



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Evangelización y comunidades andinas

Vistiendo *wak'as*: el tejer como expresión de lo sagrado.
Estudio sobre las Aqllas y la sacralidad del quehacer textil durante el
apogeo y término del Tawantinsuyu, segunda mitad del siglo XVI.

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

Jearim Yael Andrade San Martín

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile
2020

Tabla de contenido

Introducción.....	3
Hacia una definición de las Aqllas	4
I. La institución del Aqllawasi	4
II. Las Aqllas: mujeres apartadas.....	7
III. Funciones de las Aqllas dentro del “Estado” incaico	11
IV. Las Aqllas dentro de la sociedad andina: el ayllu, la reciprocidad y la memoria social.....	15
Vistiendo wak’as: el tejer como expresión de lo sagrado	19
I. La importancia de los tejidos en el mundo andino	19
II. Polos en equilibrio: el tejido como expresión del entramado social	24
III. “Eres lo que haces”: ropas sagradas, manos sagradas.....	29
Evangelización: la desestructuración y reestructuración del mundo	35
I. El fenecimiento: cuando las Wak’as ya no hablan y las Aqllas ya no cantan	35
II. El anhelo que se baila y canta: el revivir de las wak’as	37
III. La puntada sin hilo: vistiendo santos y vírgenes	40
Reflexiones finales	41
Referencias	42

Introducción

Grandes han sido los avances durante finales del siglo XX y principios del siglo XXI relativos a los estudios historiográficos dedicados a la historia de las mujeres y al género en los Andes prehispánicos. Las discusiones han versado en su mayoría sobre las concepciones eurocéntricas de «género», sobre las posibles implicaciones de la colonización, desde la arista de corrientes feministas: la dominación del patriarcado y, en general, la invisibilización femenina que ha permeado los trabajos historiográficos (Paulson 1998). A pesar de aquello, “la mayoría de los estudiosos ahora coincide en que las mujeres no siempre estuvieron «oprimidas» y «resistiendo» al patriarcado, concentrándose entonces en la naturaleza del poder, la dominación y la violencia” (van Deusen 2002, 129).

Adicionado a aquello, los estudios se ven aún más complejizados cuando se toma en consideración elementos constituyentes de la sociedad que están fuera de la órbita «género», pero que aún así están relacionados íntimamente, cómo es la religión, la religiosidad, el poder, la economía, la cultura material, por nombrar algunos.

El presente trabajo interrelaciona al menos tres aspectos mencionados: el género, la cultura material y la religiosidad incaica. Poniendo atención en el papel de las Aqllas y la relación bidireccional de lo sagrado entre ellas y los tejidos que confeccionaban, los cuales eran utilizados para vestir a las «deidades» andinas: las *wak'as*. Para lograr aquello, el marco metodológico utilizado es la revisión de fuentes primarias, crónicas y relaciones hispanas pertenecientes a la segunda mitad del siglo XVI, junto a bibliografía secundaria atinente al tema tratado.

Sobre la organización del trabajo, el estudio se divide en tres capítulos principales con cuatro o tres apartados cada uno. En el primer capítulo, titulado *Hacia una definición de las Aqllas*, se procede a hacer una definición de la categoría Aqlla y de la institución que las albergaba, los Aqllawasis; atendiendo, también, a las funciones que estas realizaban dentro del entramado social andino y respecto al Imperio incaico.

El segundo capítulo, titulado *Vistiendo wak'as: el tejer como expresión de lo sagrado*, hace una aproximación a la materia de los tejidos y la importancia que estos tenían en el territorio andino; analiza las implicaciones que el género puede haber tenido en el quehacer textil y en el equilibrio que representa la complementariedad entre opuestos dentro de la sociedad andina. Por último, se presta atención a la especialización femenina de la confección de textiles sagrados y en cómo la generación de matrices bases aprehendidas (en este caso, dentro del Aqllawasi) por parte de las tejedoras, junto con el producto que sus manos producían, las dotaron de una sacralidad bidireccional.

El tercer capítulo, *Evangelización: la desestructuración y reestructuración del mundo*, hace una aproximación a cómo esta bidireccionalidad puede haberse entendido por parte de la comunidad andina, incluso con la institución del Aqllawasi ya desaparecida, al momento de «revivir a las *wak'as*» en el movimiento del Taqui Oncoy. Planteando que es debido a las matrices basales compartidas por la comunidad andina durante el periodo de la Conquista (y

posteriormente en la Colonia) que los aspectos sagrados contenidos en las vestimentas de *wak'as* prehispánicas pueden ser transferidos tiempo después. Atendiendo, igualmente, que aún con la introducción del cristianismo, estas matrices pervivirán de alguna forma y con ligeros cambios a través de prácticas cristianas como procesiones ceremoniales, las cuales serán parte de la nueva cultura que se desarrollará debido a la «occidentalización» del mundo andino.

Hacia una definición de las Aqllas

I. La institución del Aqllawasi

“Y puesto gobernador por el Señor con guarniciones de gente de guerra, parten para lo de adelante. Y si estas provincias eran grandes luego se entendía en edificar templo del Sol y colocar la cantidad de mujeres que ponían en los demás, y hacer palacios para los señores.” (Cieza de León 2005 [1554], 336)

Antes de adentrarnos al estudio propiamente tal de las Aqllas, es necesario partir entendiendo la institución que las albergaba y que propiciaba su existencia. La institución del Aqllawasi es parte de la compleja institucionalidad socio-política, económica y religiosa del Tahuantinsuyu, quien construía en cada fundación de un nuevo centro administrativo: un templo solar, un ‘palacio del inca’ y un aqllahuasi (Pease G.Y. 1999; Alberti 1986; Garcilaso 2003 [1609]). Esta tríada arquitectónica contenía una gran carga simbólica que consolidaba el papel «civilizador y de orden» por parte de los incas, además de representar su dominio/protección *in situ*.

Además, dentro del entramado simbólico incaico, el Cuzco (el ombligo del mundo) era el “modelo perfecto de las ciudades andinas prehispánicas, [las cuales] se construían a su imagen y semejanza en términos rituales y [...] requerían incluso de tierra trasladada desde el Cuzco para certificar su identificación con la ciudad sagrada” (Pease G.Y. 2001, 50), lo que nos insta a suponer que cada Aqllawasi, junto a las dos edificaciones arquitectónicas que se instalaban al momento de la fundación de un centro administrativo, representaba una copia directa del que hubo en el Cuzco (Garcilaso 2015, 399¹). La reproducción dotaba de una simbología especial a las distintas arquitecturas que representaban a la institución del Aqllawasi, teniendo en consideración igualmente el aspecto ritual de conquista que conllevaba la expansión inca propiamente tal.

Bajo la visión de los cronistas hispanos la «impronta» del mundo incaico fue el culto a Inti, el dios Sol, que tenía en la infraestructura litúrgica y en las instituciones devocionales sus expresiones materiales más visibles. La expansión territorial incaica habría cumplido con el objetivo de difundir el culto solar a los rincones más apartados de los Andes.

Sin embargo, no hay que perder de vista que diversos estudios en esta materia plantean la existencia de cultos solares en los Andes antes, durante y después del periodo

¹ “Diremos particularmente de la casa que había en el Cozco, a cuya semejanza se hicieron después las que hubo en todo el Perú.”

incaico (Pease G.Y. 1999), no siendo este exclusivo del Tawantinsuyu. Por otro lado, no perdiendo lo complejo, la religiosidad andina (y por extensión, la incaica) era politeístas, siendo Inti una divinidad más dentro del variado «panteón» andino².

No obstante lo anterior, el dios Inti se sitúa en una posición destacada del imaginario religioso incaico debido a sus imbricaciones y preponderancia en el mito de origen del Tawantinsuyu. En efecto, el relato mítico que fuese rescatado por la pluma de diversos cronistas da cuenta de una conexión paternal entre el Sol y los incas, ya que estos últimos son retratados como descendientes de Manco Capac y sus siete hermanos y hermanas, todos surgidos en Pacaritambo con la tarea de civilizar y ordenar el mundo, dando así surgimiento el tiempo de los incas: Inca pacha runa. Así lo atestiguan las palabras del clérigo y cronista español Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1575), expuestas por Franklin Pease G.Y.:

“Dicen que antes que fuese señor [el Inca Pachacuti] ...al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vio caer dentro de una tabla de cristal en la misma fuente, dentro de la cual vio una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del cocodrillo de ella, a lo alto, le salían tres rayos muy resplandecientes, a manera de rayos del Sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas, en la cabeza un llauto, *como Inca*, y los trajes vestidos *como Inca*. Salíale la cabeza de un león entre las piernas, y en las espaldas orto león, los brazos del cual parecían abrazar un hombro y el otro... [y] le llamó por su nombre ... diciéndole: ‘Venid acá hijo mio ... que yo soy el Sol vuestro padre...’ (2001, 49).

Así también lo atestigua el poeta y cronista Garcilaso de la Vega cuando expone las enseñanzas que Manco Capac hizo a sus ‘vasallos’:

“[los indios] creyeron todo lo que el Inca les dijo, principalmente el decirles que era hijo del Sol, porque también entre ellos hay naciones que se jactan descender de semejantes fábulas, [...], y viendo que los beneficios que había hecho la testificaban, creyeron firmísimamente que era hijo del Sol, y le prometieron guardar y cumplir lo que les mandaba [...] le adoraron por hijo del Sol.” (2015 [1609], 112).

Tomando todo aquello en cuenta, la «imposición» del culto al Sol pudo ser consecuencia de un utilitarismo político-religioso por parte del Tawantinsuyu al aprovechar los cultos existentes o, tal vez, la «imposición» es inexistente y se debe más bien a una confluencia natural de diversos cultos que convergieron en uno solo, el cual logró ser representativo para un sector del espacio andino. Complementado a aquello, al considerarse descendientes directos de los hijos del Sol, la deidad se entendería dentro de su cosmovisión de culto a los ancestros como la cabeza del linaje incaico, la panaca, lo que legitimaría el mayor prestigio que

² Como si no fuera ya de por sí complejo, el Tawantinsuyu lejos de imponer un culto único y restrictivo, lo que planteó fue un sistema que dialogara con las *nak'as* e “ídolos” existentes: “Pachacutec quiso que las principales huacas permanecieran en el Cusco y les otorgó servidores, tierras y bienes; era la manera de controlar posibles rebeliones pues los naturales no se alzaban por temor a las represalias que podían ejercer sobre sus ídolos” (Rostworowski 1999, 85).

ostentaba en relación a los demás pueblos y sus linajes ancestrales. De todas formas, Inti tuvo un papel destacado para el núcleo administrativo del Tawantinsuyu (especialmente para su elite), y por ende, en menor o mayor grado para los pueblos andinos que estaban bajo su ala protectora.

Como parte del centro administrativo incaico, la institución del Aqllawasi era, en cierta forma, la expresión de lo macro en lo micro. Su creación no obedecía al azar sino a la respuesta de necesidades bastante definidas por parte del Tawantinsuyu. No era “una institución autónoma, pues dependía del gobierno para subsistir y renovarse. [...] Tampoco aislado, porque a lo largo de todo el Tahuantinsuyu, y a medida que éste se iba extendiendo, aumentaba la red de Acllahuasi” (Alberti 1986, 169-170). Su organización interna obedecía a las mismas normas de organización militar, de los ayllus y de la tributación: el sistema de organización decimal³ (Wachtel 1976).

Visiones bastante divergentes tuvieron los cronistas que tomaron nota sobre las Aqllas⁴ en relación con la división que tuvieron las mismas. Algunos las dividieron en dos grupos: las religiosas y las laicas. Otros, de acuerdo con su procedencia social, la edad y/o la valoración de belleza que tuvieron. Algunos pocos, por el contrario, no hacen mayores distinciones y entremezclan las categorías. Se puede aceptar, sin embargo, que había una «jerarquía» bastante clara entre las variadas integrantes del Aqllawasi, destacando en la cúspide de la pirámide y cómo máximas encargadas: las mamaconas (mujeres Aqllas de mayor edad). El jesuita José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias*, explica que:

“En el Perú hubo muchos monasterios⁵ de doncellas, que de otra suerte no podían ser recibidas. Y por lo menos en cada provincia había uno, en el cual estaban dos géneros de mujeres: unas ancianas, que llamaban mamaconas, para enseñanza de las demás; otras eran muchachas, que estaban allí cierto tiempo. Y después las sacaban para sus dioses o para el Inga. Llamaban esta casa o monasterio, aclaguaci, que es casa de escogidas” (2002 [1589], p. 328).

Bernabé Cobo en su crónica *Historia del nuevo mundo* nos comenta, además, cuáles eran las responsabilidades de las mamaconas:

³ “Toda la población del Imperio se reparte en grupos de 10, 50, 100, 500, 1.000, 10.000 y 40.000 tributarios. [...] Este cuadro esquemático plantea un problema decisivo: ¿en qué medida predomina la centralización estatal o el peso de los poderes locales? [...] Esa constante supervisión de los miembros de la jerarquía, así como el predominio del gobernador provincial nombrado por el Inca, son datos que abogan en favor de la tesis de una extrema centralización” (Wachtel 1976, 119-120).

⁴ Cronistas como Fray Antonio de Calancha, Felipe Guamán Poma de Ayala, Martín de Murúa, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Hiernándo de Santillán y Figueroa y el Jesuita Anónimo.

⁵ La relación de comparación que hacen los cronistas con respecto a los Aqllawasis y los monasterios católicos se debe, principalmente, a los aspectos de género, reclusión, virginidad y contexto religioso que los Aqllawasis tenían. Algo bastante parecido a lo que plantean los monasterios con las monjas y su estado de “esposas” de Cristo; incluso, las Aqllas también serán entendidas como “esposas” del Sol y/o como vestales, doncellas romanas consagradas al templo de Vestal (Cieza de León 2005, 110), “es conocido que muchos de los cronistas tuvieron una fuerte influencia de los historiadores romanos, puesto que la educación renacentista obligaba a la frecuente lectura de los textos latinos” (Pease G.Y. 2014, 104).

“Tenían el gobierno del monasterio y las otras las respetaban y obedecían, ella sola trabaja con los mayordomos y gente de servicio que tenían de las puertas a fuera de lo tocante a sus rentas y negocios; admitía visitas de sus deudos y devotos, no permitiéndose a las demás que fuesen visitadas ni de sus parientes, ni de otras personas” (Cobo 1963 [1653], 232).

Lo que nos demuestra, y a riesgo de ser reiterativa, que “pese a la difundida correlación establecida entre *acllacona* y *mamacona*⁶, sabemos que, en *stricto sensu*, ambas categorías identificaban dos niveles distintos en las jerarquías de esta institución” (Barraza 2012, 87)⁷ y que, por ende, hay que tener mayor precaución a la hora de analizar lo expuesto por los cronistas y las sutilezas presentes al momento de analizar a las mujeres escogidas/apartadas.

II. Las Aqllas: mujeres apartadas⁸

Teniendo un poco más claro el panorama del Aqllawasi, nos compete introducirnos al estudio propiamente tal de las mujeres que se encontraban “recluidas” dentro de los Aqllawasi y, aquí, hay que hacer una pequeña precisión acerca del rol femenino dentro del Tawantinsuyu. Hablar de la mujer andina en general es un tema complicado porque el grueso de los cronistas que otorgaron algún grado de atención a los agentes femeninos de la cultura que observaban se limitaron a describir el papel de las mujeres pertenecientes a la elite.

Teniendo aquello en consideración, el rol de la mujer cuzqueña era diferente al que los españoles le atribuían a la mujer ibérica, y esto porque “cada sociedad tiene un «rol» de lo que es debido o indebido, lo que se le permite o no a cada género” (Rodríguez 2017, 12), aquello permite construir y mantener un orden. En el caso de las culturas española y andina, la comparación entre mujeres de elite de cada una de ellas y las tareas que éstas desempeñaban es bastante antagónica.

En el mundo andino “según lo que se puede percibir a través de los mitos andinos y las fuentes que se poseen, las indígenas de elite tenían bastante poder e independencia con respecto al hombre, ya que poseían una libertad sexual y un poder de decisión que era lo contrario a lo planteado por la religión católica. [...] las mujeres podían poseer altos cargos y labores que se equiparaban a las masculinas” (Rodríguez 2017, 13).

Esta supuesta libertad de acción sociopolítica que ostentaban las mujeres incaicas, de acuerdo con la tradición y a los mitos del mundo incaico (personificados en Mama Huaco y Mama Oqlllo, por ejemplo), se contradeciría con uno de los requisitos indispensables para

⁶ Garcilaso también arroja mayor luz acerca del papel de la *mamaconas* y de la jerarquización dentro del Aqllawasi: “Dentro, en la casa, había mujeres mayores de edad que vivían en la misma profesión, envejecidas en ella, que habían entrado con las mismas condiciones, y, por ser ya viejas y por el oficio que hacían, las llamaban *Mamacuna*, que interpretándolo superficialmente bastaría decir *matrona*, empero, para darle toda su significación, quiere decir mujer que tiene cuidado de hacer oficio de madre” (2015 [1609], 400)

⁷ Para mayor claridad sobre la división de las *aqllas* dentro de los *aqllawasis* revisar cuadro sinóptico elaborado por Pilar Alberti Manzanares en “Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las *acllacuna*” (1986), páginas 174 a la 177.

⁸ “Las *aclla*, mujeres sacadas de la jurisdicción étnica con fines estatales” (Murra 1999, 230).

pertenecer al Aqllawasi: la virginidad, y la reclusión que es vista como necesaria para mantener tal estado.

“A las puertas de estas casas estaban puestos porteros que tenían cargo de mirar por las vírgenes, que eran muchas hijas de señores principales, las más hermosas y apuestas que se podían hallar; y estaban en el templo hasta ser viejas; y si alguna tenía conocimiento con varón, la mataban o la enterraban viva y lo mismo hacían a él. Estas mujeres eran llamadas mamaconas; no entendían en más de tejer y pintar ropa de lana finísima para servicio del templo y en hacer chicha, que es el vino que beben, de que siempre tenían llenas grandes vasijas. [...] y estaban en aquella algunos de los bultos de los Ingas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros” (Cieza de León 2005 [1554], 360-361)

La filóloga peruana Rosa Carrasco Ligarda, a propósito de la crónica de Garcilaso, propone una diferenciación entre dos tipos de mujeres que convivieron dentro del Tawantinsuyu pero que, en su percepción, eran radicalmente opuestas en trato y en estatus: las vírgenes Aqllas y las mujeres públicas, las Pampayrunas (Garcilaso 2015 [1609], 448-449):

“El estatuto de las mujeres públicas era humillante: esto determinó que los hombres se arrogasen el derecho de tratarlas, como dice Garcilaso, «con grandissimo menosprecio» [...], actitud opuesta a la dignidad que adquirirían las acllas o vírgenes del Sol, que eran respetadas y se las veía con reverencia. Más aún porque se valoraba la virginidad, ya que cada año se recogía en todo el imperio a las niñas más agraciadas para destinarlas a los sacrificios o enviarlas a los muchos templos de las escogidas en todo el imperio” (2015, 68).

Llegando al punto de que, si el Aclla faltaba a la virginidad⁹, su castigo era ser enterrada viva y el castigo de su cómplice era la muerte por ahorcamiento (Carrasco 2015).

Juan José Vega, por el contrario, también estudiando la crónica de Garcilaso, plantea que “las prostitutas indígenas solo pudieron surgir tras la conquista española, y a través de una economía que empezaba a monetizarse” (2013, 39), debido a que “en aquel estadio histórico, que finalizaba, el sexo aún no constituía pecado ni existía el concepto de virginidad en el seno del pueblo. Tampoco se requería de prostitutas en los palacios, donde menudeaban las favoritas y ciertas acllas estaban para favorecer la poligamia señorial.”(2013, 37). De forma que, si existieron las Pampayrunas, éstas deben haber surgido durante el periodo de contacto con los españoles, quienes traían consigo una concepción más estricta y rígida del comportamiento femenino, así como una categorización propia de una mujer que efectuaba trabajos sexuales por dinero.

⁹ Sobre la virginidad prehispánica, Betanzos nos complementa con información relacionada a nacimientos de bebés en un contexto «extra familiar» y en las formas disponibles para no enfrentar castigos ante concepciones prohibidas. Dinámica que, según Betanzos, era utilizada por las mamaconas: “mandó a los señores, que ya tenía señalados para mirar las cosas del pueblo, que hiciesen echar mucha paja debajo de las puentes del arroyo y río, que pasaba por la ciudad, a la orilla del agua, y que fuese mandado que los niños que oculta y secretamente hubiesen habido las mamaconas, o mujeres e hijas de señores, que no los matasen sino que en paríéndolos, de noche, los hiciesen poner debajo destas puentes” (Betanzos 2004 [1542-1557] , 148)

La visión del historiador peruano Juan José Vega se ve sustentada por otros estudios en relación a la virginidad prehispánica¹⁰ y a una posible «prostitución» por parte de mujeres andinas. Paloma Rodríguez, por ejemplo, plantea que el llegar virgen al matrimonio era una situación poco común y que la virginidad no tenía un valor especial en las parejas que convivían antes de tomar la decisión de contraer matrimonio (2017, 19). También, la historiadora María del Carmen Martín Rubio (2009) plantea que:

“la sociedad andina no consideraba mal la pérdida de la virginidad en las niñas todavía pequeñas, puesto que ser virgen era el requisito primordial para que fueran escogidas y las que no lo eran quedaban excluidas de la elección. No obstante, el gobierno, conociendo esas tendencias y tratando de mantener repletas las casas de las escogidas que [...] eran piezas claves de su engranaje estatal y por la necesidad que tenían de entregar tributo de infantes a los dioses en la ceremonia de capacocha, mandaban elegir a niñas de muy escasa edad, a tan sólo cinco o seis años; así los padres no podían evadirlas por no ser vírgenes” (191-192).

Considero importante la aseveración que hace la historiadora María del Carmen Martín, la cual pone atención en el hecho de que el ser seleccionada para formar parte de las Aqllas no era siempre algo bien recibido ni deseable por el núcleo familiar. El teje y manejo de formas de resistencia hacia la práctica impuesta por el Tawantinsuyu estaba presente dentro de las dinámicas propias de los pueblos andinos.

Por otro lado, la resistencia presentada por los padres contrasta completamente con lo planteado por Bernabé Cobo y por Garcilaso de la Vega¹¹, los cuales comentan que había un ambiente generalizado de felicidad¹² en los padres con relación al hecho de que sus hijas fueran separadas de las demás niñas/mujeres, y adquirieran el estatus de aqllas (Carrasco 2015).

¿A qué podría deberse las respuestas diametralmente opuestas? A mi parecer, a un conjunto de elementos. Por un lado, existía la obligación por parte de las comunidades andinas de entregar mujeres para surtir los Aqllawasis (Ortiz 2006), lo que expresaba el efectuar de una

¹⁰ El tema de la virginidad prehispánica es un aspecto complicado ya que chocaría con la documentación que plantea que la unidad básica andina, *runa*, era conformada por «un hombre y una mujer» (en contraposición con *chulla*: incompleto). Ante aquello, me gustaría destacar el concepto de «andrógino» planteada por la investigadora Billie Jean Isbell (1997) para el mundo andino, el cual plantea una entidad que es femenina, así como masculina, teniendo mayor preponderancia la totalidad de lo andrógino que la suma de los géneros por separado (Veisaga 2018; Paulson 1998). Su conceptualización trataría de contraponerse a la «complementariedad andina» que se basa en la suposición de que la reproducción es la base natural de la complementariedad: femenino y masculino (van Deusen 2002). Me parece que su concepto de “andrógino” no es excluyente a la división dual de los géneros bien definidos, teniendo en consideración que la concepción personal que se puede construir para una persona se produce por la contemplación de un otro, usualmente diferente.

¹¹ Hay que recordar que Garcilaso “escribió la mayor parte de su obra, casi setenta años después del derrumbe del Incario; aún más, Garcilaso, que se alejó joven del Perú, en 1560, tuvo algunos olvidos y yerros, como todo ser humano, y a veces se guió por referencias de terceros, no suficientemente comprobadas o imposibles de verificar [...]. Toda su obra en realidad se halla teñida de un intenso eticismo sexual cristiano” (Vega 2013, 38-40); además, de tener una tendencia a idealizar el pasado incaico.

¹² “Los padres lo tenían por suma felicidad que les tomasen las hijas para mujeres del Rey, y ellas lo mismo” (Garcilaso 2015 [1609], 411).

dominación fuerte y persistente sobre los ayllus que estaban bajo la «tutela» del Tawantinsuyu; complementando aquello, la obtención de jóvenes mujeres se producía durante los momentos de guerra entre la población de los ayllus conquistados¹³, lo que podría permear la entrega con un cariz de derrota.

En la otra arista, los Aqllawasis funcionaban como una suerte de escuela: “De entre estas novicias se podía encontrar muchachas que siendo hijas de «principales» estaban allí para aprender, aunque después su destino no sería el de ser «mujeres del Sol», sino que se casarían” (Alberti 1986, 172). La función educadora que propiciaba el que las jóvenes aprendieran un sin número de funciones y tareas, permeará la entrega de jóvenes con un cariz de estatus y bonanza para el núcleo familiar del que salían y al que luego llegarían¹⁴. Marcando la diferencia de que, las que podían acceder a ese tipo de educación eran más bien hijas de curacas, “príncipes” o hijas y familiares del Inca.

“Lo cierto es que, “anualmente, cada mes de noviembre funcionarios específicos se encargaban de inspeccionar y seleccionar entre los diversos *ayllus* a aquellas muchachas que pasarían a conformar parte del Acllahuasi. [...] a la institución podían acceder no sólo aquellas pertenecientes a las capas sociales más destacadas, como hijas de curacas o miembros de la familia real, sino también aquellas de las capas humildes¹⁵. Por lo general, en este último caso la ausencia de un linaje destacado quedaba en segundo plano cuando la belleza de la chica era destacable.” (Ortiz 2006, 1687)

Pero, a pesar de aquella discriminación positiva¹⁶ en el proceso de selección y recolección, la discriminación negativa podía constatarse en la vinculación existente entre el origen social de la Aqlla y el destino final que esta tuviera, así como la jerarquía interna existente dentro del Aqllawasi que comenté en el primer apartado de este capítulo.

¹³ “Ordenó y mandó, porque los mancebos mientras solteros fuesen no anduviesen en estas cosas tras mujeres casadas y mamaconas, que hubiese cierta casa fuera de la ciudad, para que en ellas fuesen puestas cierta cantidad de mujeres, de las que así fuesen tomadas en las guerras, con quien los tales mancebos conversasen.” (Betanzos 2004 [1542-1557], 148)

¹⁴ “Los Ingas y Señores que fueren destos reinos, tuvieron por costumbre tomar por mujer legítima [a] hija de Señor y de persona principal de muchas, que para el efecto las aplicaban desde muy niñas y las criaban entre las mamaconas y parientes del Inga, y la que salía bien inclinada y de buen parecer y honestidad y más señora en sí, ésta tomaba por mujer y Señora sobre todas” (Betanzos 2004 [1542-1557], 372-373).

¹⁵ “Las demás mujeres de diez años arriba, las mandó juntar e mandaba siempre, y destas escogía las de mejor parecer, aunque fuesen hijas de indios pobres, y poníanlas en otra casa que mandaba hacer, a las cuales llamaban *acra*, que quiere decir escogidas; dábales servicio y estaban en todo recogimiento, y hacían ropa para el Inga, y estas estaban allí para casarse, y desde que eran para casarse, el Inga las daba e repartía a sus criados y a los que le servían en la guerra y a otros que él quería hacer merced de alguna” (Relación de los Señores Indios [¿1558?]) en Pease G.Y. 2014, 103); “entraban también, por gran favor y merced, hijas de los curacas señores vasallos; asimismo entraban hijas de la gente común, las que eran escogidas por muy hermosas, porque eran mujeres o concubinas del Inca y no del Sol” (Garcilaso 2015 [1609], 411).

¹⁶ Pásese por alto la humorada negra de hablar de una “discriminación positiva”.

Una vez seleccionadas¹⁷ e ingresadas en el Aqllawasi de sus provincias, se les enseñaba el desempeño de “labores textiles, de producción/servicio de alimentos y bebidas, cultivo, pastoreo, saneamiento, canto y música, imbricado a menudo el ámbito ritual con el secular” (Barraza 2012, 97). Garcilaso nos confirma la variedad de tareas a las que las Aqllas podían desempeñarse:

“unas hacían oficio de abadesas, otras de maestras de novicias para enseñarlas, así en el culto divino de su idolatría como en las cosas que hacían de manos para su ejercicio, como hilar, tejer, coser. Otras eran porteras, otras provisoras de la casa, para pedir lo que habían menester, lo cual se les proveía abundantísimamente de la hacienda del Sol, porque eran mujeres suyas” (2015 [1609], 401).

Entrando ya en materia de las funciones que ejecutarían estas mujeres escogidas/apartadas una vez seleccionadas para el Aqllawasi, y no dejando de lado el tema de la virginidad y la reclusión como los requisitos indispensables a la hora de formar parte del mismo, el antropólogo Peter Gose, en su artículo “The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire” (2000), propone que “by selecting and secluding many of its girls and young women, and insisting that they remain «virgins», the Inka state effectively delayed or prevented the formation of domestic groups and thus established its own (interim) claims to female labor” (Gose 2000, 88).

De forma que, el Tawantinsuyu buscaba tener un absoluto dominio sobre la fuerza laboral de las Aqllas y, a través del complejo sistema institucionalizado que proporcionaba el Aqllawasi, se aseguraba de seguir teniéndolo mientras no dispusiera lo contrario. “Trabajaban a tiempo completo y su producción estaba al servicio de la política económica de redistribución y reciprocidad. Se puede decir que el trabajo de estas mujeres era monopolio del” (Alberti 1986, 183) Tawantinsuyu.

III. Funciones de las Aqllas dentro del “Estado” incaico

“Frente a esta visión eminentemente sacralizada de las acllaconas, existe otra de índole más pragmático en la que se otorga mayor importancia al tributo de energía física que estas «expertas obreras textiles» proporcionaban al Estado Inca [...]; atendida de este modo, la institución es caracterizada como «un modo sui géneris de obtener y calificar fuerza de trabajo

¹⁷ No hay consenso en los Cronistas sobre la edad que las niñas debían tener al momento de que se efectuara la selección y recolección. Por lo que, creo plausible el delimitar un rango de edad entre los cuatro a los veinticinco años, teniendo en cuenta además, el hecho de las variadas subcategorías existentes (antes mencionadas) dentro de la institución podían estar designadas por la edad de las mujeres ingresadas, lo que se posibilitaba por la variedad etaria de las mismas. Lo que sí es claro, es que al momento de la recolección, lo más probable es que la edad fluctuara entre niñas y púberes, esto debido a que “la cantidad de niñas que se requisaba era mayor que la de niños, [...] pues eran convertidas en acllas [...], en concubinas del Inca o de los señores importantes, en mamaconas [...] o] preparadas para ser sacrificadas en honor de los dioses” (Martín 2009, 190), lo que significaba que se debía tener un mayor rango de tiempo para repartir a cada niña en los distintos devenires y por ende, una preferencia de que fueran lo más jóvenes posible.

mediante la periódica selección de jóvenes», es decir, un sistema de selección de la mano de obra” (Barraza 2012, 96).

Como mencionaba anteriormente, las funciones de las Aqllas dentro del Aqllawasi eran variadas y de diversas complejidades. Esta dimensión, la del trabajo, daría la base para proponer que las Aqllas personifican un rol fundamental, como hemos estado viendo, dentro de la conformación de la institucionalidad del Tawantinsuyu, al ser expresión de una base central dentro del mundo andino: la reciprocidad.

La preparación de comida y bebestibles (y en general, las tareas que al día de hoy pueden considerarse como domésticas) para honrar y agasajar a los principales de los ayllus “was a culturally powerful act the signified the superiority and prietorship of the state. By providing these services, the chosen women ensured that the Inka state outranked its tributaries in the code of *mink’a*¹⁸” (Gose 2000, 87), práctica antecesora de la *mit’a* y de todo el complejo sistema de tributo efectuado en el Tawantinsuyu.

La tesis propuesta por Peter Gose (2000) es central para entender y enmarcar la institución del Aqllawasi dentro de una comprensión del mundo andino en que priman los opuestos complementarios. Gose plantea que al momento de la conquista y la expansión, lo que Irene Silverblatt (1987) llama «jerarquía de conquista»¹⁹, el “Estado” incaico se presenta como masculino (en relación a la población conquistada que es femenina, pasiva) y, en un momento más tardío, al distribuir y retribuir en alimentos y bienes a los ayllus que están bajo su poderío, el Tawantinsuyu efectúa su lado femenino hacia los ayllus que, en este caso, se figurarían como masculinos a pesar de su anterior planteamiento. De esta manera, ambos géneros opuestos se complementan en la figura del Inca y de su poderío pero, al mismo tiempo, fluctúan y cambian de posición.

En esos mismos términos, el trabajo de las Aqllas proveía al Inca de lo necesario para mantener funcionando el esquema de dominación, sistema de poder que se sustentaba en el despliegue y continuidad de las lógicas de reciprocidad tan propias del mundo andino,

¹⁸ La *mink’a* es una tradición precolombina de trabajo colectivo que tenía una utilidad social y era de carácter recíproco. Se comenta que la *mit’a* (o prestación de servicios rotativa) tiene su origen en la *mink’a*, aunque ambas deben haber sido modalidades distintas dentro del mismo sistema de reciprocidad. El concepto de reciprocidad es clave para entender el funcionamiento de la sociedad incaica: “en términos sencillos, reciprocidad significa que si alguien recibe algo de otra persona, en algún momento debe devolver algo equivalente” (Martínez 1988, 300); en este caso, la reciprocidad se efectuaba en relación al Inca y al Estado incaico, por lo que, el «algo [simbólicamente] equivalente» es el trabajo. “the Inkas insisted on the «labor only» principle because it was key to the «pact of reciprocity» by which Inka appropriation of land, herds, and women was normalized” (Gose 2000, 85).

¹⁹ *conquest hierarchy*: “This ranking system, built on the symbolic juxtapositions of male/conqueror to female/conquered worked out a prestige hierarchy through which kin groups were ordered. The deity of the “conqueror” group, a male figure, often represented or symbolically stood for the community as a whole, and the higher rank which the “conqueror” group enjoyed was expressed through their privileged relation to this divinity” (Silverblatt 1987, 217-218).

estableciendo vínculos indisolubles sobre los pueblos que iba señoreando el Tawantinsuyu²⁰. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en los rituales de origen secular o religioso, en que el Inca agasajaba y efectuaba regalos (obsequios proporcionados por el trabajo de las Aqllas) a los distintos curacas (debido a la deuda que instauraban los bienes que el mismo Inca se apropiaba de sus súbditos), quienes, a su vez, quedaban en deuda con el soberano por la generosidad mostrada y hacia ellos. Una dinámica ininterrumpida.

Teniendo aquello en mente y como comenté en el apartado anterior, existe una vinculación entre el origen social de la mujer escogida y el destino final que esta tuviera. En un momento aún no bien identificado de la vida de las Aqllas, durante los días de la fiesta del Raymi, el comisario responsable de haberlas seleccionado las sacaba del Aqllawasi en que estaban recluidas y se las llevaba al Cuzco. Apenas arribadas a la capital incaica, se “las ponían en la presencia del Inca, el cual las repartía luego conforme a la necesidad presente, por este orden: unas aplicaban a los monasterios de mamaconas para enterar el número de las que morían” (Cobo 1963 [1653], 134). Otras aplicaban como esposas o criadas para el Inca o para curacas, parientes o vasallos (Sarmiento 1947 [1572], 232)²¹. Otras, en fin, podían ser seleccionadas para formar parte de algún sacrificio²² dentro de la ritualidad incaica o para desempeñar diversas funciones en relación a la ritualidad del culto al Sol o al Inca.

La diversidad de funciones realizadas por las Aqllas, de acuerdo a distintos cronistas, son las siguientes: acompañamiento y servicio a la Coya²³, atender la alimentación del Inca y de sus invitados (Murra 1999, 231), realización de bebestible ritual (la chicha)²⁴ y del pan

²⁰ Así mismo, junto con la reciprocidad se efectúa la redistribución, en la que el Tawantinsuyu hace uso y destina los excedentes con los que dispone: “la nueva escala del sistema redistributivo, ahora estatal, suponía la capacidad del estado de manejar grandes conjuntos de mano de obra, aplicándolos a la producción de bienes agrícolas y ganaderos, así como también a la fabricación de objetos específicos (ropa, cerámica)” (Pease 2001, 64)

²¹ “Este Topa Inga ordenó el encerramiento de una mujeres a manera de nuestras monjas encerradas, doncellas de doce años arriba, a las cuales llaman aqllas, y de aquí las sacaban para casar por mano del tucorico apo o por mandado del inga, el cual, cuando algún capitán iba a conquistar o venía con victoria, repartía de aquellas a los capitanes y soldados y a otros criados que le servían o en algo agradaban, en don y merced, que era estimado en mucho. Y como iba sacando más, iba metiendo otras, por que siempre hubiese qué dar y qué quedar conforme al intento del Inga Topa” (Sarmiento 1947 [1572], 232).

²² “Otro buen número apartaba y mandaba a guardar para matar en los sacrificios que se hacían en el discurso del año, que eran muchos [...] y para si muriese [el Inca] matar las que habían de enviar a la otra vida en su compañía” (Bernabé Cobo en Alberti 1986, 183).

²³ “E luego el Pachacuti, y nuevo Señor, abrazó e besó [a] la tal su esposa e mujer e dióle e ofrecióla cien mamaconas, mujeres para su servicio. E luego fue llevada de allí a las casas del Sol, la cual hizo allí su sacrificio, y el Sol la dio, e su mayordomo [el Huillac Umu] en su nombre, otras cincuenta mamaconas.” (Betanzos 2004 [1542-1557], 123).

²⁴ “Y acabado el sacrificio el Gran Sacerdote con los demás sacerdotes iban al templo del Sol y después de haber dicho sus salmos malditos, mandaban a salir a las vírgenes mamaconas arreadas ricamente, con mucha multitud de chicha que ellas tenían hecha; y entre todos los que se hallaban en la gran ciudad del Cuzco se comían los ganados y aves que para el sacrificio vano se habían muerto, y bebían de aquella chicha que tenían por sagrada, dándosela a beber con grandes vasos de oro y estando en ella en tinajas de plata de las muchas que había en el templo.” (Cieza de León 2005 [1554], 368)

ceremonial, el zancu²⁵ (elaborado con maíz y sangre de los animales sacrificados), mantenían vivo el fuego sagrado que se empleaba para los sacrificios²⁶, cantaban y tocaban instrumentos²⁷, así como relataban las proezas pasadas²⁸, tenían a su cargo la preservación de «los bultos», las momias de Incas muertos²⁹ y de la *wak'as*³⁰, cultivaban la tierra del Aqllawasi³¹ y participaban activamente de las festividades y de los rituales religiosos³².

Pero sin duda, una de las labores más destacadas efectuadas por las Aqllas fue el del hilado y tejido de prendas, en específico del tipo cumbi. No me adentraré demasiado sobre el tema en

²⁵ “Sin lo dicho, tenían cuidado estas monjas de hacer a sus tiempos el pan llamado zancu para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raymi y Cittua” (Garcilaso 2015 [1609], 407).

²⁶ “El cual fuego mandó Ynga Yupangue que siempre estuviese ardiendo de noche y de día, la leña del cual fuego mandó Ynga Yupangue que fuese labrada [trabajada y adornada], y que cada día, mientras el ídolo se hiciese, se hiciesen en el fuego sacrificios, los cuales mandó que durante este tiempo [los] hiciesen las mamaconas del Sol, las cuales, ansimismo, estaban en grande ayuno y lo mismo el Ynga Yupangue y los demás señores” (Betanzos 2004 [1542-1557], 90).

²⁷ “A las de la quarta casa [...] llamaban los yndios «taqui aclla» que eran cantoras y escogidas para efecto de cantar y tañer unos atambores [...]. Estas indias abian de ser de nueve años hasta quince, y asi de 6 en 6 años se iban entresacando y por la horden que las sacaban, tornaban a meterse de nuevo otras para este efecto” (Murúa en Alberti 1986, 182); “Que ansimismo mandó a estos mayordomos, e a cada uno por sí, que luego hiciesen cantares, los cuales cantasen estas mamaconas y yanaconas con los loores [alabanzas] de los hechos que cada uno de estos señores en sus días así hizo; los cuales cantares ordinariamente, todo tiempo que fiestas hubiese, cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto” (Betanzos 2004 [1542-1557], 125).

²⁸ “Que sus mamaconas y servicio del tal Señor cantasen su historia y hechos pasados.” (Betanzos 2004 [1542-1557], 217). Lo que, a su vez, era una parte central de la conformación y mantención de la memoria social, en este caso, influenciada directamente por ideología incaica.

²⁹ “Y esto así puesto, mandó que les pusiesen, ansimismo, en las frentes a cada uno de estos bultos unas patenas de oro e que siempre estuviesen estas mamaconas mujeres con unas plumas coloradas, largas, en las manos e atadas a unas varas, con las cuales ojeasen las moscas, que así en los bultos se asentasen; el servicio de los cuales, e que así se hiciese a estos bultos, fuese muy limpio, e que las mamaconas e yanaconas, cada e cuando que delante de estos bultos pareciesen al servir o reverenciar, o otros cualesquiera que fuesen, viniesen muy limpios e bien vestidos; e con toda limpieza e reverencia e acatamiento estuviesen delante destos tales bultos. Y de esta manera, hizo este Señor en esto dos cosas: la una que hizo, que sus pasados fuesen tenidos y acatados por dioses e que hubiese memoria de ellos; lo cual hizo porque entendía que lo mismo se haría de él después de sus días.” (Betanzos 2004 [1542-1557], 125).

³⁰ “Huaman Poma especifica que las «acllas» que servían al Sol, Luna y estrellas debían entrar a la edad de veinte años; las que se encargaban del adoratorio de Huacas principales entraban con veinticinco años, las que cuidaban la Huaca de Huanacauri tenían treinta” (Alberti 1986, 182).

³¹ “Siendo de edad de diez años. Estas se ocupaban en ayudar a hacer las sementeras del sol y del Inga [...], y asimismo estas se ocupaban de hacer chicha para los indios que cultivaban las tierras del sol y del Inga, y para sí pasaban guarniciones de gente de guerra por su tierra, darles de comer y de esta chica” (Pizarro 2013 [1572], 94-95); “Delante del aposento donde dormía el sol, tenían hecho un huerto pequeño, que sería como una era grande, donde sembraban a su tiempo maíz; regábanlo a mano con agua que traían a cuestras para el sol” (Pizarro 2013 [1572], 93).

³² “Y así, alegrado el pueblo y hechas sus solemnes borracheras y banquetes y grandes taquis y otras fiestas que entre ellos usan, diferentes en todo a las nuestras, en que los Ingas están con gran triunfo y a su costa se hacen los convites en que había suma grande de tinajas de oro y plata y vasos y otras joyas, porque todo el servicio de su cocina, hasta las ollas y vasos de servicio, era de oro y plata, mandaban a los que para aquello estaban señalados y tenían las veces del Gran Sacerdote, que también estaba presente a estas fiestas con tan gran pompa y triunfo como el mismo rey, acompañado de los sacerdotes y mamaconas que allí se habían juntado, que hiciesen a cada ídolo su pregunta de estas cosas, el cual respondía por boca de los sacerdotes que tenían cargo de su culto.” (Cieza de León 2005 [1554], 366).

este apartado, esa es tarea del siguiente capítulo, pero sí es pertinente desglosar algunos elementos.

En las crónicas es posible encontrar numerosas alabanzas que dan cuenta de la finura y maestría de sus tejidos, destacando la exquisitez y delicadeza de la producción, comparándolas aventajadamente con las prendas españolas:

“Las cuales no entendían sino en tejer ropa finísima para los señores Ingas de lana de las vicuñas. Y cierto fue tan prima esta ropa, como habrán visto en España, por alguna que allá fue luego, que se ganó este reino. Los vestidos de estos ingas eran camisetas de esta ropa, unas pobladas de argentería de oro, otras de esmeraldas y piedras preciosas, y algunas de plumas de aves, otras de solamente la manta. Para hacer estas ropas tuvieron y tienen tan perfectas colores de carmesí, azul, amarillo, negro y de otras suertes, que verdaderamente tienen ventaja a las de España.” (Cieza de León 2005 [1554], 281).

En este caso, las Aqllas personifican el epíteto de la mujer andina que hila y teje sin cesar (Murra 2002, 156). Lo cierto es que la relación de calidad y cantidad es en función de la necesidad y el destino que tuvieran tales labores textiles, “en la época de conflictos militares, se hacían grandes cantidades de piezas [por parte de las Aqllas], cuya calidad, siendo buena, no era exquisita” (Alberti 1986, 182).

Al igual que los núcleos familiares de los ayllus (Murra 2002, 161), las Aqllas recibían la materia prima³³ con la cual confeccionar sus labores textiles por parte del Inca; pero, a diferencia de los textiles elaborados por los núcleos familiares (unidades domésticas) dentro de la mit'a textil (Murra 2002, 154), el trabajo de las Aqllas estaba cargado de un simbolismo difícil de igualar por otro tipo de institución dentro de la cosmovisión incaica:

“el auténtico beneficio estatal no residía en el volumen de producción obtenido, sino en el carácter del mismo. El textil de las escogidas permitía mantener el universo simbólico incaico en pie: garantizaban el culto solar y las buenas relaciones políticas con los distintos territorios que componían el Tahuantinsuyu. El valor económico de esta producción tan específica se ocultaba detrás de su simbología. Los beneficios que generaba al Cuzco era el mantenimiento de la paz política y social a través de las buenas relaciones entre *ayllus* y Estado para garantizar la aportación tributaria de su población” (Ortiz 2006, 1689).

Como mencioné anteriormente, ahondaré más en el tema del tejido en el siguiente capítulo.

IV. Las Aqllas dentro de la sociedad andina: el ayllu, la reciprocidad y la memoria social

Retomando la importancia de las funciones propias de las Aqllas dentro del Tawantinsuyu, hay una función que, lejos de considerarse un trabajo propiamente tal, es parte imprescindible

³³ “Luego se mandaba por los veedores llevar la lana de todo ello a los depósitos o a los templos del Sol para que las mamaconas entendiesen en hacer ropas finísimas para los reyes, que lo eran tanto que parecían de sarga de seda y con colores tan perfectas cuanto se puede afirmar.” (Cieza de León 2005 [1554], 333).

dentro del Aqllawasi: el matrimonio o, dicho de otra forma, los vínculos de parentesco. Esta función tendrá importancia en materia del relacionamiento con los ayllus.

Una vez jerarquizada dentro del Aqllawasi y en pleno uso de su aprendizaje, una joven mujer andina (un Aqlla) podía ser dispuesta como «novia» para ser entregada a un hombre (usualmente un curaca) que cumpliera con ciertas expectativas del Inca y que se hubiera destacado en alguna materia de interés para el Tawantinsuyu. El dar en matrimonio a un Aqlla de mano del Inca dotaba de prestigio al receptor de tal obsequio, más aún porque “la mayoría de los hombres deseaban tener varias mujeres, más sólo les estaba permitida la suya, y únicamente podían conseguir otra mediante donación real³⁴” (Martín 2009, 191).

Las Aqllas no sólo adicionaba fuerza laboral a la unidad doméstica a la que entraba, sino que portaba con ella toda una simbología de prestigio y cultura a los ojos de los pares dentro del ayllu. En palabras de Pilar Alberti “una muchacha que había sido educada en las pautas culturales del Cuzco causaba admiración allí donde iba porque con ella se introducía lo más culto a los ojos de otros pueblos” (1986, 184). Así mismo, la destacada especialización que esta aprendía dentro del Aqllawasi le propinaba una valoración en términos de los productos manufactureros que ella producía, esta vez dentro y para su núcleo familiar: “«labrar mejor mantas» era fuente de prestigio y envidia entre las esposas de un mismo varón” (Murra 2002, 157), lo que la ponía en una posición de ventaja incluso entre las múltiples esposas que pudiera tener un andino.

Las relaciones de parentesco son una dinámica bien establecida en los Andes, dimensión que permeaba a todos los «niveles sociales» del mundo incaico. El Inca, por supuesto, no era ajeno a aquello ya que “obtenía grandes cantidades de energía humana, gracias a la presión que las conquistas militares o las alianzas [a través de los vínculos de parentesco] le permitían ejercer y estas relaciones redistributivas era nuevamente planteadas al parecer cada nuevo Inca, lo que hace pensar en que cada uno de los incas creaba su Tahuantinsuyu” (Pease G.Y. 2001, 55). Así mismo, cada nuevo Inca debía necesariamente expandir el territorio del Tawantinsuyu para poder hacer uso de tierras que pertenecieran en específico a su “dinastía”, a su panaca. Esto explica por qué uno de los atributos mejor precisados por los cronistas es su actividad conquistadora (Pease G.Y. 2001).

En la misma lógica, los curacas legitimaban y mantenían su poder gracias al manejo de las relaciones de parentesco y de la reciprocidad asimétrica (bastante parecida a la que ostentaba el Inca) visible en la redistribución de bienes producidos por las “unidades étnicas” (Pease G.Y. 2001, 54), el «disponer» de una mujer escogida, perteneciente a las Aqllas, reforzaba tal reciprocidad y consolidaba el poder del curaca que «disponía» de ella.

Dolidas y crudas son las palabras de Cieza de León (2005) cuando comenta acerca de la tristeza que experimentaron muchos “indios viejos” cuando recordaban las maneras

³⁴ Viracocha Inca “ordenó que ningún indio fuese osado de tomar mujer sino fuese por mano del curaca o del gobernador puesto por el Inca, y esto hacía para que cualquier indio trabajase de merecer que le diesen mujer y chacaras” (Betanzos 2004 [1542-1557], 369)

entabladas por el Inca hacia la comunidad, en contraposición a las nuevas maneras que en el presente se veían enfrentados con los hispanos:

“Y con estas buenas obras y con que siempre el señor a los principales daba mujeres y preseas ricas, ganaron tanto la gracia de todos que fueron de ellos amados en extremo grado, tanto que yo me acuerdo haber visto por mis ojos a indios viejos, estando a vista del Cuzco, mirar contra la ciudad y alzar un alarido grande, el cual se les convertía en lágrimas salidas de tristezas contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado, donde en aquella ciudad por tantos años tuvieron señores de sus naturales, que supieron atraerlos a su servicio y amistad de otra manera que los españoles” (Cieza de León 2005 [1554], 326-327).

Insertando la costumbre de entregar mujeres, y de los tipos de relaciones que se efectuaban en el ejercicio efectivo de tal acción, como una parte primordial y específica de la vida andina durante el apogeo del Tawantinsuyu.

Sin desmedro de aquello, y rescatando la parte simbólica existente dentro de la cosmovisión incaica junto con los aspectos más pragmáticos de una expansión ininterrumpida, las Aqllas representaban un continuo recordatorio de la dominación cuzqueña (a través una expansión ideológica). La presencia del Aqlla “introducía un elemento extraño en el *ayllu*, era el símbolo y personificación de los ideales incaicos. [...] El objetivo sería conseguir una colonización simbólica e ideológica que comenzaba en la mujer entregada y se prolongaba en sus hijos” (Ortiz 2006, 1989-1990). De esta forma, el Tawantinsuyu tenía un control fáctico sobre el devenir del *ayllu*, implantando una corriente de pensamiento que iría consolidándose dentro de las relaciones futuras entre los *ayllus* y el poder central, influyendo no sólo en términos de las relaciones familiares sino también en la memoria social que se iba construyendo dentro de cada *ayllu* a través del ejemplo.

“el interés por sublimar a estas mujeres, y extender esta institución por todo el imperio, era en definitiva una forma de control social, extendiendo el modo de vida inca a la totalidad de la región andina. Algo para lo que su religión se adecuaba perfectamente, pues era común entender que la vida de los dioses fuese un modelo que seguir por los humanos. [...] Así pues, las actividades de las *aillacuna*, mujeres del Sol, servían como modelo para el resto de [las] mujeres del imperio” (Ortiz 2006, 1691-1692).

Por otro lado, como mencioné en el apartado anterior, las Aqllas eran partícipes de algunos sacrificios dentro de la ritualidad incaica. Algunas eran enterradas junto con el Inca fenecido o eran sacrificadas en momentos rituales de casamientos, cuando «surgía» un nuevo Inca, o cuando había momentos importantes en relación con el culto solar³⁵. Así mismo, algunas

³⁵ “E los niños e niñas, que así habían juntado, estando bien vestidos e aderezados, mándolos enterrar vivos en aquella casa, que en especial era hecha para do estuviere el bulto del Sol” (Betanzos 2004 [1542-1557], 89), en referencia a cuando el Inca Yupanqui terminó de remodelar el templo del Sol.

podían ser inmoladas en la festividad de la Capacocha³⁶, formando parte de las tumbas altoandinas³⁷.

“Uno de aquellos rituales fue el realizado en Ocros, provincia de Ancash. Tanta Carhua era una hermosa niña, de diez años, natural de ese lugar. Según se cuenta en leyendas antiguas y relata el sacerdote extirpador de idolatrías, Hernández Príncipe, su padre la ofreció como aclla o virgen del Sol a cambio del nombramiento de cacique. [...] fue llevada al Cuzco donde participó en las fiestas y ceremonias dedicadas al Sol, al Rayo y a las momias de los Incas pasados y después emprendió el regreso a su tierra natal acompañada por las huacas y representantes locales más notables. [...] Vestida como una reina, adornada con ricas joyas y acompañada por un suntuoso ajuar ascendió hasta la cumbre de la montaña, donde se encontraba preparada su última morada” (Martín 2009, 193)

Transformándose, de esta manera y una vez ya realizado el sacrificio, en *wak'as*³⁸ de veneración para los pobladores locales y en oráculos³⁹ (Martín 2009; Bortoluzzi y Martínez 2010). Aquello contenía un fuerte simbolismo para el ayllu que proveía el sacrificio, pero también conllevaba un fuerte simbolismo para el poder central que lograba establecer una comunicación horizontal con la periferia, aparte de la comunicación vertical con el cosmos.

“Como relatan los cronistas, los curacas y las huacas locales se reunían en el Cusco para la entrega o «presentación» de las ofrendas, donde se concertaban acuerdos, reforzando lazos, se llevaban a cabo una suerte de comunión para renovar la sinergia del corazón con los miembros del organismo estatal, del centro, representado por el Inca, con la periferia. Es en este segundo dominio, más profano, pero no exento de sacralidad, que tenía lugar aquella circulación de bienes materiales, de dones y contra-dones, impulsada por la obligación de dar, recibir y devolver” (Bortoluzzi y Martínez 2010, 216).

Como mencionaba en el segundo apartado de este capítulo, había dos posibles respuestas por parte de los padres de las niñas extraídas de su núcleo familiar de origen ante la selección de

³⁶ “La *capacocha* podía darse en diferentes momentos de la vida de un Inca (nacimiento, coronación, coquistas, matrimonio, enfermedad y muerte) o en distintas ocasiones críticas (catástrofes climáticas, hambrunas, epidemias, etc.)” (Bortoluzzi y Martínez 2010, 213).

³⁷ Como las de Pichu pichu, Ampato, Sarasara, Ocros, Chichorro, Urpicha, Chañi y Lluillaillo (Martín 2009).

³⁸ “La víctima, al ser sacrificado, mantiene siempre su papel mediador, de mensajero y mensaje, entre los hombres y los dioses. Ser viviente que gracias a la muerte genera nueva vida, joven que renueva la fuerza de la naturaleza, como una semilla (*mallqui*) lista para brotar, crecer, alimentar y aumentar la totalidad sagrada del cosmos de la cual participan los seres humanos. Pero, a la vez, también nueva huaca, que a través de su sacralización va a ser un valioso instrumento para manejar aquellas mismas fuerzas que el sacrificio aspira a controlar” (Bortoluzzi y Martínez 2010, 215-216).

³⁹ Para más información sobre la función de los oráculos dentro del mundo andino antiguo, se recomienda consultar *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (2008) de Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski (editores); y el artículo de Peter Gose (1996) “Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka State”, en el cual se analiza el papel de los oráculos (*wak'as* y momias de Incas) como una forma de dar voz a los grupos subalternos dentro del sistema político incaico, logrando mantener un delicado equilibrio político entre los “comunes mortales” y el Inca, figura divinizada.

infantes para los Aqllawasis. El júbilo que pueden haber sentido algunos de los progenitores se puede deber precisamente a las conexiones simbólicas que propiciaba el nexo entre los ayllus y las divinidades protectoras, de las cuales sus hijas/os podían llegar a pertenecer.

Finalmente, y ya dando paso al siguiente capítulo, es claro que “las *acllacuna* gozaban de una alta estima social, [eran] tenidas por semisagradas [...], todos los productos que ellas elaboraban lo eran también [...]. De hecho, estaban destinados al ceremonial, al uso de la familia real, quienes por su condición divina debían servirse de estos preciados bienes, [...]” (Ortiz 2006, 1688). Lo cual nos lleva a una de las características propias y únicas de las jóvenes destinadas a ser «vírgenes del Sol»⁴⁰ quedándose a perpetuidad dentro del Aqllawasi y en vías de convertirse, eventualmente, en *mamaconas*.

Estas Aqllas⁴¹, podríamos suponer que pertenecientes a la elite cuzqueña⁴² debido a su origen y la tarea sacralizada que desempeñaban, eran las únicas que podían tejer ropa ceremonial y sacramental (Murra 1999) y, por ende, eran las únicas que podían vestir a las *wak'as*.

Vistiendo *wak'as*: el tejer como expresión de lo sagrado

I. La importancia de los tejidos en el mundo andino

Diversas disciplinas han venido demostrando desde hace varias décadas atrás que los tejidos tenían una especial importancia y consideración en el mundo andino. Eran un elemento central como contenido y parte dentro de los ritos sacrificiales⁴³, de los ritos de paso⁴⁴ y de los ritos mortuorios⁴⁵. En el contexto del sistema laboral del incaico fueron parte de la mit'a textil (Murra 2002), lo que demandó la edificación de infraestructuras acorde para el almacenaje de

⁴⁰ Las cuales no eran destinadas al rumbo del matrimonio o a ser concubinas del Inca.

⁴¹ “Se mencionan varias clases de *aclla*, [...] que dependían de la posición social de los padres, la belleza y tal vez otros criterios, pero de todas se esperaba que tejieran *cumbi* y otras telas finas. Algunas de las doncellas tejían y cosían con fines que nosotros consideraríamos estrictamente eclesiásticos –vestiduras para los sacerdotes, adornos para los ídolos, telas para incinerar en los sacrificios–. Otras, según parece confinadas en edificios aparte [dentro del Aqllawasi] y pertenecientes a otras categorías, se dedicaban a cubrir las necesidades del vestuario real y otros propósitos estatales que nos parecen más seculares” (Murra 1999, 118-119).

⁴² Aqllas escogidas y apartadas en específico dentro del mismo Aqllawasi, para dedicarse a tal labor. Así mismo, deben haber sido Aqllas que estuvieran recluidas en el Aqllawasi más importante, el del Cuzco y que tuvieran vínculos familiares ligados al Inca.

⁴³ “Los antiguos de la Puná tenían en esta isla enterramientos de sus padres, y hacían sacrificios, y había puesto en las alturas donde tenían sus aras gran suma de oro y plata y fina ropa, dedicado y ofrecido todo el servicio de sus dios” (Cieza 2005, 22); “mandó Ynga Yupangue a los señores del Cuzco, que para de allí en diez días, tuviesen aparejado mucho proveimiento de maíz y ovejas y corderos y ansimismo mucha ropa fina y cierta suma de niños e niñas, que ellos llaman *capacocha*, todo lo cual era para hacer sacrificio al Sol.” (Betanzos 2004, 89)

⁴⁴ “Las prendas de vestir aparecen como el regalo principal y preferido en todo momento de crisis del ciclo vital: los parientes regalaban ropa en el primer corte de pelo y en el *warachikuy*” (Murra 2002, 157).

⁴⁵ “[...] y quando se mueren los señores, les hazen sepulturas grandes en los cerros o campos: adonde los meten con sus joyas de oro y plata y armas, ropa y mugeres, y no las mas feas, y mucho mantenimiento” (Cieza de León 1554, 111); “[...] malquis [...] huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles [...] adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o *cumbi* [...]” (Arriaga en Murra 2002, 158).

dichos textiles⁴⁶. Igualmente, su alta valoración económica y social queda en evidencia en su uso como recompensas dadas al ejército por parte del Inca⁴⁷. Su elaboración exigía un cúmulo de conocimientos técnicos que eran transferidos a través de una enseñanza normatizada⁴⁸ tanto a nivel del «Estado» como de la comunidad y la familia. Su relación con distintos aspectos sagrados y profanos de la vida diaria estaba regulada por una fuerte y clara legislación⁴⁹. Todo lo señalado demuestra su estrecha ligación con los vaivén políticos y sociales dentro del Tawantinsuyu.

“En los Andes los tejidos materializaban los vínculos de carácter familiar, religioso y político que unían a grupos de diverso rango, y representaban también las distinciones que los separaban. Los tejidos tenían una parte sustancial en los rituales que marcaban procesos diversos: desde las etapas que señalan el ciclo vital humano, pasando por los eventos que ordenaban el calendario agrícola y litúrgico, hasta los sucesos que aseguraron la expansión y consolidación del Estado” (Ramos 2010, 117)

El punto de partida para estudiar la importancia que pudieron haber tenido los tejidos en el Imperio incaico, se encuentra en momentos previos al periodo de máximo apogeo del Tawantinsuyu. Siguiendo la afirmación del etnohistoriador Franklin Pease G.Y. (2001), vemos que la materia prima (el ganado) entregada por los grupos altiplánicos posibilitó que el imperio andino usufructuara de un cuantioso recurso textil sin alterar las relaciones de producción en el área dominada por los lupacas (grupos étnicos de habla aimara), pudiendo consolidar relaciones político-sociales con los grupos étnicos existentes.

Aquella afirmación desmitifica lo expuesto por algunos cronistas hispanos que, rescatando algunos de los mitos incaicos, expresaban que los textiles fueron una indumentaria de exclusiva prosedencia incaica. El tejido fue y es una práctica común y generalizada con distintas características dependiendo del lugar y del tiempo que se analice dentro del sector

⁴⁶ Existencia de depósitos llenos de lana y algodón, tejidos y diversas prendas (Murra 2002, 161) junto con otros recursos que podían sustentar a viajeros, al ejército, etc. Como comenta Betanzos: “viese y visitase los tambos y depósitos de ellos, y viese lo que cada cosa era necesaria, así para la gente de guerra, como para lo que el Inga mandase” (2004 [1542-1557], 156) y “convenía que en él hubiese depósitos de ropa, así de lana como de algodón, e que, ansimismo, convenía que hubiese depósitos de unas mantas de cabuya [...]” (2004 [1542-1557], 100).

⁴⁷ “Y porque la fuerza de la guerra no estuviese en una nación ni presto se pudiesen concertar para alguna rebelión o conjuración, sacaban para soldados de estas capitanías mitimaes [...]; y la paga que se les hacía era, en algunos tiempos, mandarles dar alguna ropa de lana y plumas [...] y mujeres de las muchas que en cada provincia estaban guardadas en nombre del Inga, y como todas las más eran hermosas, teníanlas y estimábanlas en mucho” (Cieza de León 2005 [1554], 349).

⁴⁸ “La idea de que entre los Incas se siguieron patrones claramente establecidos para el tejido se refuerza por diversas versiones que aseguran que el Estado, además de especificar las cantidades y medidas de las piezas que se tejían, proporcionaba los insumos necesarios a los tejedores y controlaba su distribución” (Ramos 2010, 118).

⁴⁹ Por ejemplo, habían leyes que regulaban el uso y adquisición de tejidos cumbi: “[el inca Yupanguí] ordenó y mandó que ningún cacique en toda la tierra, por señor que fuese, no pudiese vestir ni traer ropa fina, ni pluma, ni andas preciadas, ni ataduras en los zapatos de lana, sino de cabuya, si no fuese que la tal ropa o plumaje o andas le hubiese dado el Ynga por sus servicios; y el que así lo trujese, no le siendo hecha merced de ello, muriese por ello” (Betanzos 2004 [1542-1557], 151).

andino⁵⁰. Por supuesto, este dato no cuestiona ni niega el hecho de que “el uso del tejido de lana se extendió al mismo tiempo que la expansión incaica” (Pease G.Y. 2001, 71)⁵¹ y que, además, fue utilizado con tal maestría⁵² por parte del incaico que se conformó un imaginario indisoluble entre este último y los textiles como una característica emanada de su rol civilizador (ordenador) dentro de los demás grupos que convivieron dentro del mundo andino.

Aquel imaginario se construyó, por ejemplo, a través del mito de origen contado al cronista Cieza de León (2005 [1554]) que representaba a los primeros incas, luego de haber salido de Pacaritambo, como hombres y mujeres que ya “venían al mundo” con sus exquisitos ropajes, en contraste con el aparente salvajismo y desnudez que otrora hubiera existido⁵³:

“mas yo a lo que cuentan los orejones⁵⁴ y ellos tienen por tan cierto me allegaré, porque lo saben mejor que otros ningunos. Y así dicen que salieron vestidos de unas mantas largas y unas a manera de camisas sin collar ni mangas, de lana, riquísimas, con muchas pinturas de diferentes maneras, que ellos llaman tocabo [tocapu], que en nuestra lengua quiere decir «vestido de reyes», y que el uno de estos señores sacó en la mano una honda de oro y en ella puesta una piedra, y que las mujeres salieron vestidas tan ricamente como ellos” (Cieza de León 2005 [1554], 309-310).

De modo que, antes y ya durante el dominio incaico la máquina cultural del tejido estaba bien establecida y propiciaba dinámicas de arraigo, comunicación, subyugación y conformación del entramado social entre núcleos familiares y los ayllus, con el Inca y las organizaciones que se desprendían de él y, de forma importantísima, con lo sagrado: las *wak'as*.

En lo que respecta al estudio de estos aspectos, considero pertinente destacar los trabajos del etnohistoriador rumano-estadounidense John Murra y la investigadora peruana Gabriela Ramos⁵⁵. Murra (1962; 2002), con sus estudios pioneros sobre la función social que

⁵⁰ Hermoso y representativo es el trabajo presentado por el Museo chileno de Arte precolombino en la colección presentada bajo el nombre de *Awakhuni: tejiendo la Historia Andina* (2006) en memoria de John Murra quien falleció ese mismo año, y que expone textiles precolombinos de distintas culturas, como la Moche, Wari, Nasca o Tiwanaku, por nombrar algunas.

⁵¹ “Las crónicas detallan cómo al realizar una nueva conquista territorial, los incas repartían ropa entre la población; la distribución de tejidos funcionaba también en las grandes festividades y el estado requería asimismo de grandes cantidades de tejidos para donarlos” (Pease G.Y. 2001, 71)

⁵² Posible propaganda política por parte del incaico que, como vimos en el primer capítulo de este trabajo, no escatimó en gastos a la hora de legitimar el reclamo conquistador que le daba vida a su extensión y sistema de vida.

⁵³ “Muchas veces pregunté a los moradores de estas provincias lo que sabían que en ellas hubo antes que los Ingas los señoreasen; y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente y que muchos andaban desnudos, hechos salvajes [...]” (Cieza de León 2005 [1554], 303); “[...] y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, [...] porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir [...]. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles y pieles de animales; otros andaban en cueros [...]. Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento” (Garcilaso 2015 [1609], 84-85).

⁵⁴ Varones nobles

⁵⁵ Como opinión personal, me parece que aquellos dos trabajos pueden ser de extrema ayuda a cualquier estudioso que esté introduciéndose en tal materia y, en general, a cualquier lector interesado. Están bien escritos y no abusan de una verborrea académica y excluyente. No todos logran, me incluyo entre ellos, aquello con éxito.

cumplían los tejidos dentro del entramado social del mundo andino prehispánico, sentó las bases para el desarrollo de estudios consecuentes sobre la materia. Varios años más tarde, Ramos (2010) compaginó una extensa variedad de estudios sobre la materia pero extendiendo el análisis histórico al periodo colonial, etapa en la que se entremezclan, superponen y coexisten la desestructuración, la adaptación y las continuidades culturales.

“Los tejidos fueron el principal medio en el que los habitantes de los Andes plasmaron y comunicaron sus ideas, y a través del cual formalizaron una amplia gama de relaciones sociales, políticas y con el ámbito de lo sagrado. [...] Los tejidos fueron también fundamentales para asegurar la recepción de nuevos mensajes y afirmar en lo posible los nuevos esquemas de autoridad y legitimidad: incas y virreyes los emplearon para propiciar negociaciones políticas. [...] Por su poder comunicativo y ubicuidad, el estudio de los tejidos y del vestido en general ofrece vías para la comprensión del universo simbólico, de las jerarquías sociales, de la economía política y de la experiencia de grupos e individuos que vivieron los cambios por los que atravesaron los Andes después de la conquista [y, por supuesto, en buena medida a lo acontecido antes del contacto con los ibéricos]” (Ramos 2010, 115).

Sus palabras están en sintonía con la “premisa de que el tejido constituye para la gente andina uno de los medios principales de aprender, comunicar y reproducir valores culturales y estéticas” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 48) hasta el día de hoy. De forma que es un vehículo material que traspasa cierto conocimiento objetivo y claro pero también un conocimiento subjetivo que se ve reflejado al ir sumando complementos propios de la cosmovisión en que este se desenvuelve. En otras palabras, existe una lectura superficial y una profunda, de mayor complejidad que está oculta en la trama.

Investigadores contemporáneos de diversas disciplinas analizan y reevalúan los posibles significados de la imágenes, las formas y el quehacer, así como las dinámicas que se desplegaban en relación con ellas. Materia compleja a la que también tuvieron que enfrentarse los hispanos del siglo XVI y de los siglos subsecuentes al momento de la conquista y posterior evangelización católica. El grado de entendimiento alcanzado fue, indudablemente, diverso⁵⁶, pero es claro que más allá del nivel de comprensión logrado, sus esfuerzos no fueron exitosos con la erradicación de dichas prácticas ni del corpus simbólico que daba sentido a su manifestación⁵⁷.

⁵⁶ “Si ya desde el siglo XVI los españoles introdujeron el telar a pedal y la lana de oveja, prohibieron la tejedura de ciertos dibujos, y luego de cierta vestimenta, fracasaron en su tentativa de controlar la significación cultural de los textiles de la tradición andina. Una parte importante ha sido salvada porque los conquistadores jamás sospecharon que en el mismo corazón de los textiles (los encruzamientos de los hilos y el modo de realizarlos), se hallaban informaciones más o menos conscientemente codificadas.” (Desrosiers 1995, 275).

⁵⁷ Como veremos más adelante, las dinámicas de occidentalización, adaptación y apropiación que se fueron efectuando en el territorio andino salvaguardarán ciertas matrices originales claramente andinas pero que habrán sufrido un proceso de cambio, de reestructuración, que será el que posibilitará la mantención de esa memoria antigua que en la incorporación de «lo nuevo» logrará mantenerse viva y vigente.

Para entenderlo de forma más teórica, los tejidos en el mundo andino son parte del conjunto de “esquemas generativos” que están contenidos dentro del, en palabras del sociólogo francés Pierre Bourdieu, *habitus* andino. A pesar de que la categoría planteada por Bourdieu (1998) corresponde a mecanismos de reproducción social dentro de una sociedad de clases occidental y no de una sociedad prehispánica, me parece que su planteamiento facilita la comprensión de un esquema que se retroalimenta a sí mismo y que posibilita, a través de esta retroalimentación, la perduración de sus prácticas. Al reproducirse en distintas escalas⁵⁸ se logra conformar una matriz socio-cultural que se aprende y aprehende no sólo cognitivamente, sino mediante el cuerpo; esto a través de la socialización cotidiana de los sujetos y no desde una normativa epistemológica inducida por el organismo de poder.

Estos “esquemas generativos” que componen el *habitus* son “estructuras estructurantes estructuradas”: “el *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu 1998, 54). De modo que, “el *habitus* es tanto el elemento generador de la práctica, como el factor primordial de la reproducción cultural o simbólica” (Sánchez de Horcajo 1979, 87).

En tales parámetros, el “esquema generativo” del tejido contiene lógicas que trascienden al tejido propiamente tal y que coinciden con lógicas culturales del mundo andino⁵⁹ (estructuras estructuradas predispuestas). Esta relación posibilita una mejor reproducción del principio base de la lógica imperante que, a su vez, «construye» una base desde donde se legitima a sí misma (estructura estructurante) y a las demás construcciones que se desprendan de esa base, siguiendo el ciclo ininterrumpidamente. Esta matriz no deja de considerar los elementos que pueden introducirse, ya que no es una estructura rígida e impermeable. Es su carácter de «base» junto con los complementos maleables y de adaptación que se pueden introducir donde se encuentra su supervivencia⁶⁰.

⁵⁸ En una escala menor: grupos sociales y en una escala mayor: la sociedad plural en su conjunto.

⁵⁹ Así lo ejemplifica el trabajo presentado por la académica francesa Sophie Desrosiers en su artículo «Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes» que presenta la relación entre la lógica combinatoria (en función de una base limitada) del textil y la visibilización de la misma lógica en los kipus, el sistema de denominación de los camelidos y la estructuración de los «ceques» (1995, 287-288), apoyada también por trabajos de Verónica Cereceda y de Mary Frame.

⁶⁰ El estudio de campo llevado a cabo por Desrosiers y su equipo de trabajo en el norte de Potosí (Bolivia) a finales de los años 70 y principios de los 80 demuestra aquello. Una apreciación de la investigadora sobre las tejedoras bolivianas: “siempre nos sorprendió la rapidez con que las tejedoras bolivianas que se habían hecho nuestras profesoras eran capaces de entender y copiar las reproducciones de tejidos arqueológicos que habíamos traído. Semejante facilidad autoriza pensar que los elementos que los constituían y la lógica de su ensamblaje eran conocidos por estas mujeres. [...] Nos hallaríamos entonces ante una memoria cultural que se expresa técnicamente, prescindiendo de las palabras, [...]” (1995, 289). La autora refuerza aquello manifestando que: “en los Andes, es evidente que los tejedores han probado el máximo de combinaciones posibles. Este estado de espíritu es tanto más evidente cuanto que la definición de los grados de complejidad no se detiene aquí: los cinco tipos de estructuras se conjugan con la permutación y la sustitución para formar estructuras derivadas.” (1995, 284).

“El tejido es uno de los medios principales de poner en práctica la cultura: es una actividad estructuradora que da como resultado un producto funcional (la tela) que es tanto mostrado como intercambiado” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 48).

En términos más prácticos y abocados al tema que a este trabajo le compete (y para no pretender abarcar más de lo posible en la envergadura de esta investigación), este “esquema generativo” que es el tejido no está confinado a un grupo reducido de la población andina, como sería el caso de las Aqllas dentro del Aqllawasi sino por el contrario, sus límites están tan extendidos como extendida era el área de influencia del Tawantinsuyu.

En tal caso, el Aqllawasi sería un organismo estatal que es parte de un *habitus* que tiene márgenes más acotados y restrictivos, por ejemplo, al género femenino, al ámbito religioso, a la dependencia estatal y que, como se mencionaba en el primer capítulo, su área temática de influencia excede el tema único del tejido y el urdido. A pesar de aquello, y aterrizando lo general a lo acotado, “entendemos que la aportación estatal de los tejidos del *acllahuasi* nunca podría asemejarse a la del conjunto de todas las unidades domésticas del Tahuantinsuyu” (Ortiz 2006, 1689). ¿A qué se debe entonces la importancia que ostentaban? y ¿por qué era necesaria la existencia de una organización estatal que especializara un quehacer o más bien jugara dentro de sus márgenes con la idea de una cierta exclusividad de ese quehacer?

II. Polos en equilibrio: el tejido como expresión del entramado social

Como se analizó en el capítulo anterior, una de las más importantes distinciones que ostentaban los Aqllawasis era que “estaban convertidos en auténticos centros de producción de bienes sagrados” (Ortiz 2006, 1688). Esto debido a que una acotada parte de las Aqllas tenía el oficio de tejer ropa ceremonial y sacramental⁶¹ y, por ende, eran las únicas que tenían la virtud de poder vestir a las *wak'as*, las «deidades» del mundo Andino.

Antes de entrar de lleno en el papel de las Aqllas y de su quehacer textil (hilado y urdido), es menester hacer una revisión sobre cómo las dinámicas del quehacer contenidas dentro de los textiles son representaciones fieles de un entramado social que no es exclusivo del mundo femenino, sino que tiene su base en función de la que yo considero que es la matriz máxima presente en el Mundo andino: los opuestos complementarios⁶² (Abercrombie 2006;

⁶¹ Como se analizó en el capítulo *Hacia una definición de las Aqllas*, los «bienes sagrados» manufacturados no eran únicamente los textiles, las comidas, los brebajes, la música, etc., también forman parte de un quehacer sagrado que se desenvuelve en otras aristas de la sociedad, pero para no perder el hilo conductor que guía esta investigación me decantaré por comenzar a referirme en específico a esa labor.

⁶² A pesar de ser una noción antigua en las investigaciones sobre materia andina, la categoría de “opuestos complementarios” que está presente aquí está tomada del estudio llevado a cabo por el antropólogo Thomas Abercrombie (2006), quien en su investigación de campo en K'ulta (la ahora provincia Abaroa y al municipio de Challapata, Bolivia) sobre la relación existente entre los sistemas de cargo y las fiestas cristiano-andinas. Así también, de los expuestos por Francisco Hernández Astete quien comenta: “el hombre andino percibía el mundo dividido en partes opuestas, que a su vez se convertían en complementarias al ser necesaria siempre la existencia de una para el entendimiento de la otra” (2005, 37).

Hernández 2005). Para hacer esto es necesario delimitar ciertas cuestiones. La categoría “textil” no denota únicamente un paño geométrico de fibra natural (usualmente de forma rectangular) confeccionado en un telar, por el contrario, la categoría es lo suficientemente extensa como para incorporar el hilado de las fibras, la urdimbre de los hilados, la confección de cordones, la confección de vestuario, cintos, el uso de plumas, los bordados, el teñido de fibras, etc. Cada una de estas etapas del proceso productivo comparte el común denominador de servir a un propósito más grande que simplemente cubrir la desnudez y la carga simbólica que esta última pueda conllevar. En consecuencia, en el mundo de los textiles hay dos grandes aristas: la confección y el uso. Ambos igualmente importantes aunque guardando la salvedad de que, dependiendo de las circunstancias, una arista puede tomar mayor protagonismo que la otra o guardar un delicado equilibrio.

“Tradicionalmente, el vestuario masculino se compone de una túnica (*camiseta*), que cubre el cuerpo hasta las rodillas, y de una capa rectangular (*manta*); los indios ciñen su cabeza con cintas o soguillas (*llautu*), cuyo color y forma, específicos de cada provincia, permiten reconocer el origen de quienes las portan; por último, se calzan con sandalias de cuero o de paja trenzada (*ojotas*). Las mujeres llevan una larga túnica (*anaco*) que desciende hasta los tobillos, un amplio cinturón (*chumbi*) de color variable y un chal cuadrado (*lliclla*) sujeto sobre el pecho por un prendedor (*topo*); también calzan *ojotas*. Los «nobles» del Estado inca, hombres y mujeres manifestaban su alto rango por la calidad y riqueza de su vestuario, confeccionado en tejidos de *cumbi*” (Wachtel 1976, 223).

Como quedó de manifiesto en el primer apartado de este capítulo, el vestuario pasó a conformar parte intrínseca de la cosmovisión incaica, y por ello el uso del textil podía conllevar códigos simbólicos que trascendían a las prendas. Como menciona Murra (1999) la variada cantidad de textiles existentes durante el Tawantinsuyu puede dividirse en dos grandes grupos: los tejidos *ahuasca* y los tejidos *cumbi*. Los primeros estaban ligados a un ámbito casero y los segundos a la elite, al Inca y las *wak'as*. Así mismo, la confección de los primeros recaía prominentemente en los núcleos familiares, quienes cumplían con una mit'a textil para el “Estado” (Murra 2002); los segundos, por otro lado, eran de confección exclusiva por parte de manos especializadas: la de los *cumbicamayoc*⁶³ y la de las *aqllas*, por lo mismo, estaban restringidos a momentos especiales y a sectores específicos de la sociedad.

En las crónicas tempranas que hacen alusión a algunos de los tejidos existentes en el mundo incaico se pone mayor atención a los tejidos *cumbi* debido a la espectacularidad y la hermosura propia de su naturaleza. El textil era tan exquisito que muchos pensaron que estaban confeccionados en seda⁶⁴. Sobre los tejidos *cumbi* “es un hecho comúnmente aceptado que se trataba de objetos suntuarios. Su uso estaba reservado a los miembros más

⁶³ “The male *cumbicamayocs* stayed in their villages and produced fine textiles for tribute and most likely also for their own caciques” (Graubart 2014, 541).

⁶⁴ “Y hacen por sus manos tan buena tapicería como en Flandes de la lana de sus ganados, y tan de ver, que parece la trama de ella toda seda, siendo solamente lana.” (Cieza 2005, 209)

notables de la sociedad, empezando por el soberano. Los tejidos cumbi tenían un lugar prominente en la política imperial y doméstica pues el inca los repartía entre sus aliados y allegados según su discreción” (Ramos 2010, 118).

La calidad de la vestimenta no era la única forma de distinción por parte de ciertos sectores, los tejidos en general (independientemente de su calidad) funcionaban como marcadores sociales, marcadores de pertenencia, debido a los códigos contenidos en sus formas.

“[Wiracocha Inca] mandó y ordenó que todos los indios de todo el reino, de cualquiera suerte y calidad que fuesen, así hombres como mujeres de cada pueblo y en cada lugar, tuvieran su señal e insignia en la que cada uno vestía y en el traje de la cabeza su señal y muestra, los unos muy diferenciados de los otros, para que cada uno por la señal e insignia del traje, fuese conocido de a donde era natural, con pena de ponerse en el traje insignia de otro, y esto mandaba ejecutar severísimamente” (Betanzos 2004, 369)

Aquella práctica tiene su remanencia hasta nuestros días, en el Mundo andino contemporáneo el “usar cualquier prenda tradicional es declarar las propias raíces indígenas, y más aún, el estilo de tejido identifica al usuario como miembro de un territorio particular y específico basado en una comunidad indígena” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 50).

Además, los textiles no sólo intercedían en materia de relaciones interpersonales sino también, como lo propone un estudio etnográfico llevado a cabo por los investigadores Edward y Christine Franquemont junto con Billie Jean Isbell: “el tejido intercede entre el cuerpo humano y el poder de la Madre Tierra [... porque] está prohibido sentarse directamente sobre el suelo ya que hacerlo causaría enfermedad e incluso muerte” (1992, 50). De tal forma que, el tejido sería «una protección» para el ser humano en relación al medio en que convive.

Por supuesto, el uso de tejidos en el Mundo andino es bastante variado y como mencionaba al principio del capítulo tienen incidencia en aspectos profundos del sistema de creencias andino y en aspectos más superfluos, por supuesto, todos importantes.

Dejando un poco de lado el uso de los tejidos, la otra arista de este mundo es la confección. Es bastante fácil caer en el error de pensar que la confección de tejidos era algo propio de las mujeres⁶⁵, pero en la práctica “la destreza en el hilado y tejido la adquirían en la niñez tanto los muchachos como las niñas” (Murra 2002, 156). Lo que sí puede marcar una diferencia entre ambos géneros es el tipo de textil que confeccionaban.

⁶⁵ Un poco relacionándolo con los idearios culturales contemporáneos en que las labores de tejido, bordado o costura son habilidades generalmente femeninas; nótese la incongruencia del planteamiento cuando la mayoría de las grandes marcas de alta costura son de diseñadores varones. “The question of what European travelers in the Americas in this period would have considered to be ‘female’ or ‘domestic’ labor is not entirely obvious. They interpretation of what they saw or were told would have been influenced by practices in the regions where they were raised, by contemporary European ideologies, by their own previous experiences throughout the Americas and by the writings and experiences of other” (Graubart 2014, 542-543).

El estudio de campo llevado a cabo por la antropóloga chilena Verónica Cereceda⁶⁶ (2010) en el ayllu Isluga durante los años 1972 a 1975 estudia un tipo de bolsa textil llamada *talega*⁶⁷. La investigadora pone atención a la simbología contenida en la elección de colores, la forma, la organización del tejido y el lenguaje⁶⁸ detrás del objeto que confeccionan las mujeres del ayllu Isluga.

Encuentro bastante ilustrativo lo propuesto por Cereceda en relación a los contenidos tratados en este capítulo, ya que las talegas más contemporáneas guardaban similitud con sus antecesoras arqueológicas. En efecto, la bolsa textil es fruto de una memoria textil artesana que está basada en una matriz base (recordando la «estructura estructurada estructurante») que pervive en el tiempo y que plantea una contraposición: una dualidad que es opuesta pero complementaria. Un ejemplo:

“Referida solamente al color, el *allqa*⁶⁹ es la expresión aymara de un contraste [...] que de manera más amplia se usa para expresar la yuxtaposición de colores opuestos y complementarios (verde/rojo, naranja/azul, etc.). Pero su significación se extiende más allá de lo cromático. Hoy, en Isluga, se corresponde con lo que Bertonio señalaba, en el siglo XVII, no sólo como “*allqa*” sino también como “*auka*”. Es decir, a lo contrario, a la contrariedad, no sólo en el color sino en otros fenómenos de la naturaleza y la sociedad (“*día/noche*”, “*hembra/macho*”, y situaciones como “no ocurrir lo esperado o deseado”, etc.)” (Cereceda 2010, 189).

Esa misma contraposición complementaria existe, en este caso, en los tejedores:

“Mientras las mujeres tejen complejas y variadas piezas en los telares de suelo y de cintura, los hombres realizan un trabajo en menor escala: los trenzados en lana, que son su reino. Y si los textiles femeninos mantienen cierta imprecisión para explicitar su zoomorfismo⁷⁰, los trenzados masculinos (hondas, todo tipo de cordeles, adornos para fiesta, etc.) parecen ubicarse mucho más concretamente dentro de los reptiles. Así, un adorno para carnavales se llama *culebrilla* y un tipo de sogá lleva el nombre de *muyutuma*, que designa una especie de serpiente. Esto nos lleva a suponer que los tejidos femeninos poseen también una precisa animalidad, lo que

⁶⁶ Destaco aquí únicamente el trabajo de Verónica Cereceda, sabiendo de la existencia de otras investigaciones igual de buenas como las de la investigadora Mary Frame, pero a las cuales producto de la pandemia no pude acceder. En general, ambas investigadoras confirman la teoría de que “muchos tejidos han sido fabricados utilizando lógicas técnicas que coinciden con lógicas culturales” (Desrosiers 1995, 280).

⁶⁷ Las talegas “sirven a diversos usos cotidianos o ceremoniales, tales como llevar semillas durante las siembras, guardar alimentos en bodegas y cocinas, transportar víveres en los viajes, tanto de vivos como de muertos, ser rellenas y vestidas como si formaran entre varias un cuerpo humano, en ceremonias de inicio de siembra” (Cereceda 2010, 182).

⁶⁸ “El lenguaje de las talegas tendría, así, una doble función: la de un mensaje inscrito sobre la tela (comunicación) y la de un rito ejercido sobre los objetos depositados en el interior (una eficacia mágico-religiosa)” (Cereceda 2010, 183).

⁶⁹ “El lugar que ocupa el negro es llamado el lugar del *allqa*. *Allqa* en una primera definición designa el encuentro entre la sombra y la luz [...]” (Cereceda 2010, 188).

⁷⁰ Una de las conclusiones que presenta Cereceda es la concepción andina que tienen las tejedoras de que las bolsitas son un ser viviente, más específicamente, animales.

mantendría en equilibrio la parte mayor del textil (lo femenino) con su contrapartida menor (lo masculino)” (Cereceda 2010, 192).

No quisiera dilatarme más en esto en razón de que no es el tema central de este estudio, pero sí considero importante remarcar el hecho de que esta dinámica existente guarda una idea fuerza: la necesidad e importancia de ambos polos, ambos géneros, para lograr un equilibrio. Con tal idea en mente, la propuesta de una organización exclusivamente femenina plantea ciertas problemáticas. Inquietudes tales como: ¿cuál es su contraparte? ¿su opuesto masculino es el inca, la deidad sol o el Tawantinsuyu? ¿la institución del Aqllawasi contenía ambos opuestos?, etc.

Es difícil dar una respuesta tajante, especialmente porque no hay fuentes claras y precisas que provengan de las aludidas ni del «Estado» que les daba legitimidad y vida. Una posible aproximación sería la de pensar a la institución, y por ende a las Aqllas, como la parte femenina general del Tawantinsuyu en relación a su rol conquistador (Gose 2000; Silverblatt 1987). Tal aproximación puede ser problematizada si separamos las distintas dimensiones de la sociedad en que esta institución se desarrollaba. Otra posible aproximación es la de pensar a las Aqllas como complementos del Sol, situación en que la complementariedad se daría entre dos seres de «diferentes dimensiones», aquello abriría un campo de estudio inexplorado.

Por otro lado, Francisco Hernández Astete, en su libro *La mujer en el Tahuantinsuyu*, destaca un planteamiento de Rostworowski sobre la ausencia de la figura paterna en los mitos andino (usualmente éstos giran en torno a la madre y al hijo), Hernández Astete menciona que esta ausencia está contextualizada dentro de un tiempo mítico que se relaciona con el caos y que, en contraposición, durante el periodo «de orden» incaico tomaría mayor protagonismo el concepto de pareja dentro de los mitos (2005, 29). Pienso qué tal premisa podría ser una forma de explicar el aparente estado incompleto que ostentaban las Aqllas, teniendo presente su relacionamiento con las deidades y que el uso, por parte del Tawantinsuyu, de su trabajo y de sus personas podría estar recreando de manera simbólica aquel momento de origen incaico y del ordenamiento del mundo andino que le precede.

De todas formas, lo que es claro es que se puede seguir reflexionando sobre el tema en otras investigaciones.

El tejido, entonces, tendrá importancia como objeto/cosa⁷¹ material dentro de un sistema de creencias por su materialidad y calidad y, también, debido a la producción⁷² de quien los manufactura.

⁷¹ En el siguiente apartado se verá la diferencia entre la uno y la otra.

⁷² “Aprender a tejer implica no sólo dominar las técnicas y procesos de trabajo en el telar, sino también dominar principios abstractos de operaciones simétricas que construyen complejas estructuras a partir de unidades de información relativamente simples. Estas ideas no están limitadas a cuestiones de diseño sino que también se evidencian en los propios procesos físicos de hilado, urdido y tejido” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 48).

“Dependiendo de su procedencia, forma y categoría, que les otorgaba un margen de energía o valor, estos tejidos fortalecían o consagraban el rango social de quienes los recibían y usaban. [...Con respecto a los tejidos cumbi] No sólo las personas vestían estas prendas, sino también las efigies, objetos y animales que representaban distintas manifestaciones de lo sagrado [...]. En el curso de su expansión política, los incas distinguieron a algunas *guacas* por sus atributos, influencia y ubicación, ofreciéndoles atuendos que mandaron hacer especialmente” (Ramos 2010, 118-119).

En el caso de los tejidos cumbi destinados a reforzar las categorías de poder, de religiosidad y de marcadores de cultura, los apartados para el ámbito religioso tendrán una característica propia y exclusiva en materia de confección: serán efectuados por unas delicadas y especializadas manos artesanas que transmitirán a través de su quehacer algo más que torciones y nudos.

En las Aqllas aquella distinción, el poder vestir a las *wak'as*⁷³, será el punto de quiebre e inflexión con la sociedad general. Las Aqllas, «vírgenes del Sol», se separarán en términos de valor textil de los cumbicamayocs (tejedores igualmente especializados) en función de la exclusiva labor detentada por algunas afortunadas dentro de la institución del Aqllawasi⁷⁴. Distinción que se produce y reproduce por la relación bidireccional de sacralidad que las permea⁷⁵.

III. “Eres lo que haces”: ropas sagradas, manos sagradas

“[Y les mandó] llevar la lana de todo ello a los depósitos o a los templos del Sol para que las mamaconas entendiesen en hacer ropas finísimas para los reyes, que lo eran tanto que parecían de sarga de seda y con colores tan perfectos cuanto se puede afirmar.” (Cieza de León 2005 [1554], 333).

A pesar que no hay fuentes primarias que retraten la vida cotidiana dentro de un Aqllawasi, si aplicamos la noción de que el presente guarda una matriz base que desarrolla lógicas culturales que a su vez decantan en lógicas técnicas, podemos «vislumbrar» a través del presente la remanencia del pasado y, por ende, en el caso del tejido poder tener una aproximación de los elementos presentes en el quehacer que desarrollaban las mujeres apartadas.

⁷³ “Huaca era un término muy amplio, que no sólo se refería a adoratorios u objetos de culto, sino también a personas y cargos específicos con significación dentro de un universo sacralizado; como los curacas y el Inca eran huacas, no sólo podían comunicarse con los otros seres de ese universo divino, sino que eran sagrados de por sí y por ello eran reverenciados y mochados (un saludo ritual [...])” (Pease G.Y. 1999, 145)

⁷⁴ “Las escogidas [dentro del Aqllawasi] destacaban por ser ellas exclusivamente quienes se encargaban del tejido sagrado. Eran sus manos expertas y sagradas las que hilaban y tejían las telas destinadas al ceremonial, a la vestimenta de la familia real, así como a ser entregados como dones sagrados a quienes el Inca quisiese distinguir o gratificar” (Ortiz 2006, 1689).

⁷⁵ “La relación directa de las «acllas» con lo sagrado hacía que se transmitiese esta característica (lo sagrado) a sus propias personas, siendo consideradas también como sagradas, respetándolas y venerando su presencia el pueblo y los nobles” (Alberti 1986, 183); “mandó que les diesen mucha ropa de lana para sus curacas, de la muy fina, que se hacía para el Inca, y otras preceas de la misma persona real hechas de la mano de las vírgenes escogidas, que eran tenidas por cosas divinas y sagradas, y a los embajadores dieron muchas dádivas” (Garcilaso 2003 [1609], 354).

Así mismo, podemos irnos aproximando a la relación que estas Aqllas deben haber tenido con las cosas sagradas que creaban. El raciocinio nos hace pensar que estas tejedoras consumadas tenían completo entendimiento de lo que estaban haciendo, sabían el papel que jugaban dentro de la institucionalidad, dentro de sus comunidades y dentro de la cosmovisión que imperaba en sus sistemas de creencias. Ese entendimiento, esa intencionalidad debe haberse manifestado de una forma clara y tajante en sus artesanías, en sus creaciones.

La toma de conciencia es una dimensión fundamental dentro de cualquier sistema de creencias. No todo es sagrado y lo que detenta tal condición es porque el sistema cultural en que está inserto hace que cumpla con una serie de requisitos de los que participan solo un puñado de elementos del entorno natural o humano. La importancia de los textiles sagrados no emana de una idea abstracta sobre cierta fibra entretejida de una forma específica, sino más bien porque el circuito de producción, distribución y el uso de ellos los hizo participar de una red de códigos, dinámicas, situaciones y/o momentos que los dotó de una cualidad extraordinaria, diferente, apartándolos de los demás tejidos.

Este objeto sagrado deja de ser *objeto* y pasa a ser *cosa*, en tanto se entiende dentro de esta red que lo cobija. El filósofo alemán Martín Heidegger dirá: «La *cosa* es *cosa* en la medida que hace *cosa*». ¿A qué se refiere? El ejemplo que él nos da hace uso de la idea de una jarra:

“La jarra es una cosa en la medida en que hace cosa. A partir del hacer cosa de la cosa, y sólo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra [...]. La jarra es una cosa en cuanto recipiente. Es cierto que esto que acoge necesita de una producción. Pero la condición de ser producida por el alfarero no constituye en modo alguno lo propio de la jarra en cuanto jarra. La jarra no es un recipiente porque fue producida sino que tuvo que ser producida porque es este recipiente” (Heidegger 1994).

Para profundizar, las cosas funcionan dentro de una “ecología de los materiales” como lo propone el antropólogo británico Tim Ingold (2010; 2012). En esta “ecología de los materiales” en que las cosas están vivas debido a que están inmersas en una circulación que se conforma no solo por la cosa sino también por los materiales que le dan vida, la producción que le da forma e incluso la idea abstracta que germinó en algún momento no identificado⁷⁶ son parte del proceso.

Utilicemos un ejemplo: las talegas de isluga en la investigación de Verónica Cereceda. Las bolsas de distinto tamaño personifican y son animales:

“Si bien el cuerpo de las talegas posee su derecha y su izquierda y un corazón en el medio, está dotado, en cambio, de dos bocas, una a cada extremo de la bolsa. ¿Cómo pudo ser concebido ese cuerpo para que su boca se divida en dos y se disponga en ambos bordes? ¿Desde qué

⁷⁶ Aquello echa por tierra la idea de que los «objetos tienen agencia» pues la «agencia» estaría en relación con que las cosas se mueven por un agente externo que las mueve y no por sí mismas: “things move and grow because they are alive, not because they have agency” (Ingold 2010, 7).

ángulo fue mirado o percibido? Tendríamos que suponer que el animal se consideró como partido por un eje que atravesó su rostro siguiendo el curso de la nariz, y que luego, desplegándola a lo largo de esta línea imaginaria, cada mitad de la boca fue lanzada al exterior, hacia el lugar que ocupan nuestras orejas.” (Cereceda 2010, 189).

Las talegas son cosas porque se piensan como contenedoras de granos y otros derivados relacionados a la agricultura. Se piensan, incluso antes de tejerse, como animales: guardan relación de fisonomía y de simbolismo con el mundo animal al que buscan conectar. Los materiales con los que se confeccionan no son azarosos, son fibras de origen animal (alpacas, principalmente, y llamas) y tienen importancia en el acabado final que tendrá la talega. Además, los materiales cuentan una historia propia⁷⁷ y no pueden compararse con otros materiales que pudieran servir a un propósito similar. La selección de colores obedece a la caracterización de la misma y no a una irreflexiva decisión de la tejedora. Su producción conlleva decisiones, potencialidades⁷⁸ y se toma en consideración las variables que pueden afectar al producto finalizado. De forma que, en este caso, las talegas serían cosas porque se piensan dentro de las dinámicas que desarrollarán en el medio que se ven desenvueltas y, además, se piensan vivas porque contienen un imaginario específico que las dota de vida.

De esta manera, el tejido y más específicamente, el tejido sagrado (la jarra en el caso de Heidegger) es cosa, y no objeto inerte, debido a que en su concepción misma, cuando aún es idea y todavía no toma forma material, ya ha sido concebido como un nexo entre lo divino y lo terrenal, teniendo en consideración los potenciales⁷⁹ contextos sistémicos en que se desempeñará la(s) funcio(nes) para la(s) cual(es) ha sido concebido. Se suma a esto quienes lo piensan: mujeres sagradas. Los tejidos cumbi destinados a vestir a las *wak'as* están tejidos y

⁷⁷ “We should not thus think of the properties of materials as attributes. Rather, they are histories [...]. To understand materials is to be able to tell their histories—of what they do and what happens to them when treated in particular ways—in the very practice of working with them. Materials do not exist as static entities with diagnostic attributes; they are not “little bits of nature,” [...] awaiting the mark of an external force like culture or history for their completion. “Matter is always already an ongoing historicity.” Materials, thus, carry on, undergoing continual modulation as they do so. In the phenomenal world, every material is a becoming” (Ingold 2012, 434-435).

⁷⁸ “Production, then, is a process of correspondence: not the imposition of preconceived form on raw material substance, but the drawing out or bringing forth of potentials immanent in a world of becoming (Ingold 2011a, p. 6). In the act of production, the artisan couples his own movements and gestures—indeed, his very life—with the becoming of his materials, joining with and following the forces and flows that bring his work to fruition.” (Ingold 2012, 435).

⁷⁹ Estas decisiones se toman antes incluso de ponerse a tejer: “una característica del tejido de cara de urdimbre andino es que la mayor parte de las decisiones críticas que dan lugar a la apariencia final del tejido se realizan durante el proceso de urdido. La secuencia y ubicación de colores, el carácter y ubicación de los ejes de simetría, y el grupo de diseños con los cuales puede trabajar el tejedor están todos determinados antes de que la urdimbre vaya al telar” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 59). De ahí que el aprendizaje desde alguien que ya sepa las singularidades de las diversas opciones es decisivo; cobra aún más sentido el tener una institución que reglamente y ordene ese saber que debe ser transmitido.

pensados para vestir a las *wak'as*, y hasta la torción de las hebras al momento del hilado debe haber obedecido a aquella premisa⁸⁰.

“Los trajes cumbi eran el vehículo que hacía tangible lo sagrado en el entorno inmediato de las personas: al vestir con prendas de cumbi las piedras, animales, artefactos, edificios y lugares sagrados eran humanizados a la par de hacerse claramente identificables con un grupo o un personaje en particular” (Ramos 2010, 122).

Entonces, no es sólo el tejer sino cómo se teje, qué se piensa cuando se teje e incluso qué se siente durante la labor. Podría decirse que el tejer es un trabajo que involucra integralmente al artesano que se dedica al oficio. En el arte del tejido cobra importancia lo cognitivo y lo físico: los ojos, las manos, la mente y el cuerpo.

Hay un viejo y conocido adagio que afirma que las manos artesanas no nacen sino que se hacen, aquello es correcto. Como lo plantea el sociólogo estadounidense Richard Sennett (2009), la «mano inteligente» es el perfeccionamiento de la coordinación entre los ojos, las manos y el cerebro. Los actos de prensión, el soltar, el «tacto activo»⁸¹, la prehensión⁸², la fuerza mínima⁸³ y la concentración⁸⁴ son herramientas que deben irse perfeccionando a medida que el artesano va «creciendo» en su área de trabajo.

Sennett analiza el testimonio de otra investigadora, Erin O'Connor, y su aprendizaje del trabajo en vidrio soplado, el cual no estuvo exento de logros y fracasos. Sobre su experiencia, O'Connor destacó:

⁸⁰ “La hebra se forma por rotación del huso mientras la fibra es estirada [...]. Hay aquí sólo dos posibilidades: o que el huso gire en el sentido de las agujas del reloj, en cuyo caso se dice que se produce una torsión Z, o puede girar contra las agujas del reloj para producir una hebra de torsión S. La gente de los Andes llama a estas posibilidades *pana* (hacia la derecha) y *lloq'e* (hacia la izquierda), respectivamente, y considera que sólo la hebra *pana* hacia la derecha es adecuada para los textiles comunes ya que la dirección inversa está imbuida de poderes mágicos y rituales” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 58).

⁸¹ Término acuñado por Charles Sherrington que alude a la acción activa y consciente de orientar el uso de la yema de los dedos.

⁸² El coger algo. “La explicación más completa de la prehensión con la que hoy contamos es la de Raymond Tallis. Este autor organiza el fenómeno en cuatro dimensiones: anticipación del tipo de formas que la mano deberá adoptar para coger el vaso; contacto, cuando el cerebro recibe datos sensoriales a través del tacto; reconocimiento lingüístico, cuando se da nombre a lo que se tiene en las manos; y finalmente, reflexión sobre lo que se ha hecho, Tallis no afirma que todo esto tenga que ser conscientemente asumido. La orientación personal puede permanecer centrada en el objeto; lo que la mano sabe es lo que ella hace. A los cuatro elementos de Tallis yo agregaría un quinto: los valores desarrollados por manos extraordinariamente hábiles.” (Sennett 2009, 103).

⁸³ “La idea de la utilización de la fuerza mínima como línea básica de autocontrol se expresa en el consejo apócrifo, aunque perfectamente lógico, que se daba en la antigua cocina china: lo primero que debe aprender el buen cocinero es a cortar con la cuchilla un grano de arroz hervido.” (Sennett 2009, 111). La fuerza mínima toma sentido cuando se toma en cuenta la importancia de la tensión y precisión necesaria que se efectúa en el tejido.

⁸⁴ “La capacidad de concentración física sigue reglas propias, que se basan en cómo se aprende a practicar una actividad, a repetir lo que se hace y a aprender de la repetición. Esto quiere decir que la concentración tiene una lógica interna; esta lógica, creo, puede aplicarse tanto al trabajo mantenido durante una hora como a lo largo de varios años” (Sennett 2009, 115).

“Si pudiera expresar esto [...] diría que ahora estamos absortos en algo, que ya no somos conscientes de nosotros mismos, ni siquiera de nuestro yo corporal. Nos hemos convertido en la cosa sobre la cual estamos trabajando.” (Sennett 2009, 116).

De acuerdo al testimonio expresado por la investigadora, Sennett concluirá:

“Se dio cuenta de que el problema estaba en no abandonar ese momento de «ser en una cosa». Para trabajar mejor, descubrió, necesitaba anticipar en qué se convertiría el material inmediatamente después, como etapa todavía-no-existente de su evolución. Su instructor llamaba a esto simplemente «estar tras la huella»; ella, con mentalidad más filosófica, comprendió que estaba implicada en un proceso de «anticipación corporal» (2009, 116).

El perfeccionamiento de la habilidad artesana, lejos de automatizar el trabajo, lo agudiza. “Hemos entrenado nuestras manos en la repetición, estamos vigilantes, no nos aburrirnos, porque hemos desarrollado la habilidad de la anticipación” (Sennett 2009, 118) junto con una habilidad técnica.

Por otro lado y de forma complementaria a lo anterior, el cuerpo será parte importante del proceso textil y de la concretización de la creencia. Puede sonar de perogrullo pero, se debe tejer manualmente, con intencionalidad y con todo el cuerpo. Aquello significa que hay una estrecha relación en el posicionamiento corporal que se toma hacia el tejido y hacia otros tejedores⁸⁵, así como una relación dentro del acto mismo. La antropóloga argentina Silvia Citro, al analizar la relación entre eficacia ritual y performances corporales (la danza en su caso de estudio) en ciertas prácticas religiosas, pone atención en que

“La ejecución reiterada de movimientos que implican un peculiar desgaste de energía o un cambio de énfasis en algunos de los factores de movimiento promueve cambios en la materialidad del cuerpo [...]: suele alterar los ritmos respiratorios, circulatorios y las tonicidades musculares” (2012, 77).

Además

⁸⁵ Un ejemplo proporcionado por una investigación con tejedores de Chinchero: “La maestra urdidora se sienta en un extremo rodeada por las hebras con las cuales trabajará, mientras que su ayudante se sienta en el otro extremo. La maestra urdidora decide colores, ubicaciones y medidas e introduce nuevas hebras a lo largo de la cuerda de encabezamiento que se encuentra delante de ella mientras que la ayudante recibe los ovillos de hebra y los devuelve a la maestra luego de sujetarlos a la cuerda de encabezamiento de su extremo. Los ovillos de hebra pasan de mano derecha a mano derecha, y de mano izquierda a mano izquierda formando un cruce en el centro del marco entre las dos mujeres. Este cruce no sólo impone un orden a las hebras del mismo modo que la disposición de papeles en direcciones opuestas los mantiene separados, sino que también define una línea de simetría entre las urdidoras. La relación entre las dos compañeras de urdido, llamada *allwi masi* en quechua, no se limita sólo a operaciones textiles, sino que es duradera y se extiende a los intercambios de comida y de trabajo” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 60)

“la percepción de las intensidades de una performance ritual sería capaz de impulsar al performer a fusionarse perceptivamente con estas intensas presencias afectantes y, en algunos casos, a replicarlas miméticamente, y esta conexión provocaría una potenciación de las sensaciones y emociones sentidas en el cuerpo propio, cargadas de una fuerte emotividad” (Citro 2012, 81-82).

Si aplicamos lo propuesto por Citro en la práctica textil, se consolidarían los aspectos teóricos y prácticos de un quehacer institucionalizado (por el Aqllawasi) que conllevan un aprendizaje que se consolida socialmente. En tal caso, tienen que ser tejedoras más experimentadas las que traspasen ese imaginario sagrado a tejedoras menos experimentadas. El compartir los mismos códigos, el mismo *habitus*, es el que propiciará un buen canal comunicativo entre la tejedoras especializadas.

“El telar mismo es extremadamente simple, pero los productos están entre las telas más complejas. El verdadero talento radica en la agilidad mental y física del tejedor, que no encuentra en el telar simple ningún límite mecánico a su imaginación creativa” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 49).

Y por último, pero no menos importante, lo cognitivo. Es de gran importancia el sistema de estructuración aprendido por las tejedoras⁸⁶, la idea de simetría, el dominio del color y el concepto de contingencia (facultad propia de la simetría que conlleva ser experto en la normativa para poder doblegarla y lograr diferentes efectos). Los tejes y manejos del tejido supondrán un grado de expertiz alto que tendrá como significado el tener completo entendimiento de las reglas que se están siguiendo o que se están pasando a llevar; así también, la lógica interna expresada en pequeñas unidades de simetría formal serán la base, la matriz, que permitirá confeccionar unidades más grandes y complejas (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992).

Este aprendizaje es paulatino y de complejidad ascendente. La investigación llevada a cabo con los tejedores de Chinchero (1992) plantea tres estadios claros y significativos en la carrera de una tejedora andina: Hakima, Chumpi y Llijlla. Todos los estadios tienen su correlación con un momento decisivo, de transición en la vida de la mujer y representan aspectos propios de su cosmovisión.

“Nosotros concluimos que el tejido representa a la sociedad andina en una serie de niveles. Por lo general, es animado y representa a un ser cuya función especial es espacializar relaciones entre seres humanos y el mundo sobrenatural. En términos de las teorías practicadas en la actualidad, el tejido en el mundo andino es el resultado de las prácticas culturales que sirven como base para generar relaciones con el mundo exterior. En la cultura andina, el tejido

⁸⁶ “El propio acto de tejer no sólo refleja la percepción de significado llevada a cabo por la gente de los Andes, sino que les enseña su propia percepción a través de una transmisión de ideas, de base comunitaria y que dura toda una vida” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 49).

representa un victoria específica del espacio sobre el tiempo.” (E. Franquemont, C. Franquemont e Isbell 1992, 50)

La bidireccionalidad de la sacralidad existente entre las vestimentas de las *wak'as* y las artesanas que las confeccionaban es una relación que, como hemos visto, es bastante más compleja que la limitada consideración de solo dos actores en juego. Son varios los elementos que habrían enriquecido y legitimado esta importante labor.

Es menester no olvidar en ningún momento el sistema de creencias, la cosmovisión, que les daba vida: las Aqllas hacían labores como «ofrendas» al Sol, es el Sol uno de los actores principales dentro de esta historia y es parte central del quehacer textil de aquellas manos especializadas. Es la pre-existente impronta sagrada la que las compele a integrar el mundo terrenal en la medida que este también tiene una relación con el mundo sagrado; la característica de bidireccionalidad propuesta en el presente estudio lograría integrar aspectos que no son propiamente sagrados pero que, al entrar en contacto con una fuente de sacralidad se verán permeados por esta y en viceversa.

“Todas estas cosas hacían las monjas de sus manos en mucha cantidad para el Sol, marido de ellas. Y porque el Sol no podía vestir ni traer aquellos ornamentos, se los enviban al Inca, como a hijo legítimo y natural heredero que decía ser suyo, para que él los trajese. El cual los recibía como cosas sagradas y las tenía él y todo su Imperio en mayor veneración” (Garcilaso 2015 [1609], 407).

Evangelización: la desestructuración y reestructuración del mundo⁸⁷

I. El fenecimiento: cuando las *wak'as* ya no hablan y las Aqllas ya no cantan

El «encuentro entre dos mundos» fue un momento coyuntural de gran envergadura en el que los pueblos autóctonos de América sufrieron la desestructuración de gran parte de la cosmovisión que daba sentido a su vida cotidiana. No sólo fue el impacto asociado al relacionamiento con una nueva cultura sino que, con las empresas de conquista y evangelización hispanas (influenciadas por la iglesia contrarreformista y las reformas toledanas) que causaron simultáneamente una desestructuración y reestructuración de la vida indígena, las más grandes consecuencias que se produjeron fueron los “nuevos tipos de culturas *indígenas* en diversas fronteras culturales del mundo colonial” (Abercrombie 2006, 206).

La conquista y los diversos procesos de evangelización tuvieron un alto costo, pues

“la derrota significa en todas partes la ruina de las antiguas tradiciones. Incluso los indios que prestaron su ayuda a los españoles con el fin de utilizarlos como instrumento al servicio de sus

⁸⁷ En honor a la extensión solicitada por las directrices del Seminario de Grado y tratando de ajustarme a ellas, el presente capítulo no alcanzará el nivel de profundidad con el que fue pensado al comienzo de este estudio. De modo que, su desempeño estará direccionado a ser propositivo en términos de investigación y a reforzar las propuestas que ya se han hecho a lo largo del informe.

intereses políticos, vieron cómo en última instancia sus aliados se volvían contra ellos y les imponían la ley cristiana. Por tanto, los dioses mueren en todas partes. El traumatismo de la Conquista se define por una especie de «desposesión», un hundimiento del universo tradicional” (Wachtel 1976, 54).

La visión de la conquista como trauma hace justicia al periodo tumultoso, de agitación e incertidumbre que vivieron los distintos pueblos americanos. De manera particular, en el Cuzco, la derrota y el trauma se experimentará a un nivel casi cósmico. No solo se pierde la cotidianidad imperante sino que, la muerte del Inca involucrará la desestabilización de la armonía otrora conocida y el orden universal del mundo andino será brutalmente destruido (Wachtel 1976).

La destrucción de templos, estatuas y el abandono de los centros administrativos incaicos por parte de los indígenas confirmará, en apariencia, la muerte de los dioses nativos y la supremacía del dios verdadero que «acompaña» a los españoles. “Como las tierras de propiedad incaica (en especial las dedicadas al culto religioso) podían ser expropiadas para los fines de la corona” (Abercrombie 2006, 155), los marcadores de poder incaico sobre los pueblos étnicos de los Andes desaparecerán; así mismo, los aqllahuasis quedarán desiertos: “la destrucción de huacas y santuarios fue automática y sus sacerdotes pasaron a la clandestinidad, siendo llamados de ahí en adelante brujos y hechiceros considerándolos vinculados a poderes maléficos” (Rostworowski 1999, 225-226), lo que significará, a su vez, una desvinculación de las Aqllas con el poder centralizado y la religiosidad incaica.

La nueva situación socio-política y económica de las Aqllas, conducirá a estas mujeres apartadas a distintos finales, en su mayoría, todos indeseables. El padre Bartolomé de Segovia, en su relación *Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos*, comentará: “creo yo eran más de veinte mil mujeres y mamaconas, que eran las que andaban como beatas y dende a dos años casi no se hallaba en el Cuzco y su tierra sino cada cual y cual, porque muchas murieron en la guerra y las otras vivieron las más como malas mujeres” (Segovia [¿1552?]) en Pease G.Y. 2014, 101). Por “malas mujeres” se entenderá que, debido a las relaciones entabladas con los españoles, las Aqllas, ya no vírgenes⁸⁸, habrían acabado abandonadas, vejadas, infamadas con hijos mestizos (Vega 2013) o dedicadas a la prostitución.

Por otro lado, en su aspecto de tejedoras especializadas, no sólo los tejidos *cumbi* sufrirán un abrupto corte, Cieza de León a tan sólo “dieciocho años después de la invasión, [...] lamentaba ya la pérdida de este tesoro artesanal” (Murra 2002, 155), sino que

“in the colonial period, weaving came to associated strongly with Indian women who were not perceived as specialized artisans, but weavers by default and by nature. It was a combination of

⁸⁸ Son bastante interesantes las investigaciones sobre la situación sexual femenina andina post-conquista. Me gustaría destacar los artículos de Alejandra Osorio (1990) «Seducción y conquista: una lectura de Guaman Poma» y María Emma Mannarelli (1990) «Sexualidad y desigualdades genéricas en el Perú del siglo XVI», quienes con una perspectiva feminista y una mirada de género analizan la contraparte de la violación: el consentimiento sexual.

European perceptions, economics demands and indigenous communities' strategies that led to the eventual feminization of weaving and its association with low status" (Graubart 2014, 544-545).

Lo que potenciará la producción textil doméstica y, en cierta forma, reestructurará el bagaje simbólico contenido dentro del quehacer textil.

Por otro lado, aquello no significó que no hubiera un genuino interés por adquirir tan apetecibles tejidos. Con la desaparición de las estructuras socio-políticas que restringían su uso, el tejido *cumbi* paso a ser accequible a todo aquel que pudiera pagar por él, además, la alta demanda propició que las predas prehispánicas adquirieran un elevado valor y a que se desarrollaran reproducciones, imitaciones, de las antiguas para preservarlas y comercializarlas (Ramos 2010). Aún hay mucho campo de investigación en materia del *cumbi* colonial, preguntas como: ¿Conservaron su simbolismo?, ¿siguieron considerándose sagrados? o ¿qué parte tuvieron en esta nueva estructuración social en que la distinción no está en el honor de las dádivas (y el prestigio que esto conllevaba) sino en la activa adquisición material, *ergo*, el poder económico?

Ciertamente, la «occidentalización», como lo llamaría Serge Gruzinski, del mundo andino provocó una desestabilización, una destrucción en muchos casos, de un quehacer propio indígena. Ahora bien, la matriz basal (el "esquema generativo" del *habitus* andino) compartida por la comunidad indígena posibilitará que las medidas implementadas por los hispanos no tuvieran el desarraigo y olvido esperado.

Cieza de León manifestaría en la segunda parte de su crónica: "Y donde estaban sus oráculos veían al demonio, con el cual es público que tenían sus coloquios. Ya estas cosas han caído, y sus ídolos están destruidos y en su lugar puesta la cruz para poner temor y espanto al demonio nuestro adversario" (2005 [1554], 219), lo que denota parte de las causas del trauma, sí, pero también demuestra la superficialidad de la comprensión por parte de los españoles del contexto sistémico, el contexto cultural activo, que seguirá existiendo en la profundidad del *habitus*. Pues, en los Andes precolombinos

"el pasado era recordado a través de sus ubicaciones en el paisaje, la secuencia estaba codificada en la vestimenta tejida, en los hilos retorcidos y anudados y en las canciones-bailes e historia poéticamente 'tejidas', cuyos ritmos estaban estampados por las pisadas bailadas en *tuquies* o imaginadas por los *thaki* ('caminos') a través del paisaje que unía las *wak'as*" (Abercrombie 2006, 176).

II. El anhelo que se baila y canta: el revivir de las *wak'as*

La etnóloga Sophie Desrosiers, en su trabajo de campo al norte de Potosí, mientras entrevistaba a tejedores bolivianos sobre la confección de diversos tejidos, la importancia de los nudos y el perfeccionamiento, recibió una respuesta espontánea: "¡cortar un tejido es hacerlo morir!" (1995, 21) a propósito de la pulcridad con la que se confeccionan aquellos

tejidos y de la reticencia a arreglarlos una vez confeccionados. Desrosiers se dio cuenta que uno de los simbolismos mantenido en el telar andino más contemporáneo, que guarda lógicas prehispánicas, era considerar a la tela como un ser viviente. Aquello tendría una conexión con lo desarrollado en el capítulo dos de este trabajo, al pensar el tejido como cosa y, en su calidad de cosa, viva⁸⁹.

Esta «esencia interior» de los textiles no es ajena a la cosmovisión prehispánica, el clérigo Cristóbal de Albornoz, en su *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas*, ya comentaba la transferencia propiciada a través de un ropaje de una *wak'a* a una “piedra” que podía «transformarse» en esa misma *wak'a*:

“Ay otros géneros de guacas, en estos indios mitimas quel ynga pasó de unas tierras a otras, de mucha importancia e que más disimuladas tienen que son alguna pieza de bestidura que su guaca pacarisca tenía en sus tierras, la qual pieza les entregava el sacerdote o camayo de la dicha guaca en su tierra, encargándoles no se les olvidase el nombre de su descendencia e que en el propio orden que en sus tierras mochavan y reverenciavan a su pacarisca criadora, así lo hiziesen, sacando en sus bailes y taquíes generales aquella pieza de bestidura de su guaca. Guardan estas piezas con mucho cuidado e les tienen dados servicios y haciendas. Traen e llevan estas piezas según son las guacas; si son fuentes en sus tierras, traen un baso de agua dellas y échanlos con grande cerimonia en otras fuentes donde fueron trasplantados y pónenle el nombre de su pacarisca con mucha solemnidad, y si es piedra pónenle la pieza de bestido que traen a otra piedra, y desta manera a todas las cosas que tienen por pacariscas, sin diferenciar a la de su naturaleza, la sirven y adoran; y e hallado en muchas provincias de mitimas este orden y no ay dubdar sino que lo que adoravan en sus tierras hazen a donde fueron puestos” (Albornoz 1984 [1583-1584?], 199)

Así mismo, estas piezas textiles no solo cobran importancia debido a todo el bagaje iconográfico y simbólico que expresaban sino, también, por ser contenedoras de esta esencia, la cual podía ser entendida “como una especie de ‘piel social’ a través de la cual la esencia interior de un tipo de ser se podía transferir a otro” (Abercrombie 2006, 177). Murra lo ejemplifica con el *p'accha-t'aqsay*, el lavado ceremonial que se hacía (puede que todavía se haga) del ropaje de un muerto antes de los ocho días de una vez ya fallecido, lo cual salvaba a la familia y cercanos del “peligro de que el muerto regrese si alguna se queda sin lavar” (Murra 2002, 158).

De forma que, los textiles guardarían la esencia de aquellos o de la cosa que hace uso de el. Como se explicitaba en el capítulo dos del presente trabajo, la capacidad de transferencia de una esencia divina (como es la de las *wak'as*) se produciría gracias al sistema de valores compartidos, el *habitus*, de la comunidad del ayllu de la *wak'a* original. Siempre teniendo en

⁸⁹ Esto es bastante interesante porque suscita la problemática de saber si: ¿el textil era/es considerado vivo porque era vehículo de una esencia interior y, por endémica puede perder su «vitalidad»? O, por el contrario, ¿el hecho de estar vivo per se es lo que propicia el poder «guardar» esta esencia interior?

consideración las implicaciones simbólicas y determinantes de quiénes confeccionaban los «vehículos» de la esencia.

Teniendo aquello en mente es que Abercrombie (2006) plantea una conexión entre esta propiedad de «reconstrucción» y el revivir de las *wak'as* presentes en el movimiento del Taqui Onqoy, ésta vez teniendo su trasvasijación en “hombres ejemplares”⁹⁰.

El Taqui Onqoy fue, en definitiva, una lucha por la memoria. Los “huerfanos oprimidos” (Wachtel 1976, 59) trataban de restablecer la armonía perdida y, a través de un anhelo latente, desarrollaron formas de poder revivir a las *wak'as* que habían sido derrotadas por el dios cristiano.

“Fue que ellos creyeron que todas las guacas de rreyno, quantas avian los cristianos derrocado y quemado, avian resuçitado y de ellos se avian hecho dos partes: los unos se avian juntado con la guaca de Pachamama, y los otros con la guaca de Titicay, que todos andavan por el ayre hordenando el dar batalla a Dios, y vençelle, y que ya le traían de vençida, y que quando el Marques entro en esta tierra avia Dios vençido a las guacas y los españoles a los Indios; empero que agora dava la buelta al mundo, y que Dios y los españoles quedavan vençidos desta vez y todos los españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avia de creçer y los avia de aogar, porque dellos no uviese memoria” (Archivo general de Indias en Wachtel 1976, 285)

De manera que, este anhelo tiene su exteriorización en una manifestación interna: la divinidad “está interiorizada y las huacas se encarnan ahora en los hombres” (Wachtel 1976, 288). Tal grado de interiorización promovió que los susodichos “hombres ejemplares” pudieran restaurar el culto a las *wak'as* de pueblo en pueblo: “devolvían la vida a los ídolos por medio de ritos de «resurrección», ofreciendo libaciones de chicha y ofrendas de maíz en las ruinas de los lugares sagrados” (Wachtel 1976, 288). Aquello suscita varias preguntas: ¿cómo lograban la transferencia y, por ende, el revivir de la *wak'a*?, ¿utilizaban ropajes o pedazos de tela pertenecientes a *wak'as* prehispánicas?, ¿eran tejidos *cumbi* originales?

Si las lógicas textiles y culturales han logrado pervivir hasta el tiempo contemporáneo, podríamos pensar que en aquel momento, no demasiado alejado del tiempo anterior al primer contacto con los españoles, la matriz cultural estaba aún más arraigada que en los tiempos presentes y que, además, a pesar de las influencias que puede haber tenido el cristianismo, éstas no estaban demasiado deformadas o reestructuradas a tal punto que no fueran aún únicamente andinas. Por lo que, puede cobrar sentido que el revivir de las *wak'as* se produjera a través de los retazos tejidos que habían tenido contacto con las divinidades antes de éstas ser

⁹⁰ Considero pertinente el destacar el artículo de Gabriela Ramos (1992) «Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy», en el cual la historiadora desarrolla un trabajo bastante acucioso sobre la construcción progresiva de los elementos más idolátricos presentes en el movimiento y como, me atrevería a decir, pueden llegar a ser más bien funcionales a las esperanzas del clérigo Cristóbal de Albornoz por ascender dentro de su orden.

derrotadas; textiles tejidos por manos artesanas especializadas de mujeres recluidas y apartadas de su núcleo familiar doméstico que transfieren en cada nudo y revés un quehacer único y cargado de simbolismos. Simbolismos que la comunidad de la que forman parte, y de la estructura que les da vida y las legitima, entienden, comparten y reproducen.

III. La puntada sin hilo: vistiendo santos y vírgenes

Ya más entrados en el periodo colonial, e incluso hacía la República y hasta nuestros días, la paulatina y progresiva reinscripción de la memoria social andina se produce, principalmente, por las ofensivas de las empresas evangelizadoras y por la estructuración de un sistema cotidiano que obliga al indígena a formar parte de él si quiere subsistir.

“Lejos de sus antiguas *wak'as* y enterratorios, los nuevos pueblos [de indios] eran ante todo lugares de amnesia; pero Toledo [con sus reformas] recomendó a los caciques recordar bien sus ordenanzas y pidió a los sacerdotes y regidores inculcar una memoria que reflejara inequívocamente la matriz española y cristiana” (Abercrombie 2006, 234). La intención es clara: cambiar una matriz por otra; el problema que enfrenta tal premisa es que las matrices culturales son de fiero arraigo, imposibles de olvidar por completo. Es por eso que, a pesar del gran esfuerzo invertido por los clérigos de distintas órdenes religiosas católicas para orientar toda la religiosidad y la cotidianeidad de la vida diaria indígena hacía los ritos cristianos, lejos de cristianizar a los indígenas, lo que se produjo fue una indianización del cristianismo.

Los andinos “habían comenzado su propio proceso de transculturación, seleccionando las piezas de la fe y de la práctica cristiana que les convenían, atándolas a sus vidas a su propio estilo” (Abercrombie 2006, 244) y performando de tal forma las creencias, que éstas daban cabida al “esquema generativo” propio andino.

Aquello podrá verse expresado en reinterpretaciones territoriales⁹¹, la conformación de cofradías religiosas que efectuarán culto a Santos patronos⁹² y procesiones católicas que involucrarán el acto de “vestir a la virgen”⁹³, etc. Todas prácticas católico-cristianas que tendrán su lectura y re-lectura, además de una posible transformación, para ser entendidas bajo un sistema de valores que contemplará la visión prehispánica andina y la cristianización de la colonización, por ende, una nueva cultura indígena.

⁹¹ Como es el caso del Lago Titicaca, presentado por la investigadora Verónica Salles-Reese en su libro *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca* (2008). Salles-Reese hace toda una revisión de cómo se fueron recontextualizando los discursos y cómo éstos intentaron la sustitución o el reemplazo de contenidos andinos por contenidos cristianos en uno de los lugares míticos de mayor importancia en los Andes: el lago Titicaca, el lugar del mito de origen incaico.

⁹² Bastante ilustrativo puede ser el trabajo de los investigadores Alberto Díaz Araya, Luis Galdames Rosas y Wilson Muñoz Henríquez (2012) «Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)» con respecto al tema.

⁹³ Notable es el trabajo de María Candela de Luca (2017) «...De la importante devoción a la celestial Reina María Señora Nuestra...» Religiosidad mariana en las cofradías de indígenas de Potosí (Alto Perú) en el siglo XVIII» (como parte de la realización de su tesis doctoral) en dónde analiza cómo la tradición cristiana católica de las esculturas de bulto tomó un protagonismo importante al momento de la extirpación de “cultos idolátricos” indígenas y que, a su vez, éstas fueron resignificadas de forma que el imaginario sagrado andino perviviera de manera oculta y clandestina.

Reflexiones finales

A través de este estudio, lo que se ha planteado es que la institución de los Aqllawasis es parte trascendental para la organización social, económica, política e, incluso, territorial incaica debido al valor simbólico que ostentaba dentro del mundo andino y, también, por el valor simbólico de sus protegidas: las Aqllas.

Este valor simbólico sería consecuencia de un esquema generativo que es compartido por la comunidad andina y que, debido a su característica de retroalimentación y reproducción, va integrando nuevos aspectos circunstanciales mientras mantiene las matrices bases que tendrán su expresión en instituciones, nociones, imaginarios, etc. Sobre si el esquema generativo es propiamente andino o incaico es difícil decirlo, yo me inclino por lo primero, pero poder dilucidar tal premisa conllevaría estudios más acuciosos.

De manera más acotada, la relación bidireccional de sacralidad compartida entre tejedoras especializadas y apartadas de su núcleo familiar, las Aqllas, con las vestimentas *cumbi* sagradas que confeccionaban para las *wak'as* se producirá como derivación de los códigos compartidos, así como, la legitimación provista por la propia comunidad en que se desarrollan y se refuerzan esos códigos.

Estos códigos compartidos (sobre sacralidad y textiles) se verán expresados, al menos, en dos «burbujas» delimitadas e identificables: una a nivel comunitario y otra a nivel personal/institucional. Un sector de las Aqllas aprenderá matrices base que son específicas y exclusivas en relación con la confección de los textiles sagrados junto con la sacralidad que los envuelven y, por otro lado, con su quehacer sacralizado consolidarán los esquemas generativos dentro de la cosmovisión andina y de la comunidad de la que forman parte. En lo que concierne a las Aqllas, ellas fueron partícipes de un bucle ininterrumpido que sólo se verá suspendido con la veloz irrupción de la cosmovisión hispana y de la influencia del cristianismo. Por otro lado, en lo referido a los textiles sagrados que vistieron a las *wak'as* prehispanas, estos mantendrán su cualidad sacralizada/sacralizadora. Sobre cuáles serán las secuelas e influencias que aquello conllevará, eso es materia de otro estudio.

Referencias

Fuentes:

- Acosta, José de. 2002 [1589]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch, Colección "Crónicas de América", nº43. Madrid: DASTIN.
- Albornoz, Cristobal de. 1984 [1583-1584?]. *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas*. En Pierre Duviols, «Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico». *Revista Andina* 2, No. 1. Julio, pp. 169-222.
- Betanzos, Juan de. 2004 [1542-1557]. *Suma y narración de los Incas. Seguida del Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas*. Edición de M^a del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Cieza de León, Pedro de. 1554. *Parte primera de la Chronica del Peru, que tracta la demarcacion de sus provincias, la descripcion dellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres delos Indios, y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas*. Vol. 1. 3 vols. Biblioteca nacional de España: Biblioteca digital hispánica.
- _____. 2005 [1554]. *Crónica del Perú. El señorío de los incas. Segunda parte de la Crónica del Perú*. Perú: Editorial Ayacucho.
- Cobo, P. Bernabé S.L. 1963 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Edición del padre Francisco Mateos, 2 volúmenes. Biblioteca de autores españoles, vols. 91 y 92. Madrid: ediciones Atlas.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. 2003 [1609]. *Comentarios reales*. Madrid: Espalsa Calpe.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 2015 [1609]. *Comentarios reales de los Incas*. Editorial gradiente (libros digitales).
- Pizarro, Pedro. 2013 [1572]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 1947 [1572]. *Historia Indica*. Emecé. Buenos Aires.

Bibliografía secundaria:

- Abercrombie, Thomas A. 2006. *Caminos de la memoria y del poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institute français d'études andines.
- Alberti Manzanares, Pilar. 1986. «Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna». *Revista Española de Antropología Ameriana*. (Universidad Complutense de Madrid) (XVI): 153-190.
- Barraza Lescano, Sergio Alfredo. 2012. *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: Una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis para optar al grado de Magister en Arqueología con mención en Estudios andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Editorial Taurus.
- Bortoluzzi, Manfredi e Isabel Martínez Armijo. 2010. «La muerte es el mensaje. La doble comunicación de la capacocha inca entre don y sacrificio.» *Thule. Rivista italiana di studi americanistici* (30/31): 208-228.
- Carrasco Ligarda, Rosa. 2015. «Una aproximación al estatuto legal de las Acllas y de las prostitutas en el incanato a partir de los comentarios reales.» *CONSENSUS, Centro de Investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón* 20 (1): 63-72.

- Cereceda, Verónica. 2010. «Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga.» *Chungara, Revista de antropología chilena* 42 (9): 181-198.
- Citro, Silvia. 2012. «La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos.» *ILHA* 13 (1): 61-93.
- Desrosiers, Sophie. 1995. «Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes». En Bouysse-Cassagne, Thérèse (dir.) *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*. Paris: Éditions de l'IHEAL, 1997: 275-296. Edición en línea: <<http://books.openedition.org/iheal/783>>.
- Franquemont, Edward, Christine Franquemont, y Billie Jean Isbell. 1992. «Awaq Ñawin: el ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido.» *Revista Andina* 10 (1): 47-77.
- Gose, Peter. 2000. «The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire.» *American Anthropologist* 102 (1): 84-97.
- Graubart, Karen B. 2000. «Weaving and the Construction of a Gender Division of Labor in Early Colonial Peru.» *American Indian Quarterly* 24 (4): 537-561.
- Heidegger, Martin. 1994. «La Cosa». Traducción de Eustaquio Barjau en Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal. [Recurso online: http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/wunderkammer/Texto/Filosofia/La%20Cosa.htm].
- Hernández Astete, Francisco. 2005. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ingold, Tim. 2010. «Llevando las cosas a la vida: enredos creativos en un mundo de materiales.» *Realities Working Papers* 15.
- _____. 2012. «Hacia una ecología de los materiales.» *Annual Review of Anthropology* 41: 427-442.
- Martín Rubio, María del Carmen. 2009. «La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha.» *Investigaciones sociales* 13 (23): 187-201.
- Martínez Cereceda, José Luis. 1988. «Tahuantinsuyu, el Imperio de los Incas». *Los primeros americanos y sus descendientes* (Museo Chileno de Arte Precolombino): 285-312.
- Murra, John V. 1962. «Cloth and Its Functions in the Inca State.» *American Anthropologist, New Series* 64 (4): 710-728.
- _____. 1999 [1978]. *La organización económica del Estado Inca*. Editorial Siglo Veintiuno.
- _____. 2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP Ediciones, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz Portillo, Gracia. 2006. «La mujer en la crónica de indias: la aclla.» *Encuentro de latinoamericanistas españoles: Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*. España: CEEIB. 1685-1688.
- Paulson, Susan. 1998. «Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos.» *Revista Andina* 16 (2): 481-497.
- Pease G.Y., Franklin. 1999. «La religión incaica.» En Carmagnani, Marcello, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano. *Para una historia de América II. Los nudos (1)*. México: Fondo de cultura económica.
- _____. 2001. *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 2014. «Acllas 3.» *Revista del Instituto americano de arte* (Depósito legal de la Biblioteca Nacional del Perú) (19): 93-106.

- Ramos, Gabriela. 2010. «Los tejidos y la sociedad colonial andina». *Colonial Latin American Review* 19 (1): 115-149.
- Rodríguez Sumar, Paloma. 2017. *Portavoces de las wak'as: el papel de las autoridades femeninas en Cajatambo, siglo XVII*. Tesis para optar al grado de Magister en Historia con mención en Estudios andinos, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rostworowski, María. 1999. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sánchez de Horcajo, J.J. 1979. «La Cultura. Reproducción o cambio (El análisis sociológico de P. Bourdieu)». *Centro de Investigaciones Sociológicas*. Madrid.
- Sennett, Richard. 2009. *El Artesano*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, sun and witches. Gender ideologies and class in Inca and Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.
- Van Deusen, Nancy E. 2002. «Voces y silencios: el género en la historia peruana (1977-2002)». *HISTÓRICA* XXVI (1-2): 125-186.
- Vega, Juan José. 2013. «La prostitución en el incario.» En Andreo, Juan y Sara Beatriz Guardia. *Historia de las mujeres en América Latina*. España: Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina, Universidad de Murcia
- Veisaga, María Luisa. 2018. «La categoría de análisis género: Miradas de una paisana boliviana diaspórica y migrante». *MILLCAYAC – Revista digital de Ciencias sociales* V (8): 239-264.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza editorial.