de celebraciones y consumos, eran útiles para los evangelizadores para poder inculcar las doctrinas cristianas, haciendo uso de música, canciones y pinturas (García- Huidobro 2018, Ares Queija 1984)

La permisividad dada muchas veces por los doctrineros era un arma de doble filo, pues si bien podría generar una suerte de confianza por parte de los indígenas, el echo de emborracharse los sacaba de si, provocando que estos volviesen a caer en idolatrías y actos condenados por la iglesia como la promiscuidad y las riñas.

No podemos olvidar otro problema respecto a las liturgias cristianas, y es respecto a las deidades que se festejan, como señala Celestino

*“Para los cronistas del siglo XVI como para los evangelizadores y conquistadores, en las nuevas Indias se planteaba el problema de la existencia de un Dios andino creador y de su equivalencia con el Dios cristiano”* (Celestino 1997)

Estas problemáticas de un culto cristiano en el mundo andino se van reflejando en la asimilación de los dioses andinos con el dios y las figuras cristianas, como señala Celestino Viracocha viene a ser de alguna manera el dios cristiano o como el caso de la virgen que viene a reemplazar la posición de la Pachamama.

## **2.2. Entre la prohibición y la venta clandestina**

Como bien vimos en el capítulo anterior respecto a las reformas Toledanas, con el proceso de reducciones de indios, se crean una serie de situaciones por parte de encomenderos e indios que se tradujo en la venta clandestina de chicha y vino.

El consumo de la chicha ligada al culto de los antepasados implicó que el poder implantar el ideal cristiano se dificultó bastante, pero en este caso no queremos exponer acá lo visto por ya varios autores y cronistas andinos sobre este tema, sino que queremos aportar un punto muchas veces pasado por alto, y es que si bien se planteaba limitar o eliminar el consumo de la chicha para evitar la idolatría o las rebeliones, resulta paradójico que las mismas autoridades encargadas de su control lo hayan podido democratizar, puesto que bajo el poder incaico este se encontraba limitado y controlado en la esfera pública para el consumo ritual- religioso y político, siendo los borrachos mal portados castigados (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, 223).

Con la llegada de los españoles y esta democratización del consumo del chicha producto de la venta en pulperías cercana a los lugares de la mita minera, la cual estaba regida por los

mismos encomenderos o curas que ponían a trabajar a mujeres viudas y viejas para la producción de chicha y vino que sería vendida a los indios quitándoles lo poco que ganaban, por otro lado muchos de estos trabajadores ni siquiera recibían paga en metálico sino que en chicha, sin contar además que si bien su venta a pueblos de indios estaba prohibida, esto no evitó la venta clandestina por parte de curas y encomenderos (1979 [1615]b).

Acá queda claro que los intereses económicos pesan más que la buena cristiandad. Las circunstancias de dominación fueron un eje clave para el uso de mano femenina que era la encargada de la elaboración de la chicha que era utilizada por el incanato, rituales y lazos de reciprocidad sociopolítica. Si torcemos un poco más las tuercas, las constantes muertes por epidemias, guerra y la mita minera que era vista con pesar, producía que el número de mujeres fuese mayor al de los hombres, y que la disposición de estas fuese mayor para dichas labores productivas. Hay que señalar que la incorporación del maíz a los sistemas productivos europeos, teniendo esta un gran valor de exportación (Perú. Ministerio del Ambiente 2016, 162), fue uno de los factores claves que permitiría la continuación de la producción de chicha.

Este valor comercial se expresó también en el vino, el cual se producía en diferentes haciendas mediante el uso del trabajo indígena, en las cartas del Obispo de Arequipa respecto a los indios en el corregimiento de Arica señala que:

*“(...) corregidores y tenientes en los pueblos de indios tienen tabernas de vino que por su quenta para benderseles al doble de lo vale comunmente en que no solamente son agraviados los indios en/el precio y reciben grandísimas bejaciones sobre la cobranza en plata que monta el vino sino que se fomenta con autoridad publica entre esta miserable gente el vicio de la embriaguez que es su mayor perdicion (...)”* (Hidalgo y Díaz 1985, 88-90).

Vemos acá dos cuestiones importantes, la primera es la introducción del vino al consumo de la población andina y, en segundo lugar, que, pese a las restricciones y prohibiciones, esto no impedía la venta clandestina por parte de curas y corregidores.

Otra cuestión importante respecto a la venta clandestina en particular de la chicha, es que este tenía de por sí un valor simbólico y social de mucha relevancia debido a su uso ritual, pero también esta posee un valor nutricional alto, en la crónica de Guamán Poma cuando realiza una comparación entre la gente de Chíncha y los del Collasuyo, en donde los primeros eran más fuertes que los segundos pues se alimentaban de maíz y chicha del mismo y los segundos lo hacían de papa y chuño (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]a, xxxv).

### 2.3. Borracheras entre cuatro paredes

Con todo lo anteriormente mencionado hay una cuestión de suma importancia que no podemos dejar pasar, y es que esta además de pasar a ser un instrumento de memoria de carácter ritual y colectiva, a ser un producto de consumo individual, creando así mismo una esfera privada y clandestina en su consumo. Con esto no queremos decir que las borracheras pasaron de ser colectivas a individuales, sino que esta última se empieza a crear en paralelo tras el proceso de “democratización” de la chicha, en donde este adquiere no solo un valor ceremonial y social, sino también económico, además de cierta permisividad en comparación con el incanato, por ejemplo, en lo concerniente a las liturgias cristianas.

La aparición de esta esfera privada y clandestina tras las consecuentes restricciones virreinales más que desarticular y controlar su consumo como lo hizo alguna vez el incanato, su consumo se sigue conservando, por lo que no hace pregunta ¿Que llevo a estos a seguir consumiendo chicha pese a las prohibiciones y castigos que estas tenían?

Para responder a esta pregunta existen varios puntos de vista los cuales procederemos a analizar:

1. La principal que se manejaba en aquel tiempo es la que denominaban muchos como “borrachera natural”, descripción que dan varios cronistas y curas o también como resquicios de su “gentileza” (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]b, Arriaga 1621, Cobo 1964 [1653]). Básicamente todo el argumento se basaba en una condición casi biológica que producía que los indígenas fuesen propensos a la ebriedad.
2. Otro factor es la ya nombrada venta clandestina, en donde se ocupaba la mano femenina para la elaboración de chicha en las haciendas de los curas, corregidores y dueños de haciendas, es su crónica Guamán Poma señala un claro ejemplo en el pueblo de Tiaparo con el cura doctrinero el cual se hizo tan rico y poderoso que nadie podía echarlo, siendo capaz de echar a los indios jóvenes y solteros para quedarse con las mujeres para que le trabajasen (Guamán Poma de Ayala 1979 [1615]b, 49-50).
3. La “democratización” de la bebida fue otro factor fundamental, sobre todo en cuanto al pago en chicha y la incorporación de esta al trabajo de la mita minera como bebida estimulante del trabajo.
4. La aparición de del vino genero otro gran problema respecto a la ebriedad, en la crónica de Cobo nos señala esta cuestión diciendo que:  
*“Paréceles que la nobleza del licor los excusa de la infamia que acarrea la embriaguez; si bien nunca entre ellos se tuvo por afrenta e infamia el*

*emborracharse; y así, los indios ladinos y de caudal, que son los que más usan del vino, si cuando se embriagan se lo reprendemos, suelen alegar por excusa no ser su embriaguez de chicha, sino de vino.” (Cobo 1964 [1653], 393).*

Acá nacen dos problemas, la primera es la comparación entre la forma de beber peninsular y la andina, siendo esta última caracterizada de peor que bárbara, pues el beber peninsular se suponía como “bueno” y de vino. La otra es como dice Cobo, la creación de una “excusa” pues en aquel tiempo ha de haber sido difícil ver si dichas borracheras eran producto de la chicha o del vino, por lo que los valores de juicios dependían de la procedencia de la borrachera, siendo así la borrachera por chicha prohibida y la de vino hasta cierto punto más permisiva pues este era de consumo español y por tanto bien visto.

Si bien puede sonar contradictorio todo lo anteriormente mencionado, es debido a que todo el periodo colonial fue un periodo complejo de procesos de transformación y reestructuración del orden social.

### Capítulo III: La Chicha como Taki o Camino de la Memoria

Hablar de memoria siempre ha resultado un aspecto complejo dentro de los estudios historiográficos, y más aún si no referimos a sociedades con siglos de distancia a la del historiador sumándole a esto que las evidencias raramente provienen de los sujetos en estudio, sino que de testigos con anteojos culturales diferentes como en el caso de los cronistas españoles. Esto va ligado más que nada con la discusión respecto a las diversas propuestas teóricas sobre la memoria, que a nuestro parecer deben ser usados con cuidado de no caer en anacronismos.

#### 3.1. La Re-Construcción de la Memoria

Una cuestión respecto a la memoria es la idealización del pasado, fácil es recordar la frase “todo tiempo pasado fue mejor”, respecto a esto Giménez utiliza la definición de Durkheim señalando que la memoria no es solo reproducción mecánica, sino un trabajo de selección y reconstrucción, poseyendo también características constitutivas, en el caso Andino vemos algo bastante parecido por ejemplo con el movimiento del Taqui Oncoy que revivía un pasado andino a través del regreso de las wakas.

Por otro lado, señala también que la memoria colectiva requiere de marcos sociales entre los que se encuentra la territorialidad, dando el ejemplo de migraciones o exiliados, los cuales inventan espacios imaginarios simbólicos para anclar sus recuerdos en ese lugar (Giménez, 21-22). Respecto a esto, Nora nos señala en su idea respecto a los lugares de memoria lo son en tres sentidos: material, simbólico y funcional, agregando también que:

*“Los tres aspectos siempre coexisten. ¿Es acaso un lugar de memoria tan abstracto como la noción de generación? Esta es material por su contenido demográfico; funcional por hipótesis, dado que asegura a la vez la cristalización del recuerdo y su transmisión; pero simbólica por definición, pues caracteriza mediante un acontecimiento o experiencia vividos por un pequeño número a una mayoría que no participó de ellos.” (Nora, 33)*

Tal como señalan estos autores, si nos trasladamos al mundo andino o a las sociedades en general, estos se asientan sobre un determinado territorio, creando y/o recordando un mito de origen<sup>6</sup> en el caso Inca, esta será la historia de los hermanos Ayar. Esta espacialidad de la memoria la podemos entender por medio de lo que Pimentel y Barros llaman “memoria

---

<sup>6</sup> Respecto al tema de los mitos de origen, Le Goff en su texto *“El Orden de la Memoria”* da un recorrido cronológico de los tipos de memoria, en donde parte como lo que denomina como “memoria étnica”, señalando que “La esfera principal en la que se cristaliza la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento —aparentemente histórico— a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos de origen.” (Le Goff, 136).

de los senderos” en relación a las diversas inscripciones encontradas en senderos prehispánicos, en donde se iba actualizando la historia durante el viaje y el recorrido ritual de hitos nemónicos, a través de las secuencias de challas en determinados lugares (Pimentel y Barros 2020, 202-203).

Pero la memoria es compleja al igual que la cultura, esta sufre transformaciones y reconfiguraciones, en el caso Andino podemos hablar de una memoria “integrativa” que está constantemente, esto lo vemos por ejemplo en lo que señala Abercrombie respecto a la práctica de llevar a los ídolos de los pueblos conquistados como “rehenes” al Cuzco, para ponerlos en el Qurikancha en donde las practicas rituales quedaban supervisadas por el estado (Abercrombie, 168).

Uno de los problemas de la memoria es su maleabilidad, lo cual genera diversos problemas, ya sea expresada en luchas de poder o en conflictos de identidad. En el primer caso lo podemos ver en la lucha por la cristianización de los indígenas, en donde se impone el cristianismo como forma de legitimización política-religiosa. Dentro de este conflicto tenemos la cuestión del “olvido”, el cual tomando las palabras de De Zan:

*“El olvido es la capacidad inhibitoria que impide el persistente retorno del pasado y su dominio sobre el presente.” (De Zan, Julio, 3).*

Tomándonos de estas palabras lo primero que se nos viene a la cabeza es la extirpación de idolatrías, la cual trataba de borrar todo pasado andino contrario a la doctrina cristiana para la evangelización de estos. Pero dicha situación como sabemos no llevo a un olvido total, ya sea por la fuerte lucha cristiana contra las idolatrías y las practicas rituales que llevasen a estas, ya sea por esa capacidad de integración memorística dentro del panteón andino o de la propia maleabilidad de la memoria, la identidad de estos se va reconfigurando dentro de nuevas identidades. Esto lo podemos ver en el caso de Cieza de León o Guamán Poma que buscaban dentro de la memoria mítica andina un pasado cristiano, conocido ya es el caso del mito de Tatala asimilado que es asimilado a la figura de Jesucristo el cual derrota a las chullpas (Abercrombie, 137).

La memoria también es un elemento fundamental en la construcción de las identidades tanto individuales como colectivas, Candau nos señala respecto a esta relación que:

*“Toda persona que recuerda domestica el pasado, pero, sobre todo, se apropia de él, lo incorpora y lo marca con su impronta, etiqueta de memoria manifiesta en los relatos o memorias de vida” (Candau, 117)*

La apropiación de esas memorias es necesaria para forjar la identidad, pero ambas son elementos maleables como queda de manifiesto en el mundo andino, en donde como hemos visto surgen diversos procesos de reconstrucción, eliminación e incorporación de diversos elementos como lo es la integración a la cosmovisión andina la cosmovisión cristiana,

creando así un sincretismo que derivara en un cristiano indiano diferente al ortodoxo y que muchas veces se verán enfrentadas<sup>7</sup>.

Todo esto también es fundamental de entender para el periodo estudiado tomando en cuentas las relaciones de poder existentes en donde la memoria y sus formas de representación son un gran mecanismo de control.

*“La política cultural de las élites dominantes, constructoras de los grandes Estados modernos, en ambos lados del Atlántico, ha sido fundamentalmente una política de universalización, o de imposición de la memoria de los vencedores, de la borradura de sus propios crímenes, del olvido del sufrimiento de los vencidos, y de la violencia de toda esta historia. Puede hablarse de una estrategia de manipulación de la memoria mediante el potente instrumento de la historia escrita por los vencedores.”<sup>8</sup> (De Zan, Julio; 7)*

De la cita anterior hay tres aspectos importantes que destacamos y que nos sirve para analizar la situación colonial:

1. *La política cultural de las élites dominantes:* En este caso es la imposición de la lengua castellana, costumbres europeas y la religión cristiana.
2. *política de universalización, o de imposición de la memoria de los vencedores, de la borradura de sus propios crímenes, del olvido del sufrimiento de los vencidos, y de la violencia de toda esta historia:* Respecto a la universalización hay que recordar que el cristianismo per se posee esa característica universalista, la cual en el caso andino estaba siendo sustentado además por la corona española. En cuanto a la borradura es bastante evidente en la supresión de fiestas, dioses y tradiciones andinas.
3. *estrategia de manipulación de la memoria mediante el potente instrumento de la historia escrita por los vencedores:* Aquí llegamos a un punto de importante debate, pues las crónicas sobre la conquista no solo viene en este caso de los vencedores, ya sean de curas o españoles, sino también de descendientes incas que logran apropiarse de esta forma de memoria como lo son Titu Cusi Yupanqui y Guamán Poma de Ayala, en donde si bien se puede notar la influencia de las creencias cristianas, no dejan de lado la exposición de injusticias y malos tratos recibidos.

---

<sup>7</sup> Abercrombie da un ejemplo claro con el movimiento de Tupac Amaru II, donde señala que este era un movimiento de “purificación” contra las autoridades nativas y autoridades españolas corruptas, mencionándose que este tenía una misión divina y declarando fidelidad a Dios. (Abercrombie, 271)

<sup>8</sup> El Subrayado es nuestro

Nuestra intención no es acá entrar en debates más profundos sobre la memoria, solo nos interesan como esta se relacionan con la identidad y el poder, dos cuestiones en pugna durante la conquista y la colonia, con los cuales no podríamos entender otra cuestión de vital importancia que son los soportes de memoria existentes durante el Incanato, como lo son los ritos, libaciones, bailes, cantos, ídolos, textiles, queros, etc. Soportes todos que guardaban una u otra información importante sobre la identidad de la sociedad que la usaba y que con la llegada de los españoles y la campaña de extirpación de idolatrías fueron eliminándose poco a poco.

### **3.2. La Chicha como soporte de memoria**

Durante el Tawantinsuyu existieron diversas formas de acumular conocimientos y de traspasarlos, los cuales podríamos catalogar entre fuentes materiales y orales, esto no quiere decir que utilizaban una u otra, sino que se complementaban mutuamente. En el primer caso tenemos elementos como los textiles, queros, quipus y chullpas. Mientras en la oralidad tenemos los diferentes ritos libatorios, cantos e historias míticas.

Si bien nuestra intención no es adentrarnos en profundidad sobre cada uno, queremos analizarlos de forma somera para contextualizar. En el primer caso expuesto anteriormente, su materialidad les confería una mayor capacidad de poder ser eliminados durante el proceso de extirpación, por ejemplo, en el caso de los quipus, Gimena Fernández nos señala que:

*“La mayor parte de los khipu ha desaparecido. Muchos han sido quemados o destruidos, aunque algunos han sobrevivido por largo rato. Con el pasar de los siglos hemos perdido los códigos para interpretarlos, y el hecho de haber encontrado algunos ejemplares fuera de sus contextos originales dificulta su desciframiento y su comprensión”* (Fernández 2015).

Pero no hay que pensar fue todo destruido, pues sería erróneo, muchas de estas técnicas memorísticas se fueron adecuando al contexto colonial, reconfigurando sus significados y motivos, un claro ejemplo de ello es con los queros, Alfredo Cordovilla en su estudio sobre los queros, citando a Cummins que:

*“Los queros de Ollantaytambo sugieren el comienzo de un deslizamiento entre los modos incas de expresión visual, medios y géneros, un deslizamiento que probablemente fue instigado por la apariencia de los españoles, su poderío militar y sus imágenes”* (Cordiviola, 394).

Los queros van sufriendo transformaciones con la incorporación de elementos e influencias del arte español, en donde se *“articularon un nuevo lenguaje visual de memoria, basado ahora en el principio mnemotécnico de un relato mayor”* (Lizarraga Ibañez 2009, 51). Esta forma de incorporar un relato mayor a las formas mnemotécnicas está ligadas a la

incorporación de nuevos relatos a la tradición oral que se ven, es decir, en el caso de los queros la implementación de este relato mayor articularía el relato visual dentro de los queros.

Por otro lado, las maneras en que se desenvuelve la memoria oral en el caso andino también se van transformando en la medida en que tanto la materialidad como el contexto sociocultural van cambiando, un claro ejemplo de ello son las series de libaciones dedicadas a las deidades andinas, las cuales se irán encaminando hacia las borracheras públicas en las celebraciones de las liturgias cristianas y fiestas patronales.

El rol de la chicha como un soporte de memoria oral tiene series implicancias cuando las relacionamos con la transformación histórica de sus usos y significados, pues en relación a la memoria oral Peppino nos señala, al igual que Durkheim, que esta es una selección de recuerdos para la elaboración de una narrativa histórica que a su vez

*“(…) es constituida y reconstruida según las perspectivas presentes y al mismo tiempo constituye una base a partir de la cual se vislumbra el futuro”* (Peppino Barale 2011)

No podemos olvidar que, con la consecuente victoria española sobre el Tawantinsuyu y la reestructuración política y religiosa por medio de la extirpación de idolatrías y la evangelización, se crea una suerte de “anomia paralizante” producto del derrumbe de las estructuras sociales autóctonas (Van Kessel 2003 [1992], 33) la cual provoca una serie de problemas identitarios que se van resolviendo de diferentes maneras, como el restablecimiento del culto anterior como en el caso del Taqui Oncoy o la conversión, esta última más aceptada en la que se terminó creando un cristianismo indígena<sup>9</sup>.

El caso de la chicha como soporte de memoria no reside en el producto en sí, sino en su efecto como elemento de cohesión social y espiritual, por medio del recurso oral. Además, los queros, que eran los vasos donde se bebía esta, como ya mencionamos, también funcionaba como un soporte de memoria en sí, guardando información visual tallada respecto a genealogías o historias (Cordiviola, 390-391), pero estas no solo servían como fuente de registro visual, sino también creemos estas podrían dar pie a una serie de rememoraciones respecto a lo representado en aquel vaso, dando así un sustento doble en lo material y en lo oral.

En este sentido la chicha es un elemento que incita de cierta forma a recordar, cuestión que parece contradictoria para muchos, pero que en la práctica no tiene nada de raro, pues no es de extrañar ver incluso en nuestra sociedad actual que la típica excusa de tomar para olvidar

---

<sup>9</sup> Como mencionamos en capítulos anteriores se trato de buscar un culto cristiano andino antes de la llegada española, buscando en las figuras andinas alguna semejanza con las cristianas como en el caso de Tunupa.

resulta contraproducente, bastante cliché es el caso de los rompimientos de pareja que en vez de olvidar se termina recordando más.

### **3.3. Valores intrínsecos del consumo en la memoria**

Como mencionamos anteriormente una de las características de la bebida es su traer al presente los recuerdos del pasado, pero esta no es la única, pues otra característica es su capacidad de cohesión social y su influencia sobre el subconsciente llegando a crear un otro capaz de subvertir el orden social. Para ello pasaremos a analizar cada una de estas características que son importantes a la hora de analizar la chicha como soporte memorístico.

En el primer aspecto, en la capacidad de recordar nacen diversos problemas, Salazar-Soler nos menciona por ejemplo que pese a la destrucción de las momias y mallqus, se seguía manteniendo el contacto con los antepasados e ídolos mediante el uso de alucinógenos y bebidas alcohólicas (Salazar-Soler, 15). Acosta también se dio cuenta de esto, sobre todo en los casos de “adivinos” que mantenían este tipo de prácticas durante la colonia, el mismo lo expone:

*“Para hacer esta abusión de adivinaciones, se meten en una casa cerrada por de dentro, y se emborrachan hasta perder el juicio, y después, a cabo de un día, dicen lo que se les pregunta.”* (Acosta, 335).

Pero esto no queda ahí, pues Xóchitl Inostroza propone que el proceso de evangelización no fue del todo efectivo debido a que el mundo de los difuntos estaba dominado por los antepasados (Inostroza Ponce, 60-62), y no debemos olvidar tampoco que en los ritos de defunciones eran acompañados de una serie libatorio.

En cuanto a la creación de cohesión social, el acto del beber siempre se realiza de forma grupal, es debido a esto que las autoridades políticas y eclesiástica se esmeraron en la prohibición de las reuniones sociales en las que generalmente se juntaban a beber. Según Harvey el acto de beber simbolizaba un compromiso, siendo el trago individual mal visto y catalogado de antisocial (Harvey, 83-85). Por otro lado, este también funciona como un lubricante social en el que se facilita muchas veces la comunicación entre los diferentes grupos sociales e individuos, no podemos olvidar las borracheras durante las fiestas, en donde si bien crean un ambiente ameno, estas también pueden desencadenar en conflictos.

Por último, su capacidad de subvertir el orden establecido es una de las cuestiones que más temían desde el surgimiento del Taqui Oncoy, pues la embriaguez generaría otro diferenciado, el cual poseía la capacidad de desafiar el poder (Saignes 2015 [1993]). Por otro lado, esa mantención con los vínculos con sus antepasados eran un obstáculo para el

proceso evangelizador, por otro lado, estos antepasados también incentivaban a los indios al suicidio (como lo fue el caso del Taqui Oncoy). Esto también se podía evidenciar a través del carnaval en donde se creaba un “mundo al revés”, en donde se invertía el orden normal de las cosas, pues a falta de un orden social externo, se crea o busca de forma interna (Randall 2015 [1993]).

Estos valores intrínsecos como los hemos llamado se van conjugando entre sí para hacer aflorar la memoria de los consumidores de esta bebida, haciendo un llamado al recuerdo y a la práctica de traer consigo viejas historias que forman parte de la propia identidad de la sociedad andina.

## Conclusiones

A modo de recuento hemos visto como a lo largo de un par de siglos los cambios en una sociedad y las formas de entenderse a sí misma puede cambiar radicalmente. Vimos por un lado como durante el incanato el consumo de la chicha se encontraba controlada por el Estado, siendo esta utilizada para las ceremonias de reciprocidad de las mitas y en los lazos políticos, además de ritos religiosos ya sea con distintas deidades o con los muertos, mientras que a la llegada de los españoles esta sufre un proceso de “democratización” que provoca su consumo tanto fuera como dentro de aspectos rituales<sup>10</sup>.

Durante la colonia una de las mayores problemáticas que se tuvieron que abordar fueron las borracheras por parte de los indígenas, lo cual era un impedimento para el proceso de evangelización pues su consumo según los doctrineros llevaba a la idolatría, para ello se pusieron un sinnúmero de medidas, las más importantes para nuestro estudio durante las Reformas Toledanas en que se intentan prohibir su consumo.

Seguido a esto analizamos como el proceso de evangelización genera un quiebre en las formas de consumo de la chicha, creando dos esferas, una publica en que como mencionamos pareciera darse un proceso de “democratización” del consumo, más que por permisividad por una facilidad en su acceso producto de factores tanto sociales como económicos.

Desde el punto de vista social, el consumo de la chicha siguió siendo un gran elemento de cohesión social, lo que llevo a que se quisieran prohibir las reuniones para evitar caer en borrachera. Por otro lado, la introducción de otras bebidas como el vino y el agua ardiente llevo a que estos se excusaran sus borracheras como de “vino”<sup>11</sup>, lo que nos hace creer que se crea un valor social de rechazo hacia la chicha lo más probable a su relación con las tradiciones y prácticas que los españoles consideraban como idolátricas o que su consumo en exceso llevaba a la idolatría. Desde el punto de vista económico vimos que debido a las reducciones de indios que quedaban bajo control de diferentes curas doctrineros y encomenderos, facilito la venta clandestina de chicha y otros tragos a los indígenas, quitándoles lo poco y nada que ganaban o derechamente pagándoles por su trabajo en este producto. Esto creaba situaciones bastante contradictorias en la colonia para el proceso de evangelización.

Ya en el último capítulo vimos también las implicancias del uso de la chicha respecto a la memoria y como esta se encuentra ligada a la oralidad relacionada a los motivos de su uso como tal. La memoria constituye además una zona de conflictos tanto de poder como de identidad. De poder en tanto que durante el proceso de extirpación de idolatrías se busca

---

<sup>10</sup> Al referirnos a los aspectos rituales durante la época colonial nos referimos a las diferentes fiestas y liturgias cristianas en que la permisividad de los doctrineros permitía el consumo de chicha por parte de los indígenas.

<sup>11</sup> Guamán Poma en su crónica señala esto en varias ocasiones, lo que creaba problemas a los doctrineros a la hora de castigarlos.

borrar el pasado andino e instaurar una nueva memoria relacionado a los cánones cristianos. Mientras que de identidad en cuanto a la instauración de nuevas practicas y memorias que los diferentes individuos y grupos sociales van adquiriendo.

Pero ¿esto ha respondido a nuestras dudas iniciales?

A lo largo de los capítulos analizados hemos podido dar cuenta de la serie de transformaciones que ha sufrido la chicha, más que como producto en sí, en las formas en que su consumo es percibido. No podemos dejar de reiterar que los choques culturales siempre traen aparejados problemas de entendimiento, si sumamos esto a una cultura universalista como es la idea del cristianismo (Irrarázaval 2007, 31) que bajo la dominación colonial y con la excusa de llevar a cabo un proceso de adoctrinamiento cristiano y civilizatorio controlaba aspectos de la vida pública y privada como el consumo de la chicha.

Durante el incanato la chicha fue usado como un elemento importante en los ritos de reciprocidad en el ámbito social, político y religioso que traían aparejados una serie de rememoraciones en torno a lo festejado. Es producto de esto mismo que la chicha y la memoria oral están vinculadas directamente y fuertemente durante el periodo incaico, por tanto, considerarlo un soporte de memoria es más que acertado, pero de un tipo de memoria muy particular, pues las diferentes interpretaciones del pasado se pueden volver conflictivas (Gili 2010, 4).

Es en esas luchas por el pasado que la chicha como soporte de memoria se va transformando lentamente en un peligro para el proceso de cristianización, pues como ya vimos en varios casos, el consumo de esta llevaba a la borrachera que a su vez conducía a la idolatría. Si bien durante el proceso de adoctrinarlos se logró la instauración de cultos a algunos santos patronos por medio de las cofradías, esto no impidió que las borracheras desaparecieran, pues en medio de la celebración al santo se manifestaban la excitación social estimulada por medio de la música, cantos, baile y por supuesto, por el consumo de la chicha (Díaz Araya, Galdames Rosas y Muñoz Henríquez 2012, 36).

Por otro lado, no podemos obviar que los procesos de reducciones, “democratización” de su consumo y la venta ilegal jugaron un rol de gran importancia en la circulación de este producto, ya fuese dentro de los márgenes legales o clandestinos. Se nos viene a la mente la vieja idea, ya compartida por algunos en este tiempo, de que la prohibición de un elemento lo vuelve más deseable, aumentando su valor tanto comercial como social.

Respecto al último punto, el valor simbólico social como elemento de cohesión social no desaparece, sino que más bien se va reestructurando en torno al consumo festivo de las liturgias cristianas y a la celebración en clandestinidad de cultos idolátricos o de entierros a escondidas.

Ahora bien, el uso de la bebida como como soporte de memoria no desaparece, sino que esta se adecua a la nueva situación colonial, como vimos por un lado se va incorporando a la celebración de las liturgias cristianas, pero esto aparejado a una nueva memoria en torno

a estos nuevos santos patronos y al dios cristiano que fue estructurándose ya sea en torno al olvido por medio de la destrucción material de la memoria (Gili 2010) a través del proceso de extirpación de idolatrías o por medio del proceso de evangelización por medio de la predicación, misas y soportes materiales como la pintura (Ares Queija 1984).

Finalmente agregar que la chicha como soporte de memoria resulta un poco más complejo de analizar al estar ligada a la tradición oral que se va contraponiendo a las formas de oralidad cristiana y a la escritura como soporte de memoria principal. Aún así el doble filo de este tipo de soporte permitió un sincretismo entre las practicas de memoria y las memorias en sí, las cuales se van reestructurando y recreando en ellas.

## **Bibliografía**

### **Crónicas:**

Arriaga, Pablo Joseph de. *Extirpación de la idolatria en el pirv*. Lima: Geronimo Contreras, Impresor de libros, 1621.

Betanzos, Juan de. *Suma y Narracipon de los Incas*. Madrid : Biblioteca Nacional, 1880 [1551].

Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú El Señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2005 [1553].

Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo* . Vol. 91, de *Biblioteca de Autores Españoles*, de Real Academia Española. Madrid: Atlas, 1964 [1653].

Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. Mexico DF: Fondo de Cultura Economica, 2006 [1589].

Guaman Poma de Ayala, Felipe . *Nueva Coronica y Buen gobierno Tomo I*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1979 [1615]a.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Coronica y Buen Gobierno Tomo II*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1979 [1615]b.

Inca Garcilazo de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas Tomo I*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2002 [1609]a.

Inca Garcilazo de la Vega. *Comentarios Reales de Los Incas Tomo II*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2002 [1609]b.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. *Relacion de Antigüedades Deste Reyno Del Piru*. Cusco: Institut Français D'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993 [1613].

### **Libros y Artículos:**

Abercrombie, Thomas. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Bolivianos-IEB, Cooperación ASDI SAREC, 2015 [2006].

Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: IEP, 1974.

Ares Queija, Berta. «Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú.» *Revista de Indias* 44, nº 174 (1984): 445-463.

Candau, Joel. *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006 [1996].

- Castillos Guzmán, Gerardo. «Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú.» En *Identidades representadas: performance, experiencias* y, de Gisela Canepa, 437-456. Lima: PUCP, 2001.
- Castro, Nelson, Jorge Hidalgo, y Viviana Briones. «Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777).» *Estudios Atacameños*, n° 23 (2002): 77-109.
- Celestino, Olinda. «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos.» *Gazeta de Antropología*, 1997: 1-19.
- Cordiviola, Alfredo. «Formas da memória nos queros andinos.» *Caracol*, n° 14 (2017): 388-411.
- Cuño, Justo. «Ritos y fiestas en la conformación del orden social en Quito en las épocas colonial y republicana (1573-1875).» *Revista de Indias LXXIII*, n° 259 (2013): 663-692.
- De Zan, Julio. «Memoria e identidad.» *Tópicos* (Universidad Católica de Santa Fe), n° 16 (2008): 1-15.
- Díaz Araya, Alberto, Luis Galdames Rosas, y Wilson Muñoz Henríquez. «Santos Patronos en Los Andes. Imagen, Símbolo Y Ritual En Las Fiestas Religiosas Del Mundo Andino Colonial (Siglos XVI – XVII).» *Alpha*, 2012: 23-39.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Institut français d'études andines, 2003.
- Fernández, Gimena. «Una nueva relación entre escritura, historia y memoria en los Andes.» *Revista Andina*, n° 53 (2015): 113-136.
- Ferraro, Emilia. *Reciprocidad, Don y Deuda*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- García-Huidobro, Joaquín. «El arte de la América Virreinal como complemento y superación de la fuerza y el derecho.» *Atenea*, n° 517 (2018): 181-199.
- Gaspari, Marco. «Reflexión histórico-antropológica sobre las prácticas de consumo de alcohol en el Perú andino. Entre arqueología histórica y estereotipos sobre el indio borracho por naturaleza.» *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 2020: 9-32.
- Gil García, Francisco. «Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia.» Editado por Universidad de Tarapacá. *Dialogo Andino*, n° 35 (agosto 2010): 25-46.
- Gili, María Laura. «La Historia Oral y la Memoria Colectiva como Herramienta en el Registro del Pasado.» *Tefros*, 2010: 1-7.

Giménez, Gilberto. «Cultura. Identidad y Memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.» *Frontera Norte* 21, n° 41 (2009): 7-32.

Harvey, Penélope. «Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongay, Perú.» En *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, de Thierry Saignes, 79-97. Lima: Institut français d'études andines, 2015 [1993].

Hidalgo, Jorge, y Víctor Díaz. «Cartas del Obispo de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica; 1620-1638. Cuatro documentos inéditos.» *Revista Chungara* (Universidad de Tarapacá), n° 15 (1985): 77-97.

Inostroza Ponce, Xóchitl. «Evangelización Y Ritualidad Católica En Poblados Indígenas: Doctrina de Belén, Virreinato del Perú (1763-1820) 89.» *Boletín de la Academia Chilena de Historia*, n° 127 (2018): 35-65.

Irrázaval, Diego. *Los Andinos-Cristianos: Inculturación del cristianismo*. Iquique: IECTA, 2007.

Jurado, Carolina. «Las Reducciones Toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto.» *Cahiers des Amériques latines*, n° 47 (2004): 123-132.

Le Goff, Jacques. *El orden de la Memoria*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991[1988].

Lizárraga Ibáñez, Manuel. «Las Élités Andinas Coloniales y la Materialización de sus memorias particulares en los "Queros de la Transición"(Vasos de madera del Siglo XVI).» *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14, n° 1 (2009): 37-53.

Lizarzaburu Vites, Jesús Santos. «Proceso de extirpación de idolatrías y su relación con la cosmovisión andina en los Andes del Sur del Perú, siglos XVI y XVII.» *La Razón Histórica*, n° 34 (2016): 1-4.

Martínez, José Luis. «Rituales Fallidos, Gestos vacíos.» s.f.: 1-8.

Marzal, Manuel. «Una nueva Hipótesis sobre la cristianización Indígena.» En *La transformación religiosa peruana*, de Manuel Marzal, 45-63. Lima: PUCP Fondo Editorial, 1983.

Murra, John. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Nora, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Montevideo: TRILCE, 2008 [1984].

Peppino Barale, Ana María. «El Papel de la Memoria Oral para Determinar la Identidad Local.» *Tiempo Laborista*, 2011: 6-11.

Perú. Ministerio del Ambiente. *Historia Ambiental del Perú. Siglos XVIII y XIX*. Lima: Ministerio Del Ambiente, 2016.

Pimentel, Gonzalo, y Alonso Barros. «La Memoria en los Senderos Andino. Entre Huacas, Diablos, Ángeles y Demonios.» *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 25, n° 1 (2020): 201-225.

Ramos, Gabriela. *Muerte y Conversión en los Andes Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Institut français d'études andines, 2010.

Ramos, Gabriela. «Ritual, public space and indigenous engagement in colonial Cuzco. » En: *Early Modern Religious Space Across Faiths and Cultures*, 82-96. London and New York: Routledge, 2017.

Randall, Robert. «Los dos Vasos. » En *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, de Thierry Saignes, 49-78. Lima: Institut français d'études andines, 2015 [1993].

Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999 [1988].

Saignes, Thierry. «"Estar en Otra Cabeza": Tomar en los Andes.» En *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, de Thierry Saignes, 4-11. Lima: Institut français d'études andines, 2015 [1993].

Salazar-Soler, Carmen. «Embriaguez y visiones en los andes.» En *Borrachera y Memoria*, de Thierry Saignes, 12-26. Lima: Institut français d'études andines, 2015 [1993].

Van Kessel, Juan. *Holocausto al progreso: los Aymaras de Tarapacá*. Iquique: IECTA, 2003 [1992].

Vargas Ugarte, Rubén. «Ordenanza para corregidores de indios del Virrey Don Francisco de Toledo.» *Historia del Derecho Peruano*, 1958: 155-184.

Villegas P., Samuel. «El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI).» *Investigaciones Sociales* 15, n° 25 (2011): 115-130.