



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Etnohistorias Americanas

Un encuentro de Tiempos:
Tensiones y mecanismos de resemantización en el pensamiento andino
ante la irrupción del concepto cristiano de futuro
(1533-1640)

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

Matilde Nieto

Profesor guía: José Luis Martínez C.
Profesora co-guía: Xóchitl Inostroza Ponce

Santiago de Chile
2023

Otro mundo es posible

Metafísicas Caníbales

Índice

Introducción	página 1
Aspectos formales de la investigación	página 4
Capítulo I: Los Tiempos	página 8
<i>Pacha</i> : el tiempo-espacio andino	página 8
<i>Kairós</i> : el tiempo de expectación cristiano	página 15
Capítulo II: El reordenamiento	página 19
El ingreso de las historias andinas en la Historia sagrada universal	página 20
Capítulo III: Los relatos	página 26
Una historicidad andina	página 26
El futuro cristiano en las narrativas históricas andinas	página 30
Reflexiones finales	página 37
Corpus documental	página 40
Referencias	página 40
Anexos	página 43

Introducción

La invasión española de América inauguró un “encuentro de dos mundos” en un sentido más profundo de lo que se suele considerar; al referirse a la penetración colonial de los Andes, Javier Mendoza Pizarro (2015) planteó el problema del “desencuentro psichistórico” entre dos maneras radicalmente distintas de comprender y significar el mundo: la aymara y la occidental (p. 21). Éstas, siguiendo al mismo autor, se constituyen sobre “esquemas mentales de interpretación de la realidad”, los cuales se expresan en el lenguaje (p. 21). De este modo, el lenguaje se presenta como una herramienta ordenadora del mundo, capaz de interpretar y significar la realidad: un lenguaje que es, sobre todo, colectivo, y, por ende, una realidad constituida colectivamente. Dicho proceso, mediante el cual las sociedades humanas acuerdan lo que entenderán por “lo real” dentro del patrón cultural imperante, ha sido denominado “cosmopolítica” por Eduardo Viveiros de Castro (2010/2009) y Federico Navarrete (2015). Es decir, pese a las pretensiones de nuestra cultura a la universalidad de sus propios esquemas mentales, sustentada en la “objetividad” cientificista, lo que cada cultura—incluida la nuestra—entiende por “lo real” no es más que una *representación* construida en base a patrones mentales culturalmente determinados. Uno de estos elementos imaginados por Occidente para significar su realidad es su concepto de Tiempo.

En la cosmovisión occidental, influenciada por la tradición historiográfica judeocristiana, el Tiempo está profundamente ligado a la noción de “historia”. Para quienes se enfrascan en los Estudios Temporales es conocida la anécdota de San Agustín (2010/ca. 397-398), quien al preguntarse sobre *qué es* el Tiempo, respondió que “si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé” (Confesiones, XI, 14, 17, p. 560). Nos resulta difícil definir con exactitud la naturaleza del Tiempo y explicar lo que significa *existir* en él, pero somos capaces de percibirlo y, consecuentemente, ordenarlo de una forma cronológica que es, a la vez, lineal y acumulativa. De acuerdo con Miguel León-Portilla (2004), es esta capacidad de percibir el Tiempo la que hace posible la historia (pp. 14-15). Sin embargo, este Tiempo, cuyo significado nos elude a pesar de todos nuestros esfuerzos por atraparlo (porque, en Occidente, el Tiempo es algo cuantificable, que se puede perder o ganar), no es el único que ha sido elaborado para entender la existencia temporal por sociedades humanas. Diferentes culturas han producido diversas formas de concebir el Tiempo, el cual no ha estado siempre atado al cambio, ni tampoco fraccionado en tres dimensiones temporales (pasado-presente-futuro) o disociado del espacio, como lo entendemos nosotros (Ricoeur, 1979/1975; Carbonell Camós, 2004; León-Portilla, 2004; Navarrete, 2004; 2015).

La percepción andina del Tiempo difiere en muchos aspectos de la traída por las huestes conquistadoras y la burocracia colonial de los primeros años de la ocupación,

partiendo por la indivisibilidad del tiempo-espacio andino. A través de un análisis lingüístico, Mendoza Pizarro (2015) desvela que en las estructuras gramaticales del aymara no existe un concepto específico de “futuro”: no hay palabras que lo signifiquen, y si bien hay formas de aludir al porvenir, esto es refiriéndolo como algo desconocido (p. 190). Así también lo sugieren los estudios lingüísticos de Herminia Martín (1981) y Marta Hardman (1988) al señalar una única categoría que determina la temporalidad de lo hablado, la cual puede ser inferida a partir de la Fuente de Información o el contexto: se trata de la distinción entre *lo visible* y *lo no visible*, expresado en términos de conocimiento directo o indirecto. De este modo, el porvenir y el pasado remoto caen en una misma categoría, la de lo no visible, mientras que el presente y el pasado, indistinguibles entre sí, pertenecen a la categoría de lo visible. Más significativo aún resulta la ausencia de un imperativo de universalidad en la percepción andina del Tiempo, entendido como un tiempo-espacio localizado (Mannheim, 2011/1991): en los Andes, la realidad carecía del requerimiento de unicidad que poseía—y aún hoy posee—en la Europa de tradición judeocristiana. Ejemplo de ello es la multiplicidad de tiempo-espacios de origen (*paqarina*¹) o de calendarios rituales particulares en los Andes. Esto sugiere la coexistencia de temporalidades étnicamente diferenciadas, en tanto que cada unidad crea, habita e invoca su propio Tiempo, pero permite y reconoce otros Tiempos.

Es en este sentido que planteo un “encuentro (o, tal vez, *desencuentro*) de dos mundos” y, con ello, “un encuentro de Tiempos”: de forma mucho más profunda de la pensada, a nivel ontológico, dos percepciones de la realidad colisionaron, y durante los primeros años de la ocupación colonial se vivenció un esfuerzo cosmopolítico por redefinir y resignificar “lo real”. La categoría temporal es particularmente importante, pues la cosmovisión cristiana de los agentes coloniales hispanos supuso al Tiempo como movilizador (mediante la gracia de Dios) de la Historia sagrada, pretendida universal. De esta manera, las fuerzas españolas no sólo se preocuparon por introducir las historias andinas al flujo inexorable de la historia bíblica, sino que también percibieron en América una señal divina que les conduciría a la plenitud del Tiempo: sólo mediante la completa evangelización sería posible la segunda llegada del Mesías y, con ello, el fin del tiempo histórico al que habían sido condenadas las comunidades cristianas tras el pecado original (Hartog, 2022/2020). Rápidamente, el territorio americano devino en tierra de misión y se revistió del potencial de conducir la Historia a su final.

Partiendo del presupuesto de la inexistencia de una categoría temporal ontológica con valor epistemológico de “futuro” en los Andes, cabe preguntarse sobre la irrupción e imposición de dicha noción donde antes no la había y lo que implicó a nivel epistemológico, social y estructural, para las sociedades andinas. Resulta menester cuestionarse sobre las consecuencias de la institución violenta del Tiempo cristiano, la forzosa fractura del tiempo-espacio, concebido en los Andes prehispánicos como indivisible, y la tripartición repentina del Tiempo; pero, también, sobre los mecanismos de resistencia y persistencia replegados por los “vencidos”, los procesos de reconstrucción colectiva, hispano-andina, de la realidad y las formas que tomaron las

¹ A lo largo del informe, utilizaré las palabras quechua (*runa simi*) para referirme a las categorías y los conceptos propios del pensamiento y la cultura andinas, introduciéndolos por primera vez en castellano.

nuevas categorías introducidas en los relatos andinos. Tomando como fundamento del pensamiento temporal europeo de la época la historia bíblica, entendida como Historia sagrada universal y limitada temporalmente, y considerando su impacto en las narrativas históricas locales, ¿qué tensiones produjo la introducción de la noción cristiana de “futuro” en el despliegue de categorías temporales en las narrativas históricas andinas temprano coloniales (1533-1640)?

Resolver esta interrogante, a mi parecer, puede proporcionarnos nuevas entradas para la comprensión del pensamiento andino y sus transformaciones y/o continuidades tras la violencia de la invasión española, así como nos permitirá observar nuestra propia cultura—y sus artefactos culturales—desde un punto de vista subalterno (Jullien, 2003; Viveiros de Castro, 2010/2009) que nos permitiría asumir nuestra percepción de la realidad como una construcción cultural y, a su vez, como una *alternativa*, eliminando todo tipo de jerarquía ontológica y epistemológica con ello. Múltiples autores han referido a la plasticidad propia del pensamiento andino (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988) para argumentar en favor de una “continuidad cultural andina” (Curátola Petrocchi, 2012), sugiriendo que las categorías europeas introducidas al momento de la invasión fueron acogidas por las sociedades andinas mediante un mero reacomodamiento de su esquema de “lo real”, sin necesidad de una anulación mutua (Nowack, 2013). Si bien concuerdo con el supuesto de continuidad cultural andina, la cultura está lejos de ser monolítica: al contrario, se trata de un ideal que se ve transformado en la acción histórica (Sahlins, 1997/1985). En el impulso por introducir las historias andinas a la Historia sagrada universal, los españoles no sólo reinterpretaron lo que les fue relatado, sino que realizaron una serie de exigencias formales y cuestionarios expresados en categorías propias del mundo español (Gruzinski, 2013/1991; Nowack, 2013). En este sentido, y a modo de respuesta preliminar, la introducción de nuevas categorías, como fue la de futuro, habría producido tensiones en los patrones narrativos andinos en tanto que implicarían un reordenamiento de los acontecimientos pasados en función del modelo discursivo español, lo que necesariamente requeriría de la reestructuración de los esquemas mentales de interpretación y la reconceptualización de la realidad. Dichas tensiones producirían una serie de mecanismos o herramientas desplegadas desde la mentalidad andina para resemantizar las categorías introducidas en su esquema de “lo real”.

El presente informe se organizará en torno a tres capítulos que buscarán responder cómo la introducción de nuevas categorías temporales penetró la concepción temporal en los Andes, causando la reorganización de los relatos y las experiencias históricas andinas. El primero de ellos ahondará en torno a las ontologías respecto al Tiempo tanto de las sociedades andinas así como las cristianas de forma comparativa, privilegiando la búsqueda de las categorías temporales propias de cada una. Un segundo capítulo se centrará en el momento del “encuentro”, concebido como generador de tensión entre un régimen temporal y otro, indagando cómo las relaciones de poder que se articularon en el escenario colonial lograron instalar un nuevo orden del Tiempo mediado por las exigencias hispanas. Por último, el tercer capítulo adoptará una perspectiva andina para analizar los modos de conciencia histórica en los Andes, para luego abordar las formas en que las categorías temporales hispanas se introdujeron en las narrativas históricas andinas y cómo éstas fueron resemantizadas por actores andinos.

Aspectos formales de la investigación

Partiendo del supuesto ontológico de la coexistencia de múltiples percepciones reales del Tiempo, cabe preguntarse cómo experimentaban las sociedades andinas el existir en el Tiempo y qué significaba éste para su contraparte europea, así como cuál fue el resultado de su “encuentro”. Al analizar los fundamentos de la filosofía andina, Estermann (2009) señaló que en los Andes la realidad se confirma a través de la ritualidad y la celebración, sin necesidad de ser re-presentada en tanto se encuentra simbólicamente presente en sí misma (pp. 104-105). Su sustancia no es el Ser, sino que la *relación*: el autor se refiere al principio de relacionalidad como la base trascendental, el “axioma inconsciente” o la clave pre-conceptual, de la filosofía andina. Como señaló Pablo Landeo (2014), “el humano andino se imagina siempre en colectividad” (p. 13). Tanto la producción ritual de “lo real” como su carácter relacional aparecen como el telón de fondo sobre el cual se articulan las nociones andinas de la existencia temporal.

La relevancia del principio de relacionalidad se ve presente en la noción de *ayni*, o reciprocidad simétrica, que Bruce Mannheim (2011/1991) señaló como “centro de gravedad” de la red léxica y gramatical del quechua surperuano, apuntando que si bien “reciprocidad” (*reciprocity*) en inglés—o castellano—está significado positivamente, en quechua (*ayni*) es neutro y podría incluso implicar el cobro de una venganza sangrienta bajo el argumento de la mantención del equilibrio cósmico (p. 93). Asociado a la noción de *ayni*, la palabra presente en *pachakutiy*, *kutiy*, que en su forma verbal significa *devolver*, mientras que en su forma nominalizada significa *turno*, se vuelve distinguible de otras palabras de significación similar en cuanto “*kutiy* específicamente implica que la acción es parte de un ciclo” (p. 92, traducción propia). Al ser ante todo relacional, la realidad en los Andes se construye sobre la red de relaciones entre las fuerzas que componen el cosmos—lo humano, lo divino, lo animal no-humano, lo ecológico—y la mantención de la armonía entre éstas determina el orden (o desorden) cósmico. Un ligero desvío hacia el Amazonas (“la región de los antis”) me ayudará a ilustrar este punto.

Al estudiar el canibalismo tupinambá, Viveiros de Castro (2020/2009) señaló su carácter ritual y recíproco, definiéndolo como un “proceso de trasmutación de perspectivas” (p. 143) donde la posición del “muerto” es asumida alternativa y sucesivamente por los polos interactuantes. La enemistad de grupos contrarios, usualmente pertenecientes a la misma cultura, se ve nutrida por la incorporación a un ciclo ritual de venganzas, el cual supone la captura, ejecución y devoración ceremonial del enemigo. Durante su tiempo de prisionero, se acostumbra entablar relaciones de filiación con el captivo mediante la entrega de mujeres del grupo captor: resulta significativo que los términos “enemigo” y “cuñado” se dicen de la misma forma en tupí antiguo: *tovajar*, que significa “contrario” (Viveiros de Castro, 2010/2009). El autor

postula que al momento de la ingesta antropofágica, los captores asumen la posición del enemigo. Se trata de un mecanismo de producción ritual del Tiempo colectivo, que mediante la instalación de un “desequilibrio perpetuo” entre los grupos involucrados insta al grupo del sujeto sacrificado a “devolver” la acción, y así sucesivamente. Interesa aquí el rol fundamental de la reciprocidad (y con ella, la relacionalidad de todos los seres) en la producción de los Tiempos amerindios: si bien sugiero este ejemplo con fines meramente ilustrativos, me parece que el principio es extensible a las sociedades andinas.

Ya hablé de la noción de tiempo-espacio, indisociable en el mundo andino: ésta se ve representada por el vocablo “*pacha*”, común a las familias lingüísticas jaqui aru y runa simi. Esta “acepción espacial” de *pacha* implica la circunscripción del Tiempo en una localidad específica, permitiendo la coexistencia de múltiples *pachakuna*² simultáneamente (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988). Tal idea se ve reforzada por el hecho de que en los Andes es característica la diversidad lingüística y “la variedad de la lengua está íntimamente atada a los lugares donde se habla” (Mannheim, 2011/1991, p. 50, traducción propia) en tanto medio de acceso ritual a las deidades (*wak’a*) y culto locales (Mannheim, 2011/1991). Para Occidente, la idea de un tiempo-espacio integrado e indivisible no tomó relevancia sino hasta la formulación de la Teoría de la Relatividad por Albert Einstein en 1905, idea que por lo demás no ha permeado en el ámbito “popular”, o plenamente cultural, debido a la dificultad de su asimilación producto del profundo arraigo de las concepciones separadas de Tiempo y Espacio (Koselleck, 1993/1979; León-Portilla, 2004; Mendoza Pizarro, 2015). Al contrario, en el mundo andino tales nociones son siempre análogas y correlativas. Ante esta concepción de *pacha*, la tripartición del Tiempo no tiene cabida.

Precisamente, y como ya fue señalado, no existe palabra aymara (ni quechua) que signifique al “futuro”. Más aún, lo que podría concebirse como un “futuro” andino no se sitúa “adelante”, sino que “atrás” (del hablante). Esto se debe a que el futuro en los Andes no es “algo”, no es concebido como un lugar físico hacia el cual la sociedad “avanza”, sino que se entiende como desconocido y, por tanto, no visible (Mendoza Pizarro, 2015). En este sentido, conviene abandonar la utilización de categorías occidentales cargadas de sentido para designar la alteridad andina: si se espera comprender la constitución de la realidad andina, se deben aprehender sus categorías propias. Volviendo a las categorías de lo visible/lo no visible, para muchos andinos bilingües contemporáneos los tiempos verbales (*verbal tenses*) en castellano están vaciados de sentido y se utilizan no en asociación al Tiempo, sino que para significar las categorías de conocimiento directo/indirecto y lo visible/no visible (Miracle y Yapita Moya, 1981). Resuena aquí la idea de la realidad simbólicamente presente de Estermann (2009), una realidad que no requiere el ser representada, donde no hay cabida para el abstracto de lo no visible sino que como lo desconocido e innombrable.

Cabe señalar que, para efectos de la presente investigación, entenderé el Tiempo en tanto fenómeno social que está culturalmente determinado. En palabras de Reinhart Koselleck (2003/2000), “no cabe pensar, por razones científico-naturales, que el tiempo natural mismo pueda modificarse. Es, siguiendo a Newton, siempre igual a sí mismo” (p.

² El sufijo *-kuna*, añadido a sustantivos, indica el plural en quechua (*runa simi*).

39): se separan de este modo las percepciones del Tiempo, o “tiempo psicológico” (Mendoza Pizarro, 2015), del Tiempo físico o natural. Es decir, lo que queda en entredicho no es el Tiempo “en sí mismo”, entendido como el movimiento natural de la Tierra (Navarrete, 2004); al contrario, se sitúa el énfasis en las formas de concebir el *existir* en el Tiempo, en tanto que diferentes sociedades humanas han desarrollado formas divergentes de percibir el fenómeno natural del Tiempo. Por ende, el Tiempo es, ante todo, una *percepción*, la cual está determinada culturalmente. De acuerdo con Enrique Dussel (2022/1977), el acceso a la “realidad” es mediado, de manera indisociable, por los sentidos (inteligencia-sentiente) y la percepción (sensibilidad-inteligente), en tanto que aquella no solo es interpretada a través de la inteligencia sensitiva, sino que prevalece también un contenido eidético, intuitivo, determinado por el horizonte cotidiano habitado.

Las percepciones del Tiempo se revelan como interpretaciones del fenómeno temporal determinadas no sólo por el acceso sensitivo (de los sentidos), sino que sujetas a un contexto cultural cargado de significados previos (Schulte-Herbrüggen, 1963). Para Dussel (2022/1977), estos son dados por el “horizonte cotidiano habitado”, el cual denomina “mundo”, entendido como la totalidad instrumental capaz de otorgar sentido a la “realidad”. Éste lo emplaza en el tiempo y el espacio como dimensión histórica como complejo cultural que contiene a una sociedad determinada y desde la cual se articula su repertorio de categorías que significan su “realidad” habitada. Dichas categorías se expresan, en parte, en el lenguaje (Schulte-Herbrüggen, 1963; Ricoeur, 1979/1975; Hardman, 1981; Mannheim, 2011/1991; Viveiros de Castro, 2010/2009; Fabian, 2014/1983; Mendoza Pizarro, 2015; Dussel, 2022/1977). Éste es capaz de significar la “realidad” en cuanto es una construcción colectiva que es sólo posible en la proximidad (Ricoeur, 1979/1975; Dussel, 2022/1977) y por tanto supone un diálogo a través del cual una—o más—cultura acuerda lo que colectivamente entenderán por “lo real” (Navarrete, 2004; Viveiros de Castro, 2010/2009; Dussel, 2022/1977). Es decir, la “realidad”—y por tanto, el Tiempo—es un consenso social culturalmente determinado pactado a través del diálogo—cosmopolítica—y expresado en el lenguaje.

En tanto analizaré las narrativas históricas andinas forzadas por la temporalidad europea vigente, el objetivo principal de la presente investigación será conocer las tensiones que habría producido la introducción de la noción judeocristiana de futuro en la percepción andina del Tiempo en el ámbito narrativo. Para ello, será menester identificar las estructuras narrativas temporales tanto cristinas como andinas, así como determinar las principales categorías temporales en quechua y aymara. En este sentido, el énfasis del análisis será sobre las diferentes categorías temporales desplegadas por los actores involucrados y sus modos de uso a nivel discursivo. Puesto que me enfrento ante el problema de la diversidad cultural y la inconmensurabilidad que esta implica, para lograr los objetivos propuestos privilegiaré el método cualitativo en la recolección de datos, en tanto que este pretende “comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas” (Taylor y Bogdan, 1984, p. 8). Esto supone elaborar un esfuerzo epistemológico y ontológico por comprender la realidad desde la perspectiva misma de los actores sujetos de la presente investigación, para lo cual es fundamental abordar la recolección y análisis de datos con la menor cantidad de preconcepciones o sesgos previos, lo que apunta al carácter inductivo del estudio en cuestión.

No obstante, reconozco el carácter hasta cierto punto irreductible de la “distancia” que me separa, en tanto investigadora, de mis sujetos de estudio: más allá del hecho de que el fenómeno que estudio ocurrió hace cinco siglos y fue escasamente registrado (de acuerdo con los estándares occidentales), persiste la diferencia constituida por la divergencias de los esquemas mentales de interpretación de la realidad y la dificultad de acceder al que me es contario. Sin embargo, la adquisición de la conciencia de la diferencia, aquello que nos separa irremediamente, en términos ontológicos, de los sujetos que estudia nuestra disciplina, nos permite, contradictoriamente, un nuevo y mayor acceso al pensamiento del Otro (Ricoeur, 1979/1975; Jullien, 2003; Estermann, 2009; Viveiros de Castro, 2010/2009). Considerando el (supuesto) carácter “ágrafo” de las culturas andinas y la incapacidad propia por acceder directamente y de forma correcta a las formas autóctonas de registro (e.g.: *qhipu*; *q'ero*; arte rupestre; etc.), el corpus documental a analizar se limitará considerablemente a las fuentes escritas por la administración colonial y, en menor medida (dado que, comparativamente, son menores las existentes para el período estudiado), actores andinos. En sentido metodológico, en tanto se trata de formas de registros impropias de la cultura andina hacia la época que me ocupa, esto supone la presencia de un sesgo hispano que se esforzó por reconceptualizar la realidad andina: cualquier documento escrito, sea de autoría hispana o andina, se inscribe, en mayor o menor grado, en un contexto colonizador que pautó diferentes aspectos de interpretación de la realidad y de conceptualización y acceso al saber (Gruzinski, 2013). Consecuentemente, será fundamental para la realización de la presente investigación la adopción constante de una actitud de sospecha frente al material analizado y la agenda política y religiosa que articuló su creación.

Un primer acercamiento será mediante un análisis lexicográfico de diferentes diccionarios coloniales tempranos de las lenguas quechua y aymara, en los que buscaré conceptualizaciones asociadas al Tiempo, así como la posibilidad de una concepción asimilable a la noción de futuro. Sobre esto, es menester considerar que los textos coloniales orientados al aprendizaje de las lenguas vernáculas andinas fueron creados con fines determinados y asociados al poder, como la facilitación de la conversión religiosa y del labor administrativo. Un segundo acercamiento será el análisis de relaciones, crónicas e informaciones coloniales tempranas, en las que buscaré las narrativas históricas andinas y cristianas, sus distintas concepciones y articulación de lo temporal y las categorías utilizadas para ello. Puesto que me interesa recuperar las percepciones andinas del Tiempo, su articulación en sus narrativas históricas y las posibles tensiones que nuevas categorías temporales pudieron haber producido sobre éstos, el acercamiento etnohistórico, con su característica sospecha a la escritura colonial (Murra, 1975; Pease, 1981), resulta particularmente útil puesto que posibilita una aproximación al modo en que los indígenas vivieron y concibieron determinados momentos de sus historias (Curátola Petrocchi, 2012). Adicionalmente, la revisión bibliográfica y la reflexión teórica respecto a las ontologías andinas y su conceptualización del Tiempo resultará parte fundamental de la presente investigación, en tanto me permitirá construir una base útil para la correcta interpretación de los datos pesquisados de la documentación colonial.

Capítulo I: Los Tiempos

Si entendemos el Tiempo como un constructo social, que además está determinado por la cultura, estamos aceptando la coexistencia de una multiplicidad de formas de interpretarlo, representarlo y relacionarse con él; es decir, múltiples Tiempos que, por lo demás, son reales, en tanto generan efectos reales sobre las sociedades que los invocan. Tal relativismo puede resultar abrumador para el observador occidental, quien considera, desde la época del primer cristianismo, su historia (y, por ende, su Tiempo) como universal. El observador andino, por el contrario, cuenta con una ventaja epistemológica: la universalidad de sus esquemas mentales no es algo que le preocupe, y la diversidad—cultural, lingüística, ecológica—es común a su entorno cotidiano.

Nuestro presente nos enseña un escenario poscolonial donde la amplia extensión de patrones culturales europeos fuera del dicho continente relega la diversidad cultural a una existencia marginal—aunque persistente. Se ha establecido el inicio de la dominación cultural de Occidente en el siglo XVI, aunque le tomaría hasta el XVIII para alcanzar su apogeo (Quijano, 1991; Goody, 2011/2006; Hartog, 2022/2020). Sería imposible entender el devenir geocultural del mundo poscolonial moderno sin considerar el imperativo de universalidad propio de las culturas europeas de tradición cristiana, el cual pautó los lineamientos ideológicos de su dominación y determinó la imposición violenta de su Tiempo y, con ello, su historia, su periodización, sus categorías temporales y conceptos históricos y su noción de evolución social (Fabian, 2014/1983; Goody, 2011/2006; Rivera Cusicanqui, 2010). Puesto que se tiende a pensar el “Tiempo” desde una perspectiva occidental, considerándolo inamovible, resulta esencial comparar su uso y significación en sus respectivos contextos culturales: ¿de qué forma pensaban el Tiempo estas sociedades al momento del “encuentro”? ¿cuáles eran las categorías temporales que articulaban dichas percepciones?

Pacha: el tiempo-espacio andino

La categoría temporal andina más profusamente estudiada es *pacha*, sobre la cual los andinistas han establecido el consenso de que condensa la complejidad del tiempo-espacio andino. Gramaticalmente, se trata de una raíz (sustantivo) a la que se le añaden sufijos, a la vez que puede actuar como un sufijo que se añade a otras raíces (Mendoza Pizarro, 2015). Es más, la palabra por sí sola, como raíz o como sufijo, abarca un inmenso abanico de significados y permite una amplia gama de posibles articulaciones (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Estermann, 2009; Mendoza Pizarro, 2015). Entre los múltiples significados que se le adjudican actualmente, basándose en diccionarios coloniales, estudios de lingüística histórica y trabajos etnográficos, se encuentran: tiempo-espacio, totalidad, movimiento, edad y mundo. La mayoría de los autores concuerdan con que la

particularidad de *pacha* recae en su integración de lo que nosotros consideraríamos una “dimensión espacial”, configurándose como un tiempo-espacio unificado; otros, como Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988), enfatizan que la originalidad de la percepción andina del Tiempo no descansa en la estrecha relación entre éste y el espacio, sino que en su “gran plasticidad para tener en cuenta a las demás etnias de la región” (p. 222). Es decir, pese a tratarse de Tiempos localizados, étnicamente diferenciados, ello no implica un desconocimiento u omisión de la alteridad regional.

Esa alteridad se veía reflejada en la coexistencia prehispánica de múltiples familias lingüísticas y sus variantes internas, que eran específicas de determinadas localidades y permitían el acceso cultural a las *wak'akuna*³ locales (Mannheim, 2011/1991), que fue barrida por una expansión lingüística de una versión estandarizada del quechua surperuano orquestada por hispanohablantes ajenos a las concepciones culturales presentes en dichos lenguajes y con motivaciones específicas de dominación en el orden político-religioso (Mannheim, 2011/1991; Durston, 2007). Dado que el fundamento ideológico de la expansión hispana en América fue la conversión religiosa, la política lingüística de la administración colonial, sobre todo después del III Concilio de Lima (1582-1583), fue muy estricta en su orientación a la conversión (Mannheim, 2011/1991; Durston, 2007). Los lexicones coloniales son los reflejos de esa política.

La noción de *pacha* como “tiempo” es común a todos los diccionarios coloniales (véase Tabla 1 en Anexos). La noción de totalidad que encontramos en los autores contemporáneos, por otro lado, aparece únicamente en Ludovico Bertonio (1879/1612) y Diego Gonzáles Holguín (1952/1608), quien también asocia *pacha* a lo visible. Domingo Santo Tomás (1951/1560) es el único que no asocia *pacha* a “mundo”, pero sólo Gonzáles Holguín y Bertonio vinculan *pacha* a alguna categoría espacial distinta a “mundo” (como suelo o lugar). Del análisis de los diccionarios coloniales es posible concluir que, hacia el período que me ocupa, el aspecto temporal de *pacha* estaba fuertemente asentada en las mentalidades hispanas, mientras que su “dimensión espacial” es menos evidente. No obstante, la asociación de *pacha* con “mundo”, que implica necesariamente espacialidad, parece sugerir que ello estaría vinculado a una incapacidad por comprender las nociones de Tiempo y Espacio de forma unificada por el dispositivo traductor hispano. Adicionalmente, *pacha* se asocia a otras categorías temporales en los diccionarios coloniales, principalmente aquellas relativas al pasado.

Respecto al fundamento espacial de *pacha*, Kerstin Nowack (2013) señala que, en tiempos prehispánicos, no existía una distinción ni cronología—a excepción del tiempo-espacio de origen—de los eventos pasados, en tanto se consideraban siempre presentes en el Tiempo vivido e inscritos el espacio habitado (Mannheim, 2011/1991; Abercrombie, 2006). Asimismo, las narraciones de conquista inkaicas contenidas en los *qhipu* no siguen un orden temporal, sino que espacial, siguiendo la secuencia de las cuatro partes del imperio (*suyukuna*) de acuerdo con la jerarquía establecida (Rowe, 1985; Nowack, 2013). Esta noción también es perceptible en los estudios de Antoinette Molinié (1997; 2022) respecto a la ritualidad como forma particular de conciencia histórica andina que,

³ Tanto en el quechua (*runa simi*) como el aymara (*aru*) no existe el género gramatical. No obstante, en castellano dotamos de género a los sustantivos: por ende, si bien *wak'a* es neutro, en el presente informe utilizaré la forma femenina (la/las) para referirlas, siguiendo la traducción colonial “las huacas”.

emplazándose en el espacio habitado, permite la coexistencia de los *pachakuna* anteriores con los actuales. Estudios sobre las construcciones narrativas andinas coloniales describe la existencia de, al menos, dos modos (andinos) de organizar los relatos, uno simple y otro complejo, que se expresan tanto de forma visual como oral o escrita: el primero se caracteriza por narrar una única escena con personajes unidos en una acción y en un sólo Tiempo; el segundo se caracteriza, a rasgos generales, por permitir el tránsito de un Tiempo narrativo al otro en orden aleatorio (es decir, no cronológico) primando la estructura pasado-presente (Martínez C. y Martínez, 2013; Martínez C., 2020).

Las *Memorias* (2004/1569) del Qhapaq Ayllu, en la cual relatan las conquistas de Tupaq Inka Yupanki con fin de probar su ascendencia real, dan un ejemplo de lo anterior. En la *Memoria de las provincias*, una transcripción de un relato precolonial contenido en un *qhipu* (Rowe, 1985; Pärssinen, 2018), se listan los pueblos, fortalezas y señores étnicos conquistados durante el siglo XV por Tupaq Inka Yupanki y sus hermanos, cuyos descendientes conformaron el “linaje real” Qhapaq Ayllu. Pese a tratarse de una lectura repetitiva y en formato de listado, se trata de un texto que ilumina muchos aspectos de la conciencia histórica andina—o, por lo menos, la inkaica. En primer lugar, la narración de la conquista no sigue un orden geográfico ni cronológico, sino que se ordena de acuerdo a la jerarquía de los *suyukuna*. Adicionalmente, esa jerarquía se proyecta sobre los tres hermanos protagonistas de la *Memoria*, cuyos descendientes mantienen: *qollana* (primero, excelente), *payan* (segunda) y *kayaw* (la última). Por último, muchas de las conquistas que el Qhapaq Ayllu adjudica a su antepasado común se le acreditan a otros gobernantes por otros linajes: de acuerdo con Martti Pärssinen (2018) los descendientes de cada Inka le adjudicarían a éste las conquistas que sucedieron durante su mandato, sin considerar si las efectuó en persona o no, así como las realizadas personalmente antes de su mandato (p. 306), práctica representada en la *Historia Índica* (1943/1572) de Sarmiento de Gamboa, al relatar las proezas de Pachakutiyq Inka Yupanki en tiempos del gobierno de su padre, Viracocha Inka.

Una segunda categoría articuladora del tiempo-espacio andino, menos estudiada, es *ñawpa*, la cual refiere a la extensión temporal de sentido consecucional del tiempo *kaypacha*, entendido como presente habitado. Dicho “presente” no debe ser interpretado a la manera occidental: no se trata del “presente coyuntural”, un mero instante “condenado a desaparecer” (Koselleck, 2001/2000, p. 116), ni mucho menos del “siempre presente”, expresado en los pasados presentes, presentes presentes y futuros presentes (Koselleck, 2001/2000). El “presente” en el sentido andino aparece como el tiempo-espacio vivido, el cual engloba y es influenciado por el pasado reciente y el futuro próximo (Lozada, 2009; Manga-Quispe, 2017), forjando una compleja relación de retroalimentación que vincula a antepasados y descendientes en contraposición a los vivos (Platt, 2002; Millones, 2005). Tal idea se ve reflejada en la pintura que cubre una de las caras de un *q'ero* colonial que representa las etapas de la vida andinas, ordenando las fases vitales sobre una pirámide en cuya base se aprecian dos figuras: al lado izquierdo, en el inicio del “ciclo vital”, se percibe un bulto humano, envuelto en telas y recostado sobre la tierra, que estaría representando a un nonato; del lado derecho, al final del “ciclo”, representando a una persona anciana, encorvada y con bastón, que se introduce a la tierra (véase Figura 1 en Anexos). Adicionalmente, Gary Urton (2003)

señaló la utilización de la noción de “*ñawpaq*”, entendido como “primero”, “ancestral” y “antiguo”, para denotar la primera posición en una secuencia (p. 80), enfatizando que toda secuencia numérica es “motivada por las relaciones sociales y biológicas que unen y organizan un grupo de descendencia, y encuentra su racionalidad en ella” (p. 28).

De este modo, no existe una distinción entre “lo pasado”, “lo presente” y “lo futuro”, en tanto que éstos se encuentran siempre presentes. Así, el ordenamiento del mundo (el establecimiento de los derechos étnicos sobre la tierra, la instauración de las jerarquías socioétnicas, etc.) por las *wak’akuna*, acaecido en tiempos antiguos, pervive en *kaypacha* (Ossio, 2008), del mismo modo que humanidades anteriores, pertenecientes a *pachakuna* anteriores, permanecen solidificadas o momificadas (Molinié, 1997; Millones, 2005), o incluso aún viven, en el espacio habitado. La distinción no es, entonces, en el sentido temporal (pasado-presente-futuro), sino que entre lo visible, perteneciente a *kaypacha*, y lo no visible, perteneciente a *ukhupacha*, el “mundo de abajo” habitado por los espíritus de los antepasados que entregan la energía vital a los descendientes del grupo (Platt, 2001; Millones, 2005), representando en el *q’ero* comentado anteriormente (véase Figura 1), estableciéndose una relación de complementariedad y reciprocidad. Cabe señalar que lo no visible suele asociarse a lo desconocido, pero también a lo escasamente visible por ausencia de luz solar, como dan cuenta diversas historias de origen andinas.

Al referirse al “*kay pacha* extendido”, Eusebio Manga-Quispe (2017) señala que éste “recoge, a su vez, el pasado, presente y futuro controlables” (p. 2, énfasis propio), lo que resulta problemático considerando la supuesta inexistencia de una temporalidad futura en las mentalidades andinas (Mendoza Pizarro, 2015). Llama sin duda la atención la tripartición temporal: cabe recordar que el autor habla a partir de su experiencia personal como andino y desde su contemporaneidad, así como tampoco delimita temporalmente su caso de estudio. Considero que su uso de la categoría futuro responde más bien a una percepción del Tiempo en que escribe que a una realidad del pasado que describe. Sin embargo, destaco la categoría *controlable*, en cuanto supone una cierta delimitación de lo que el autor entiende por *pacha*: lo futuro *existe* en cuanto es controlable. Así, refiere *ñawpa* como “ubicado en el pasado y, a la vez, señalador del futuro” (p. 5), idea que reafirma al identificar ambas dimensiones como “consecuenciales”, en tanto que repercuten directamente en el presente, enlazando “lo que ya fue” con “lo que está por venir”. El hecho de que su raíz (*ñaw*) está también presente en *ñawin*, que significa ojo o mirar (Martínez C., 2020) ilumina aspectos fundamentales sobre la noción de *ñawpa*: a través de su raíz, *ñaw*, se vincula a la categoría de lo visible, de modo que *ñawpa pacha* estaría indicando *pachakuna* “visibles” en, o simultáneos a, *kaypacha*.

Lo anterior apunta a la noción de simultaneidad, en tanto vigencia de “lo pasado” (o “lo que ya se vio”) en *kaypacha*: es decir, la coexistencia y contigüidad de dimensiones temporales en el “presente extendido”. Esto es perceptible en la activa injerencia política de las momias de los Inkakuna difuntos, cuyos linajes (*panaka*) se encargaban de mantener, así como de resguardar sus historias en *qhipu* (Rostworowski, 1999/1988). Asimismo, cuando se oficiaba una sucesión, se celebraba el *Qhapaq Hucha*, hito que implicaba la peregrinación de los señores étnicos al Cuzco para renovar los lazos de

obligación recíproca con el nuevo Inka (Abercrombie, 2006, p. 144), ceremonia a la cual asistían las momias de los anteriores Inka, participando de los sacrificios y libaciones rituales dedicadas a las *wak'akuna*. Puesto que la “historia oficial” del Tawantinsuyu se concentraba en los *qhipu* conservados por las *panakakuna* (Rostworowski, 1999/1988), tanto las momias de los Inka como sus *qhipu* debían reunirse para que esta fuese relatada en su totalidad (Martínez y Martínez C., 2023). Muchos *q'eroakuna*, sistemas de registro andinos de larga data y uso, también dan cuenta de la posibilidad de una “convivencia” de escenas que remiten a tiempos históricos diferentes [que] no parece[n] estar organizada como una secuencia” (Martínez C., 2020, p. 84).

La mayoría de los diccionarios coloniales recogen *ñawpa pacha* como asociado a la antigüedad y el tiempo pasado, mientras que *ñawpa* lo vinculan a lo anterior y los antepasados; pero, también a anticipar o adelantarse (González Holguín, 1952/1608; Bertonio, 1879/1612; Torres Rubio, 1619), lo que parece apuntar a la doble noción de “pasado” y “futuro” consecuenciales. Por otro lado, González Holguín (1952/1608) es el único en referirse directamente al futuro, traduciendo *kanan* o *kanqan* (“canan, o cancan”) como “lo futuro, lo que ha de ser, o suceder, o tener electo, o auer, o estar” (p. 61), noción que es también recogida por diccionarios modernos como “futuro” o “venidero”. En términos de contabilidad, Urton (2003) señaló la glosa *qhipa*, indicador del último puesto en una secuencia, como “posterior, más tarde; rezagado; venidero, futuro” (p. 80).

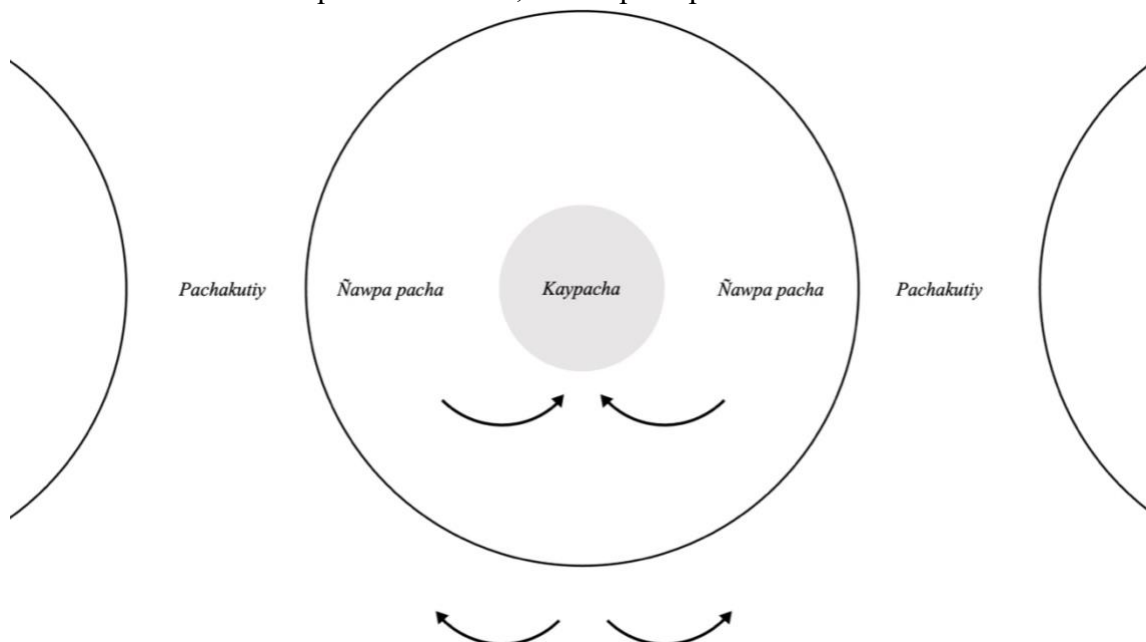
En el mundo andino, *pacha* también delimita las fases históricas, o “edades del mundo” (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Millones, 2005; Ossio, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010; Manga Quispe, 2017), lo que se asocia a una tercera categoría temporal andina: *pachakutiy*, un cataclismo cósmico que repercute en un reordenamiento general. Cada “edad” es gobernada por ciertas *wak'akuna* y habitada por una humanidad determinada, que son destituidas tras el advenimiento de un *pachakutiy* en un acto de renovación, el cual puede expresarse como una catástrofe natural de grandes proporciones, como un terremoto o un tsunami, o como un gran cambio o trastorno en el orden sociopolítico. Así, Pachakutiyq Inka Yupanki (literalmente “transformador del mundo”), de nacimiento Cusi Yupanki, fue nombrado como tal tras consolidar la hegemonía inkaica en la región andina luego de la derrota de los chanka en la guerra inka-chanka, dando inicio a la expansión imperial que consolidaría al Tawantinsuyu, e impulsando una serie de obras viales para ampliar el “camino del Inka” (*Qhapaq Ñan*), la construcción de canales para aumentar la producción agrícola, el reasentamiento en áreas ecológicas similares a las de su origen de poblaciones sometidas, el nombramiento de nuevas autoridades étnicas y la renovación del Cuzco (Rostworowski, 1999/1988). En los diccionarios coloniales éstos son referidos como “fin del mundo” (González Holguín, 1952/1608; Torres Rubio, 1619), siendo Bertonio (1879/1612) el único que ofrece un significado similar a la contemporánea al traducir “*pacha haccoquipasi, maauquipti, cutiquipti*” como “trocarse los tiempos” (p. 459)

Los *pachakutiykuna* representan “momentos limítrofes”, en tanto suponen el tránsito de un estado a otro (Lozada, 2009): si bien en primera instancia parecen implicar repercusiones negativas, éstos van siempre acompañados del principio de dualidad complementaria, de manera que el desorden va necesariamente seguido de orden. Como denota el ejemplo de Pachakutiyq, los *pachakutiykuna* están asociados a un

reordenamiento, de modo que implica necesariamente la dualidad destrucción/movimiento y reordenamiento/descanso (Martínez C., 1995), deviniendo en símbolo de la alternancia andina. Éstos suelen estar asociados a un “retorno” (Estermann, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010; Landeo, 2014), hecho que ha llevado a muchos observadores occidentales—u occidentalizados—a pensar el “Tiempo andino” como cíclico. Sin embargo, no se trata de un “retorno” literal, sino más bien “referencial”, en tanto que supone, en primera instancia, la alternancia entre el orden y el caos con tal de mantener el equilibrio cósmico (Estermann, 2009). Así, un *pachakutiy* también puede alterar la jerarquía socioétnica para obtener el equilibrio étnico.

Si bien los *pachakutiykuna* pueden ocurrir sin inaugurar un nuevo *pacha*, cada *pacha* está intercalado por un *pachakutiy* de grandes dimensiones: es decir, cada nuevo orden es precedido y antecedido por el desorden. Como ya fue señalado, *kutiy* significa tanto “devolver” como “turno” en contexto de un ciclo de intercambios (Mannheim, 2011/1991), lo que está asociado al *ayni* en estrecha vinculación con el principio de alternancia: esto apunta a la obligatoriedad del caos para la restauración del orden, y viceversa. Los *pachakutiykuna* son, entonces, los articuladores de los “ciclos de alteridad en simetría espejada” (Lozada, 2009, p. 11) del tiempo-espacio andino. En este sentido, no se trata de un “Tiempo cíclico”, sino más bien uno pendular (véase Esquema 1), idea que ya ha sido sugerida—aunque no profundizada—desde la antropología, en base a estudios etnográficos, por Molinié (1997) y Harris (en Lozada, 2009). Éste privilegiaría la alternancia entre orden y desorden a nivel cósmico, pero también operaría a menor escala, en contextos ecológicos o socioétnicos.

Esquema 1. *Pacha*, el tiempo-espacio andino.



La estructura temporal descrita en el presente apartado es particularmente perceptible en el *Manuscrito de Huarochiri* (1987/ca. 1600)⁴, el cual relata, de la boca de

⁴ Originalmente redactado en quechua por un autor (o autores) indígena anónimo a inicios del siglo XVII, en contexto de la campaña de extirpación de idolatrías liderada por Francisco de Ávila.

los indios de Huarochirí, sus historias y tradiciones sin seguir ningún tipo de orden cronológico y realizando “saltos temporales” continuamente, desconociéndose la secuencia “ordenada” de los acontecimientos y distinguiéndose únicamente el “Tiempo de origen”, utilizando con frecuencia las cláusulas de conocimiento directo o indirecto (*sabemos que, se dice que*) y reconociendo que otros grupos étnicos narran versiones diferentes de las historias regionales: al relatar la historia de la *wak’a* Chaupiñamca, los narradores señalan que “las versiones difieren de ayllu en ayllu, en cada comunidad. / Y hasta sus nombres, los mama los dicen de una manera, los checa de otra” (p. 239). En diversos pasajes, los informantes describen el ordenamiento del mundo por las *wak’akuna* locales en un tiempo remoto, quienes luchan entre sí para consolidarse como *wak’a* principal, castigan a humanidades anteriores por incumplir el principio de solidaridad produciendo *pachakutiykuna*, crean a otras *wak’akuna* y construyen acequias y desvían ríos. De esta forma, la vigencia del pasado en *kaypacha*, así como la plasticidad narrativa y la capacidad para integrar las historias de otras etnias son recurrentes en el *Manuscrito*.

En el capítulo 11 del *Manuscrito* (1987/ca. 1600), que narra las victorias del *wak’a* Tutayquire, es posible apreciar la noción de *turnos*. En un pasaje se señala que “en los tiempos antiguos, los checa también eran quinti, eran los hermanos menores de los quinti. / Los quinti despreciaban mucho a los checa por haber nacido después [de ellos]” (p. 205, énfasis propio). Con esto se refiere a la humanidad animada por la *wak’a* principal, Pariacaca, que envió a sus “hijos”, los seres humanos (*runa*) animados por él, a conquistar el territorio de las alturas, expulsando a sus antiguos habitantes, los yunca, animados por la *wak’a* derrotada por Pariacaca, Huallalo Carhuincho, a las tierras bajas. Los héroes que lideraron estas conquistas, fundadores de los linajes que poblaron el territorio conquistado, fueron nombrados como “hijos de Pariacaca”, estableciéndose de este modo una relación de parentesco (y, por ende, de reciprocidad) entre las distintas etnias del lugar. Éstas, como era costumbre, se ordenaron según la jerarquía de las *wak’akuna* a la que rendían culto, donde los “hermanos mayores” ocupan un lugar más privilegiado. En las circunstancias en las que múltiples *ayllukuna* interrelacionados usan un mismo territorio se mantienen “tradiciones referidas al origen y evolución de los grupos” (Urton, 2003, p. 83), los cuales establecen el orden de aparición y prominencia entre los *ayllukuna*. Como señaló Urton (2003), “la finalidad y la fuerza de [contar] no es llegar a una suma [...] sino más bien identificar o especificar las relaciones de jerarquía o sucesión” (p. 113): en la lista de los hijos de Pariacaca, Chucpaico, *wak’a* de los quinti, ocupaba siempre el primer lugar, mientras que Tutayquire ocupaba el quinto. Frente al “desprecio” de los quinti, Tutayquire anticipa un reordenamiento de la jerarquía socioétnica al decirle a los checa: “No estén tristes, hijos, digan lo que digan; que sigan despreciándoos; en el futuro, vuestro nombre será Checa-huillca y los hombres llamarán con menosprecio a éstos que os desprecian: “¡Quinticos zancuditos!” (p. 207)⁵.

⁵ La traducción del quechua (*runa simi*) es de Taylor (1987). El original dice:

chaysi hoc punchaoca (14) tutayquireca ñispa ñircá Ama llaquicho churi yma ñip(15)tinpas, chichnicochonpas, yallenmi quepanpica checa(16)villca sutioo canqui<chic> cay chichniciquitari quinticha (17) huanhuacha ñispam runacunapas menospreciospa (18) ñinca | ñispas ñircan. (p. 206)

El uso de la palabra “futuro” en la traducción no parece referir a una palabra textual, sino al contexto de la interacción. Volveré a esta cita en el capítulo III.

Un intercambio similar aparece en el capítulo 24, que describe las tradiciones de los checa, en ocasión del culto a Pariacaca: los yauyos, antiguos nómadas, se habían casado con mujeres huarcancha y buscaron establecerse en su territorio; no obstante, sus cuñados los despreciaban por “vagabundos”. Yendo a adorar a Pariacaca, se lo dijeron llorando: “Padre, estos [nuestros cuñados] y los checa nos tratan con mucho desprecio; somos animados por ti aunque seamos yauyos” (p. 355), a lo que el *wak’a* respondió: “Hijos, ¡no estéis tristes! Llevad este chunculla de oro; llevándolo en las manos bailaréis en el lugar llamado Pococaya en Llacsatambo. Cualquiera hombre, [que vea eso,] os venerará mucho por ser tan queridos por Pariacaca. Entonces ya no os despreciarán tanto” (p. 357). Esto se evidencia la intervención de las *wak’akuna* en el establecimiento del orden socioétnico, en el que interfiere la noción de *turnos*, así como la necesaria alternancia de las jerarquías para el mantenimiento del equilibrio cósmico.

Ahora bien, las *wak’akuna* no son las únicas habilitadas para ordenar los *pachakuna*: las categorías temporales que articulan el tiempo-espacio andino se despliegan en todos los niveles de la interacción social y sagrada. Así, en el capítulo 23 del *Manuscrito* (1987/ca. 1600), Tupaq Inka Yupanki mandó a llamar a todas las *wak’akuna* del Tawantinsuyu al Cuzco, en contexto de una larga guerra ocasionada por sublevaciones de algunos pueblos conquistados, para exigirles que cumpliesen con su “parte” del *ayni*. Por lo demás, los conceptos mencionados—*pacha*, *ñawpa pacha* y *pachakutiy*—no son, por supuesto, las únicas categorías temporales del mundo andino. Se trata apenas de una breve selección que, en conjunción a otras nociones—el principio de relacionalidad, el *ayni*, la noción de *turnos*, el principio de alternancia y la dualidad complementaria—nos permiten acceder a la concepción temporal andina.

***Kairós*: el tiempo de expectación cristiano**

En palabras de Franklin Pease (1994), la narrativa histórica europea se fundamenta “sobre una cronología lineal, progresivamente laica, dentro de la cual ocurren acontecimientos singulares —que pueden ordenarse en procesos—, ejecutados por personajes concretos, individuales o no” (p. 5), la cual, hacia el siglo XVI, reconoció la historia bíblica como la historia de la humanidad universal y, por ende, le supuso un comienzo y un fin predeterminados, de manera que “validaba una concepción del pasado y configuraba una razonable imagen del porvenir” (p. 6). Se trata de lo que Hartog (2022/2020) denominó el “régimen de historicidad cristiano”, una forma de conciencia histórica, en tanto forma predilecta de relacionarse con el tiempo y ordenar y significar los acontecimientos (Hartog, 2007/2003), específica a las sociedades europeo-cristianas que alcanzó una situación de hegemonía y extensión global a partir del siglo XVI (Goody, 2011/2006; Hartog, 2022/2020). Dado su fundamento en la tradición judeocristiana, esta supone al Tiempo como equivalente a la historia: el Tiempo es el de la historia de la humanidad cristiana (Pattaro, 1979/1975) o, más específicamente, la historia de su redención, momento en el cual podrá volver a ingresar a la Eternidad del paraíso.

Las raíces del régimen de historicidad cristiano calan profundamente la historia europea y, por extensión, de la América colonial y poscolonial. Sus orígenes se retraen a los inicios de la era cristiana, con la aparición de los primeros escritos neotestamentarios y el quiebre con la tradición veterotestamentaria, aunque fuertemente influenciado por la

tradición historiográfica judaica y ciertas categorías temporales provenientes del mundo griego (Lozada, 2009; Hartog, 2022/2020), y se extiende hasta el período que me ocupa, donde empiezan a notarse sus primeras fisuras (Koselleck, 1993/1979; 2003/2000; Hartog, 2022/2020). Hacia el siglo XVI, la incipiente Modernidad dio inicio al lento proceso que tensionó y transformó las percepciones temporales en Europa (Koselleck, 1993/1979; Hartog, 2022/2020). Sin embargo, es preciso considerar los alcances de la operación modernizante: en tanto se trató de un cambio que afectó profundamente las bases ontológicas del pensamiento europeo, fue un fenómeno de larga duración, y la percepción temporal que llegó a América no fue una moderna, sino que mantuvo la tradición vigente (premoderna) a la vez que fue tensionada por los impulsos modernizantes (Ossio, 2008). De este modo, el quiebre definitivo con el régimen de historicidad cristiano no se dio sino hasta el siglo XVIII (Koselleck, 1993/1979; Hartog, 2022/2020). Al respecto, considero que la “aparición” de América en el horizonte mental europeo contribuyó definitivamente a quebrantar el régimen de historicidad cristiano, pero también le dotó de tres siglos más de vigencia.

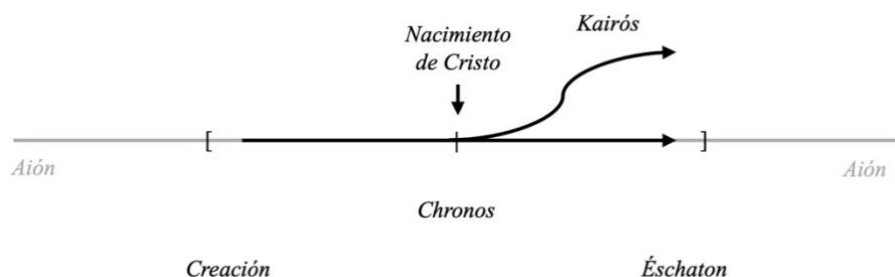
Al concebir el Tiempo como expresión de la historia de la humanidad universal movilizadora por Dios (San Agustín, 2010/ca. 397-398), la concepción cristiana contraponen la Eternidad, ahistórica, con el Tiempo cronológico—o histórico. O, más bien, supone al Tiempo cronológico como una fracción de la Eternidad de Dios (Pattaro, 1979/1975), situándola siempre en una perspectiva lineal: de acuerdo con la tradición bíblica, la humanidad fue expulsada de la Eternidad del paraíso y lanzada al Tiempo cronológico como castigo divino por el pecado adamita; toda su historia es un continuo inexorable hacia su redención (San Agustín, 2010/ca. 397-398), representada por el Juicio Final, que marca el fin del Tiempo histórico y el retorno a la Eternidad. San Agustín de Hipona, quien dedicó el Libro XI de sus *Confesiones* (2010/ca. 397-398) a la temática del Tiempo, lo sugiere al señalar que es aquella “eternidad, detenida, ni futura ni pasada, [la que] dicta los tiempos futuros y pasados” (Confesiones, XI, 11, 13, p. 558), siempre en movimiento, los cuales a su vez son dinamizadores, mediante la gracia de Dios, del Tiempo mismo. Al advertir que “todo el tiempo pasado es empujado desde el futuro, y que todo futuro continúa desde el pasado, y que todo pasado y futuro es creado y discurre gracias al tiempo que es siempre presente” (Confesiones, XI, 11, 13, p. 557), representa al Tiempo como un continuo inexorable, cuya pulsión surge del futuro e impulsa la movilización del pasado. De esta manera, el presente aparece como el punto culmine entre “lo que ya fue” con “lo que está por venir”, entre pasado y futuro, y la historia deviene en un eterno presente, tal y como fue percibido por Koselleck (2001/2000; 2013) siglos después.

Si bien aparece como un “eterno presente”, la dimensión temporal predominante en el subconsciente cristiano es el futuro (Pattaro, 1979/1975; Mendoza Pizarro, 2015; Martínez C., 2020), aquel que impulsa el flujo de la historia en tanto momento anticipado de su consumación. Se trata de un horizonte apocalíptico, sobre el cual Hartog (2022/2020) observó que, en su carácter de horizonte, “la inminencia permanece, aunque el horizonte siempre puede retroceder” (p. 50) hasta que las condiciones se cumplan, como atributo exclusivo a la voluntad de Dios. De este modo, hacia los siglos XV y XVI, la historia de la cristiandad se tensionaba entre una espera continua de los últimos tiempos, por una parte, y, por la otra, la demora constante del fin del mundo (Koselleck,

1993/1979; 2003/2000), representado en el Juicio Final. Pero, para que éste se presente, son necesarias una serie de condiciones: primero debe expandirse y consumarse la evangelización, luego debe suceder la segunda venida de Cristo, la *parusía*, y, finalmente, debe transcurrir su reinado sobre la Tierra; sólo entonces podrá suceder el fin de los tiempos (*éschaton*). De esta forma, el presente cristiano se manifiesta como una constante espera: es un Tiempo de expectación, resumido en la noción del *kairós* en tanto Tiempo de espera de la segunda llegada del Mesías, iniciado con la primera venida. Éste es, por ende, el principal articulador de la concepción temporal cristiana.

Aquel Tiempo de expectación es, también, el Tiempo de las señales del final de los tiempos que se extenderá hasta *parusía* y dará paso al fin de la historia, entendida como Tiempo cronológico limitado, y, con ello, permitirá la entrada de la humanidad cristiana al Tiempo ilimitado de Dios, la Eternidad (*Aión*); se trata de un Tiempo oportuno para la acción, entendido como Tiempo crítico. Así, en múltiples pasajes de la Biblia se insta a tomar y aprovechar el *kairós*, a no dejarlo pasar (Escolán Romero, 2023) y, sobre todo, a no permanecer en el Tiempo cronológico (*chronos*), que se extiende en paralelo al *kairós* (Hartog, 2022/2020). Por ende, es un Tiempo acotado y, a la vez, de duración indeterminada, que llegará “como un ladrón por la noche” (Hartog, 2022/2020, p. 59).

Esquema 2. La concepción cristiana del Tiempo.



Como obra de Dios, el Tiempo forma parte de Su plan y está dotado de dirección: se dirige hacia el futuro y su finitud está marcada por la consumación de éste, siendo el punto culmine la Salvación, lo que apunta a un carácter fundamental del Tiempo cristiano: su concepción como limitado. Por ende, se trata de un Tiempo que “avanza” en sentido progresivo y hacia un fin definitivo (véase Esquema 2), por lo que, consecuentemente, es irreversible e ineludible, en tanto que todo lo que porta significación histórica ocurre dentro de él (Pattaro, 1979/1975). De modo que, en el pensamiento cristiano, la característica esencial del Tiempo es, por un lado, su carácter limitado, y por el otro, la espera de un acontecimiento (la *parusía* y el *éschaton*), anticipado en el pasado y situado en el futuro, que lo transformará todo.

En este sentido, la figura de Cristo resulta central para la percepción temporal cristiana, actuando como principio articulador del Tiempo cristiano (Pattaro, 1979/1975; Hartog, 2022/2020): es éste quien inaugura el *kairós* a través su primera venida, desencadenando las señales que conducen al final de los tiempos y, con ello, la historia, las cuales insta a tomar y aprovechar; y es él, también, esta vez mediante la *parusía*, quien determinará el final del *kairós* y la apertura del *éschaton*, que, a su vez, permitirá la entrada de la humanidad al *Aión* de Dios. Por tanto, es Cristo quien le da sentido a la

historia, pasada y futura: luego de su venida, los significados de los acontecimientos son revelados a través de su evangelio, y la orientación de la historia se esclarece (Pattaro, 1979/1975; Hartog, 2022/2020). De este modo, los acontecimientos pasados, que ocurren en función al acontecimiento crístico, son sólo comprensibles desde una perspectiva futura, cuando todos los significados sean revelados. Esta centralidad crística organiza los acontecimientos en torno a la figura mesiánica, alcanzando su cristalización con la generalización del uso del *Anno Domini* hacia el siglo XI y la posterior extensión del calendario cristiano (Hartog, 2022/2020). Con Cristo como acontecimiento central, el régimen de historicidad cristiano ordena los sucesos de significación histórica de manera secuencial y en perspectiva lineal y progresiva en torno a él (San Agustín, 2010/ca. 397-398; Pattaro, 1979/1975; Mendoza Pizarro, 2015). Ello implica que los eventos se suceden continuamente de manera que todos los acontecimientos históricos conducen y anticipan su final. Es decir, ningún acontecimiento es independiente, sino que están todos hilvanados en la linealidad temporal que “avanza” ineludiblemente al final.

Tal continuidad se vio interrumpida, como ya fue adelantado, hacia los siglos XV y XVI, cuando aparecen las primeras fisuras del régimen de historicidad cristiano, pese a que no se desmoronó sino hasta el XVIII (Koselleck, 1993/1979; Hartog, 2022/2020). Sus tres últimos siglos de vigencia coincidieron con la dominación colonial en América, período que apareció, en la mentalidad cristiana, como un Tiempo crítico para el desenvolvimiento de la historia de la humanidad universal: por todas partes se percibían señales del fin de los tiempos y nuevas oportunidades parecían presentarse que debían ser tomadas y aprovechadas. Estas se vieron encarnadas en el movimiento de renovación religiosa que reprodujo la Reforma Protestante, el “descubrimiento” europeo de América y la agitación social e intelectual que produjo, la exaltación de la Antigüedad del Renacimiento, la revolución científica y el desarrollo de la imprenta. Así, Martín Lutero y sus seguidores vieron en la decadencia de la Iglesia católica los signos del fin del mundo, y ello los llevo a experimentar el “acortamiento” del Tiempo: esto es, la sensación de que el fin se acerca y, por ende, el Tiempo se acorta (Koselleck, 1993/1979; 2003/2000; 2013). Por su parte, la “aparición” de las sociedades americanas movilizó de forma importante el horizonte apocalíptico cristiano, en cuanto se presentó como posibilidad para culminar la misión evangelizadora que conduciría al final de los tiempos (Hartog, 2022/2020). En este sentido, aquellos elementos disruptivos, que llegaron a alterar el orden temporal cristiano, también alimentaron su tradición apocalíptica y le procuraron, en cierto sentido, la prolongación por tres largos siglos a su régimen, extendiendo su dominación a través del Atlántico y hacia América.

Capítulo II: El reordenamiento

El “encuentro” implicó el enfrentamiento de sistemas de pensamiento y comprensiones del Tiempo radicalmente divergentes que estableció una “distancia” ontológica y epistemológica entre las sociedades interactuantes, la cual obstaculizó su correcta aprehensión del otro, requiriendo que fuesen desplegados una serie de mecanismos que les permitiesen salvar las diferencias. En el contexto crítico en el que se hallaba la cristiandad, propiciado por las demandas de la Reforma, dicho “desencuentro psichistórico” (Mendoza Pizarro, 2015) fue vivido por las sociedades europeas como un rotundo quiebre de su “realidad”: ¿cómo explicar la aparición de nuevas sociedades y territorios desconocidos para el relato bíblico? ¿qué significaba esta novedad para una historia que se pretendía universal y ya estaba escrita? El “descubrimiento” causó un clima de agitación social e intelectual que debió ser rápidamente subsanado por la Iglesia, que luchaba por mantener su dominio temporal: América devino en “territorio de misión” y los “indios” en almas que debían ser evangelizadas, representando en su conjunto una señal de que el fin de los tiempos estaba cerca (Hartog, 2022/2020).

No obstante, así como el problema iba más allá de lo espiritual, también su remedio se procuró desde otras esferas: dicho desajuste en la historia bíblica repercutió en la pretensión por introducir a las nuevas sociedades en el flujo histórico europeo, pretendido universal (Pease, 1981; 1989; 1994; Millones, 2001; Durston, 2007; Ossio, 2008). Pero ello no se vio exento de la jerarquía implícita a la situación colonial, realizándose no a partir de un esfuerzo por comprender la diferencia: al contrario, el europeo “buscó *reconocer* en los hombres y las sociedades americanas aquello que su propia historia europea le permitía aceptar” (Pease, 1989, p. 171). En el contexto de relaciones de poder y de dominación coloniales, el régimen hispano se constituyó como portador de la civilización y garante de la verdad, absolutizando sus esquemas mentales de interpretación de la “realidad” y perpetuando la idea de que lo diferente estaba equivocado (Mignolo, 2016/1995; Guha, 2003/2002). De esta forma, Europa reafirmó su concepción de “lo real” sobre la deslegitimización de lo subalterno. Así, se desplegó una conquista cultural y de las mentalidades (Gruzinski, 2013/1991), que pretendió arrasar con todo aquello que desafiara sus patrones ontológicos y explicar la alteridad en sus propios términos. En términos prácticos, éste se expresó en una serie de debates intelectuales, esfuerzos historiográficos y recopilación de información de carácter etnográfico mediante la realización de cuestionarios, los que pretendieron situar el origen y la ascendencia de los “indios”, explicar y ordenar sus historias, hacer coincidir todo ello con la historia bíblica y justificar, de paso, la dominación colonial. De este modo, las experiencias americanas se interpretaron y organizaron mediante categorías europeas forjadas en el cristianismo, obviando sus particularidades.

El ingreso de las historias andinas en la Historia sagrada universal

A partir del “encuentro”, se desplegó un monumental esfuerzo intelectual por introducir a las sociedades americanas a la universalidad europea. Si bien se trató de una iniciativa hispana, participaron en esto también actores indígenas: muchas veces de forma reaccionaria, sujetos andinos, como Felipe Guamán Poma de Ayala, buscaron comprender sus sociedades desde una nueva concepción universal, involucrándose en los debates que se libraban sobre sus historias, sus orígenes y su lugar en el esquema universal. Se tratase de relatos de autoría andina o de crónicas españolas sustentadas en informantes indígenas, los andinos se debieron enfrentar a una serie de exigencias formuladas por la administración colonial a la hora de relatar sus historias que interfería directamente con el sentido y las modalidades de la conciencia histórica andina.

La necesidad de explicar la existencia de sociedades y territorios ignorados por la narración bíblica con tal de generar un relato unificado que las enmarcara dentro de los márgenes de la Historia sagrada universal implicó, necesariamente, el reordenamiento de las historias andinas de acuerdo con las categorías histórico-temporales cristianas. Ello se expresó a modo de exigencias epistemológicas y ontológicas desplegadas en los cuestionarios que la administración colonial aplicó a la población indígena para “conocer” a las sociedades autóctonas y el territorio conquistado. Para el ojo del observador occidental, tales exigencias podrían llegar a resultar imperceptibles o insignificantes; mas, estas representan una concepción específica de la realidad y el saber que no era compartida por los andinos (Pease, 1981; Gruzinski, 2013/1991). Los cuestionarios coloniales actuaron directamente sobre las formas en que se concebía y organizaba la información, tanto sobre el pasado como del presente, en tanto “obligaron a todos los informantes indígenas a entregar datos pasados por el tamiz de categorías y de asociaciones que no necesariamente eran las suyas” (Gruzinski, 2013/1991, p. 80).

Dichos cuestionarios no son una novedad colonial: forman parte del impulso modernizador que buscó afirmar el dominio de la Corona sobre los territorios y poblaciones sujetos a ésta mediante esta nueva concepción del saber, al mismo tiempo que se formulaba una reforma a las instituciones estatales (Gruzinski, 2013/1991). Sin embargo, muchas veces la interpretación de las informaciones recogidas a través de los cuestionarios dio cuenta de las postreras estructuras tradicionales que tensionaban la inminente Modernidad, siendo interpretadas mediante categorías cristianas (Ossio, 2008). Asimismo, la incapacidad del aparato estatal por lograr sistematizar las respuestas de los monumentales cuestionarios (Gruzinski, 2013/1991), que en ocasiones alcanzaron las 200 preguntas, también denota el carácter incipiente de la Modernidad.

Para el caso andino, el dominio colonial fue de tardía y difícil articulación: dada la importante extensión territorial del virreinato del Perú (cuando fue creado, en 1542, abarcaba casi la totalidad de América del sur), las guerras civiles entre conquistadores y la resistencia inkaica, el estado general de la región andina tras casi cuarenta años desde la consolidación de la conquista era uno de desorden administrativo y desobediencia al rey, escenario sobre el cual la información sobre el territorio y sus habitantes era fragmentaria y se encontraba escasamente sistematizada. No fue hasta la década de 1570

que logró establecerse el control efectivo de la monarquía sobre el territorio peruano, mediado por la intervención del virrey Francisco de Toledo, quien condujo el virreinato entre 1569 y 1581. Durante su mandato, Toledo logró establecer el marco político-administrativo que organizó el control colonial del Perú virreinal por décadas, realizando un impresionante trabajo en la recopilación de información respecto a las sociedades andinas, contribuyendo a la justificación del dominio colonial hispano y logrando detener el núcleo de resistencia inkaica en Vilcabamba.

En el marco de inestabilidad político-administrativa ocasionado por los conflictos entre conquistadores y la resistencia neo-Inka en Vilcabamba, Toledo impulsó una campaña ideológica destinada a fortalecer el poder del virrey—y, por ende, el de la corona—sobre el territorio y las poblaciones indígenas, en detrimento del poder concentrado en manos de conquistadores. La violencia de la conquista y del sistema de encomiendas primitivo, así como la ejecución del Inka Atawallpa a manos del conquistador Francisco Pizarro en 1533, había conseguido levantar cuestionamientos sobre la legitimidad del dominio hispano en los Andes, a los cuales debió enfrentarse Toledo. En concordancia con las políticas modernizadoras que impulsaba la Corona, Toledo llevó a cabo la primera Visita general del Perú entre 1570 y 1575, la cual se enfocó en la recolección de informaciones sobre las sociedades prehispánicas, el régimen inkaico y la geografía andina con tal de afianzar el dominio hispano sobre dichas sociedades y sus territorios, así como fortalecer la maquinaria administrativa del virreinato mediante el combate a la oposición y los cuestionamientos (europeos o andinos) a la autoridad real en los Andes (Millones Figueroa, 2001).

Uno de los principales obstáculos que debió enfrentar el régimen toledano fue el ocasionado por la ya mencionada ejecución de Atawallpa a manos de Pizarro: dada la asimilación de las categorías andinas con aquellas funcionales al pensamiento europeo por los españoles, la figura del Inka fue concebida como un símil al rey, de modo que el asesinato causó debates respecto a la legitimidad del régimen hispano en los Andes. Este conflicto fue uno de los principales movilizadores de las *Informaciones* (1940/1572) levantadas por Toledo en su Visita general del Perú, las cuales se enmarcaron entre las medidas implementadas por el virrey para combatir la oposición y sustentaron la redacción de una historia sobre los Inka de carácter oficialista, cuyo objetivo fue probar la tiranía del régimen inkaico y, por ende, legitimar el dominio hispano sobre los Andes (Millones Figueroa, 2001). Los cuestionarios empleados por Toledo, aplicados a ancianos indígenas descendientes de orejones, antiguos nobles o capitanes inka y/o principales, dan cuenta de dichas motivaciones, a la vez que evidencian la utilización de categorías epistemológicas y ontológicas europeas al momento de preguntar sobre el pasado andino:

I.- primeramente sean preguntados los testigos la edad que tienen y si son descendencia de cacique o capitanes antiguos o de que calidad son.

II.- yten si sauen o tienen noticia del gouierno que en estos rreynos del piru tenían los pueblos antes que los yngas los conquistasen y rreduxxesen a su obidencia.

III.- yten si en aquellos tiempos antiguos antes que el ynnga gouernase auia entre ellos reyes o señores de prouincias grandes a quien pechauan o contribuyan o si en cada pueblo se gouernaua por si sin rreconocer a otro a manera de behetrias o comunidades.

[...]

X.- yten sean preguntados quien fue el primero de los yngas que señoreo este rreyno y qual fue su origen y decendencia.

XI.- ytren si les rreciuieron ellos por señor y le dieron la obidencia o los conquistó tiranicamente con guerras muertes y otras opresiones.

XII.- yten cuantos yngas huuo desde el primero hasta que su magestad rreduxo estos reinos a su obidencia y como se llamavan. (Toledo, 1940/1572, p. 15-16, énfasis propio)

Aparte del hecho de que se trata de preguntas que incluyen, de manera implícita, la respuesta esperada, o que coartan la flexibilidad de la respuesta al ofrecer alternativas, ambas cosas que se vuelve cada vez más evidente conforme se avanza en los cuestionarios, las categorías que articulan las preguntas son producto de una determinada concepción del saber distinta a la andina. Si bien para el observador occidental—u occidentalizado—pueden resultar preguntas sencillas, categorías como la de “edad”, “primero” y “descendencia” no necesariamente eran manejadas por los encuestados de la misma manera en que un español las significaba (Gruzinski, 2013/1991; Nowack, 2013), por lo que debieron recurrir a mecanismos de resemantización de su propio pasado, su concepción de “lo real” y su comprensión de sus historias para responder satisfactoriamente los cuestionarios levantados.

En las sociedades andinas, no existía el concepto de “edad”, sino que las personas superaban etapas de vida marcadas por su tránsito e inclusión en la comunidad de origen a través del aprendizaje de habilidades económicas y sociales y el ingreso a la institución “matrimonial” (Miracle Jr. y Yapita Moya, 1981; Nowack, 2013). Al respecto, cabe recordar el *q'ero* comentado anteriormente y notar su disposición como “etapas” (véase Figura 1 en Anexos). En su análisis sobre las tensiones producidas por las exigencias judiciales coloniales sobre litigantes indígenas, Nowack (2013) señala que, en tiempos prehispánicos, el recuerdo del pasado y la construcción de una memoria colectiva se desarrolló sin referencia a números o cálculos de duraciones, en tanto que “la gente andina no estaba interesada en la duración ni en una cronología absoluta” (p. 78, traducción propia); de modo que, al recordar individualmente eventos pasado, los relacionaban ya sea con las etapas de su vida como con la “profundidad” de su descendencia sin mayor precisión sobre el momento específico en el cual ocurrió el evento recordado. En este sentido, la categoría de “edad” como fue concebida por los españoles de la época carece de sentido en el pensamiento andino precolonial y colonial temprano. Ello explica el “insólito” rango de edades que informantes o relatores andinos otorgan a sus personajes históricos, así como así mismos: Guamán Poma (2001/ca. 1615), en su capítulo sobre los Inka, sugiere edades sobre los 120 años para la gran mayoría de los Inka hasta Pachakuteq, a quien le asigna una más razonable edad de 88 años.

Por otro lado, las preguntas del cuestionario muestran una tendencia a periodizar o dividir el tiempo histórico en etapas, a la manera europea: la más notoria distinción se da entre lo inkaico y lo preinkaico (“antes [de] los yngas”), el último de los cuales es prejuicado como un “tiempo de behetrías”. Esta práctica es recogida por autores andinos como Guamán Poma (2001/ca. 1615), quien contrapone su esquema de “edades andinas” al de las “edades del mundo” en un ademán por introducir—y hacer coincidir—a las sociedades andinas en la universalidad europea. El cronista presenta un esquema que supone a la primera generación de “indios” como descendientes de Noé y la edad en la

cual escribe—el *kaypacha* colonial—común a Europa como a los Andes, de modo que “juega a la vez con un paralelismo entre las edades andinas y europeas, que le sirve para estructurarlas en una historia común” (Pease, 1981, p. 24).

Adicionalmente, el planteamiento temporal de las preguntas implica la existencia de una cronología, la cual estaría no sólo ordenada de manera secuencial, sino que sería única y homogénea. Sobre esto, es común en las crónicas y relaciones coloniales tempranas la introducción de una pequeña nota a modo de queja por la incapacidad de los informantes andinos para “ponerse de acuerdo” sobre el orden de los eventos históricos, así como sobre su protagonista o perpetrador: una temprana recopilación de información sobre la descendencia de los Inka suscitada por el primer gobernador del Perú, Cristóbal Vaca de Castro, señaló que un primer intento fracasó puesto que “ninguno [de los informantes indígenas] informo con satisfacción sino muy variablemente cada uno en derecho de su parte, sin saber dar otra razón más que todos los Ingas fueron descendientes de Mango Capac, que fue el primer Inga” (Quipucamayos..., 2004/1542, p. 361, énfasis propio). Coincidentemente, las respuestas de los informantes a los cuestionarios toledanos tienden a reconocer a Manqu Qhapaq como el fundador del linaje de los Inka, mas no aparentan recordar a sus sucesores sino hasta aquellos que perpetraron la conquista de su territorio, o bien a aquellos más cercanos a la conquista, lo cual indicaría el carácter local de *pacha* y, por ende, de la memoria histórica en los Andes.

Como fue extensamente desarrollado en los capítulos anteriores, la tríada pasado-presente-futuro no es concebible en la noción de *pacha*: el tiempo-espacio andino se distingue entre *kaypacha*, el presente extendido que abarca el pasado cercano, y el pasado remoto o “Tiempo de origen”, un tropo muy común en las historias andinas. Tal esquema es notoriamente perceptible en *Huarochiri* (1987/ca. 1600), cuyas historias se concentran en aquellos dos Tiempos: por un lado, un tiempo-espacio de origen señalado por el ordenamiento del mundo y de las jerarquías socioétnicas por las *wak'akuna* regionales; por el otro, la introducción del cristianismo en el *kaypacha* colonial. Por lo demás, se trata de una narración discontinúa, que carece de todo sentido cronológico, en la cual prevalecen los saltos temporales y en ocasiones se retoman relatos que habían sido dados por terminados varios capítulos atrás, lo que da cuenta de la independencia de los acontecimientos andinos en contraste con la interdependencia hispana, como fue sugerido por Martínez C. y Martínez (2013) en su estudio sobre las narrativas andinas coloniales. Asimismo, los *q'eroquina* presentan “simultáneamente en un mismo soporte los dos tiempos característicos de los relatos andinos”, pasado y presente (Martínez C., 2020, p. 94).

Las preguntas de los cuestionarios tendieron a enunciarse de forma cerrada o a modo de alternativa, incluyendo la respuesta esperada—que, por lo demás, era funcional a los objetivos de la administración colonial—en éstas, y aplicando ampliamente la categoría de “verdad” para ello, particularmente en los cuestionarios dos y cuatro, expresada en la fórmula “sy es uerdad que...”. Ello resulta relevante debido a la evidente pluralidad de la “realidad”, las historias y los *pachakuna* andinos, como ya he abordado anteriormente; de esta forma, mientras las experiencias andinas se invalidaban, los administradores coloniales devenían en garantes de la “verdad”. La incorporación del

criterio de “verdad” fue comúnmente utilizada de forma engañosa, como deja ver el siguiente extracto:

- yten si es uerdad que son los dichos aillos desdel tiempo que heran behetrias ques antes de los yngas y quando no auia cinchiconas.
- yten si es uerdad quel primero ynga se llamaua mango capac tiranicamente y por fuerça de armas sujeto y quito sus tierras a los yndios questauan poblados en el sitio de la ciudad del cuzco matandolos y haciendoles guerras malos tratamientos y lo mismo hicieron los demas yngas hasta el quarto que los acauo de sujetar que fue maita capac.
- yten si es uerdad queste maita capac quarto ynga por fuerça de armas los sujeto y tiraniço vsurpandoles sus tierras y desterrando dellas a sus antepassados y matando mucha gente los hizo tributarios y los desterro adonde agora están desterrados desde aquel tiempo junto a la ciudad del cuzco poco mas de vn tiro de arcabuz.
- sy es uerdad que después sus antepassados que fueron de los dichos ayillos se quisieron liberar desta tirania como gente opresa y que contra voluntad le siruian y quantas ueces intenaron libertarse.
- sy es uerdad que nunca de su voluntad tuuieron ni rreconocieron a estos yngas ni a sus subzesores por señores sino que de miedo les obedecian por las grandes crueldades que contra ellos y los otros hazian.
- sy es uerdad que nunca ellos ni sus antepassados los eligieron por yngas y por señores sino que ellos mismos se sustentauan en su tirania por fuerça de armas poniendoles miedo y haziendoiles violencia y fuerça. (Toledo, 1940/1572, p. 184, énfasis propio)

El principal objetivo de la campaña ideológica movilizadora por Toledo fue, como ya he establecido, respaldar la posesión hispana de los Andes, para lo cual resultaba menester justificar a su vez el derrocamiento y la ejecución de un Inka, asimilado a un rey en la mentalidad europea. Las preguntas articuladas en los cuestionarios se inclinan notoriamente hacia una preconcepción de los Inka como tiranos; el reflejo directo de estos cuestionarios fue la *Historia General llamada Índica* (1943/1572), cuya redacción fue encargada por el mismo virrey. De esta forma, se erigió una empresa historiográfica de carácter oficialista que pretendió desautorizar versiones anteriores sobre el argumento de que “no se había entendido correctamente el pasado incaico” (Millones Figueroa, 2001, p. 224) y deslegitimaba al régimen inkaico sobre el argumento de la tiranía. Más relevante aún para mis propósitos, éste esfuerzo historiográfico articuló una nueva historia inkaica organizada de acuerdo a modelos diseñados en base a la experiencia histórico-temporal europea (Pease, 1981) que rápidamente se estableció como “oficial”. Así, al igual que el *Discurso sobre la descendencia* (Quipucamayos..., 2004/1542), se centró en una secuencia cronológica de los gobernantes Inka, relatando sus hazañas y enfatizando su supuesta tiranía, de una forma inconcebible para la noción de simultaneidad del pensamiento histórico-temporal andino.

Dentro de la misma lógica histórica, las genealogías de retratos de los Inka producidas en la Escuela Cuzqueña de pintura a lo largo del período colonial dan cuenta de esta intención por estructurar los relatos andinos bajo la estructura significativa de las narrativas hispanas; esto es, la secuencia temporal pasado-presente-futuro (Martínez C., 2020). Estas *Efigies* presentan la descendencia de la(s) dinastía(s) inkaica(s), partiendo por los fundadores del linaje, Manqu Qhapaq y Mama Huaco, solo anteceditos por Jesús, posicionado sobre sus cabezas, y seguidos “ordenadamente” por trece *Inkakuna*, pero sin

su respectiva Qoya (véase Figura 2 en Anexos). La línea de *Inkakuna* se acaba con Atawallpa, quien es retratado extendiendo un cetro a Carlos V, representado junto a una cruz cristiana. A este último le suceden, en la última línea de la genealogía, una serie de reyes españoles y, al final, un recuadro en blanco: se trata del espacio reservado para el futuro rey. Los ejecutores de estos lienzos fueron muy probablemente indígenas y se basaron en un modelo encargado originalmente por el virrey Toledo en contexto de su campaña historiográfica (Gisbert, 2004/1980).

De este modo, las lógicas histórico-temporales cristianas se introdujeron, reinterpretándolos, a todo tipo de relato sobre lo andino—y no sólo a los escritos. Para ser considerados válidos, los relatos europeos de la época se fueron sometidos a una serie de exigencias narrativas que operaban a nivel ontológico y epistemológico, presuponiendo el ordenamiento de los acontecimientos en una perspectiva lineal que “avanzaba” desde el pasado hacia el futuro (Martínez C., 2020). De tal manera, la tendencia hispana fue la de reestructurar las narrativas históricas andinas. Así, con un tono descalificativo la *Historia Índica* se fundamentó sobre el argumento del desconocimiento de un sistema de escritura alfabética por las sociedades andinas precoloniales para argüir la incapacidad de los “indios” para conservar sus historias, destacando particularmente el carácter “desordenado” (o, más bien, no cronológico ni secuencial) de sus memorias, a la vez que se apoyó en la idolatría para respaldar la supuesta interferencia del diablo sobre lo que ellos denominaron “fábulas”. Adicionalmente, la empresa historiográfica que impulsaba dicha crónica refutó la validez y legitimidad de todos los intentos previos por relatar las historias andinas sobre el fundamento de la ignorancia de los andinos y su insuficiencia para comunicar sus propias historias, a la par que justificaba la presencia hispana en los Andes, así como establecía la necesidad de sus misiones civilizadora y evangelizadora. Como fue acusado por actores andinos respecto a múltiples aspectos de la conquista y la colonización hispanas, dicha empresa fue mediada por el engaño.

Capítulo III: Los relatos

Hasta aquí, he reflexionado sobre cómo el régimen colonial hispano concentró sus esfuerzos en construir y justificar un sistema—y su discurso—que inferiorizó las realidades americanas sobre la supuesta supremacía europea a modo de preservar su propio esquema de “lo real”. En la “aprehensión” del Otro, la Europa colonialista articuló su acercamiento a lo americano a partir de sus propias categorías ontológicas y epistemológicas; de esta forma, se configuraron una serie de exigencias lógicas y narrativas a la hora de interrogar a los indígenas respecto a sus historias y su “lugar” en el mundo (o el esquema europeo de éste), las cuales se reflejaron a modo de tensiones en los relatos andinos coloniales respecto a su pasado. De este modo, herramientas de la administración colonial como los cuestionarios, los interrogatorios a informantes indígenas de los cronistas hispanos o los procesos del sistema judicial colonial instigaron una reconfiguración de las formas de conciencia histórica andinas mediante una imposición de categorías para concebir, organizar y significar la realidad colonial.

En palabras de Walter Mignolo (2016/1995), la colonización implicó, entre otras cosas, que “las opiniones dominantes [...] se convirtieron en sinónimo de lo real” (p. 40). En el escenario de relaciones de dominación coloniales, no es de extrañar que sujetos indígenas acudiesen a artefactos culturales hispanos—como la escritura alfabética y/o la narración histórica—para combatir la deslegitimización a la cual sus culturas fueron sometidas, pero también para introducirse en el debate que se estaba llevando respecto a su “condición” y origen y preguntarse, a partir tanto de sus propios esquemas mentales como de los importados, por la coyuntura que vivía su presente y que implicaba ésta para su pasado. Se tratase de una producción andina o de la información “etnográfica” recogida de los interrogatorios a sujetos andinos por conquistadores, religiosos o funcionarios coloniales, dichos documentos dan cuenta del debate generado entre las sociedades andinas sobre el *kaypacha* colonial, evidenciando cómo las categorías histórico-temporales hispanas se introdujeron y tensionaron las mentalidades andinas.

Una historicidad andina

Entendidos como una determinada forma de relacionarse con el Tiempo y ordenar y significar los acontecimientos, los “régimenes de historicidad” propuestos por Hartog (2007/2003; formulado por primera vez en 1983) son la herramienta analítica que articula los estudios de Molinié (1997; 2022) sobre la conciencia histórica andina. La autora propone “la especificidad de la conciencia histórica de una cultura, de lo peculiar de su relación con el pasado” (p. 693), promoviendo con esto un vuelco antropológico a la comprensión de las historicidades. Según Hartog (2007/2003) dichos ordenamientos del Tiempo son particularmente perceptibles en sus coyunturas críticas. Sobre el escenario

de múltiples experiencias temporales, la idea de una determinada forma de relacionarse y significar el pasado que se vuelve especialmente apreciable en un contexto de crisis del mismo resulta interesante para la presente investigación. Si la noción de regímenes de historicidad puede ser aplicada a las formas específicas de conciencia histórica andinas, entonces su estructura debiese tornarse particularmente perceptible en ocasión de *pachakutyikuna*; esto implicaría que los regímenes de historicidad andinos serían particularmente observables en los momentos posteriores al “encuentro”, cuando estaban siendo activamente *tensionadas* por las categorías histórico-temporales cristianas.

Como fue desarrollado en el primer capítulo, el concepto de “*pachakutiy*” implica la mantención del equilibrio mediante la alternancia de los factores que componen el cosmos: percibido como limítrofe y de carácter transitorio (Lozada, 2009), se trata de la movilización del orden imperante para la instauración de uno nuevo en una lógica de destrucción y renovación (Imbelloni, 1946; Martínez C., 1995). El “desorden” es muchas veces retratado como un vuelco del orden natural de las cosas, que a su vez está vinculado al principio de *ayni*: en ocasiones, un *pachakutiy* implica que los objetos cotidianos, como las ollas o las piedras de moler, cobren vida y se rebelen en contra de sus dueños (Millones, 2005; Ossio, 2008). Pero, más allá de los nexos entre lo animado y lo inanimado, éste ejerce su potencia trastornadora sobre todo tipo de relaciones, como fue ejemplificado en el primer capítulo, e insta al cumplimiento del *ayni*. En este sentido, se trata de un instancia *reordenadora* de la realidad andina, la cual *redistribuye* las fuerzas que articulan la compleja red de relaciones que componen el cosmos mediante el *desplazamiento* de un orden anterior y la inauguración de uno nuevo. Esto último es sumamente relevante: un *pachakutiy* no impone un nuevo orden—un nuevo *pacha*—sobre el anterior; se limita a desplazarlo, apartarlo a otro espacio, a veces continuo y accesible (Martínez C., 2020). Así, cuando Manqu Inka es vencido por los españoles, se desplaza junto a sus seguidores a Vilcabamba, en el Antisuyu (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570), espacio privilegiado del pasado en los Andes prehispánicos. Es decir, ni su autoridad ni su orden son abolidos, sino que acepta la deslegitimación de su régimen en tanto a categoría presente y su nuevo estatus como categoría pasada.

En su estudio sobre la *Nueva corónica*, Juan Ossio (2008) señala que el Inka fue comprendido como el principio ordenador del mundo, y su derrocamiento, concebido como un *pachakutiy*, desató el desorden colonial—o el “mal gobierno” denunciado por Guamán Poma (pp. 232-234; p. 267). El caos que desencadenó la conquista y sus repercusiones coloniales podían ser sólo corregidos por una agencia sobrehumana (Ossio, 2008): con objetivo de restaurar el orden, algunos recurrieron a la decaída figura del Inka, replegado en Vilcabamba; otros retornaron a sus antiguas *wak'akuna*, convencidos de que todo se trataba de un castigo por el descuido de sus cultos, como lo demuestra el caso del *Taki Onqoy*; y otros, como el mismo Guamán Poma, proyectaron la imagen del Inka, en tanto principio ordenador del cosmos, sobre el rey de España. De tal manera, una multiplicidad de actores andinos buscaron en su pasado la relación consecencial que conduciría a la coyuntura colonial de una forma que hiciera sentido con la lógica de oposición complementaria (Ossio, 2008) o alternancia espejada (Lozada, 2009) que supone un *pachakutiy*. Esto llevó, sin duda, a resignificar los pasados andinos como hasta entonces habían sido comprendidos, tanto por la introducción de categorías exógenas al

pensamiento andino como por la búsqueda de una explicación al caos desatado, tema sobre el cual profundizaré en el siguiente apartado.

De acuerdo con estudios etnográficos recientes, la modalidad de la conciencia histórica andina parece ser de índole colectiva y performática, articulándose de un modo que vincula, a modo de espejismos, eventos del presente o de un pasado cercano—comprendidos en *kaypacha*—con otros pertenecientes a un pasado remoto (Molinié, 1997; Abercrombie, 2006; Ulfe, 2011). En K'ulta, el paisaje permite recordar el pasado: los pobladores kulteños estudiados por Thomas Abercrombie (2006) se embarcan en un “camino de la memoria” (*amt'añ thaki*) en el cual entronan los nombres de sus antepasados y lugares sagrados al tiempo que comparten una bebida alcohólica y realizan libaciones. De manera similar, en el estudio de Molinié (1997) el paisaje de Yucay es motivo de remembranzas sobre una humanidad anterior; las parcialidades yucavinas, al protagonizar la fiesta de las cruces, cruzan una frontera espacial-temporal simbólica y reviven el momento de la reducción colonial, aludiendo a los siete ayllu originales, de forma que la memoria es activada por el rito. La autora concluye que “el presente es, al fin y al cabo, una mera experiencia del pasado” (Molinié, 1997, p. 705). El estudio de María Eugenia Ulfe (2011) sobre los retablos ayacuchanos desvela una conciencia histórica andina inserta en un contexto nacional que se desenvuelve a través de repertorios orales, visuales y rituales a la vez que comenta, de forma crítica, eventos del presente peruano, en ocasiones mediante su comparación con el pasado colonial. De este modo, “el pasado nutre las memorias del presente” (Ulfe, 2011, p. 226), en las cuales el “retorno”, mediante la remembranza o asimilación, de la violencia colonial “inaugura un nuevo período” (p. 229) a la manera de un *pachakutiy* (Ulfe, 2011).

En los Andes, lo particular del acontecimiento es su pluralidad, su interrelación temporal, su definitiva inscripción en el espacio y su simbolismo: las historias andinas están repletas de relatos explicativos, principios ordenadores del presente, que lo interpelan directamente. “El acontecimiento no tiene el carácter único que le damos en la historia occidental” (Molinié, 1997, p. 705), deviniendo la memoria en una experiencia inmersiva e interpretativa. Es en este sentido que entiendo el concepto de una “relación consecucional” de *kaypacha*, la cual es inseparable del principio de *ayni*. Hay una constante injerencia del pasado, mitificado por la comprensión histórica cristiana colonial, en el presente andino. El análisis de los relatos visuales conservados en *q'ero kuna* plantea la existencia de una estructura significativa y ordenadora de los relatos andinos basada en dos momentos, “pasado-presente” (Martínez C., 2020, p. 96). Por su parte, la observación de la muestra documental sugiere que la construcción andina de sus historias es profundamente simbólica: los principios rectores de *kaypacha* son reafirmados y explicitados en la reproducción ritualizada de las historias.

La particularidad de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui (1992/1570) recae en su carácter de relación inkaica de la conquista española y el período temprano colonial. Al igual que con la crónica de Guamán Poma, su relator—en su redacción participan al menos dos manos, aparte del Inka—recoge fórmulas de la historicidad y temporalidad cristianas: su secuencialidad y linealidad, por ejemplo. Pese a su estructuración cristianizada (hay que recordar que ambos textos mencionadas iban destinadas al rey de España), elementos propiamente andinos emergen de la relación vilcabambina. En ésta,

se percibe el rol del pasado como marco explicativo del presente y se despliegan una gama de valores andinos. Titu Cusi recuerda constantemente que la causante del *kaypacha* en que las sociedades andinas se encontraban inmersas se debía al engaño de los españoles a su padre; asimismo, los colectivos de “indios” de la *Instrucción* le recuerdan en tono aleccionador a Manqu Inka que fue él quien los metió a todos en ese lío. Es importante notar que el engaño de los españoles implicó el incumplimiento del principio de *ayni*, pues Manqu Inka les había obsequiado importantes cantidades de oro, tierras, sirvientes y mujeres, y ellos habían respondido con engaños. Así se los dice él mismo en su parlamento a los españoles que lo encarcelaron al entregarles el botín que pedían:

Acordaros deberiades también cómo llegados que fuistes a este pueblo, os hice proveer del servicio y mandé juntar la jente de toda mi tierra para que os tributasen, y en pago de todo esto y de hacerlo yo con tanta afición e boluntad, me abeis presso y puesto agora de la manera que estoy, so colór de que me queria alçar contra vosotros y mataros, no teniendo dello yo tal pensamiento. (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570, f18r-18v, énfasis propio)

La relación vilcabambina da cuenta de la patente incompreensión ontológica existente entre españoles y andinos, llegando a sugerirla como la causante del rápido decaimiento inkaico: los andinos actuaron de acuerdo con su brújula de valores, recibieron a los españoles y los agasajaron, estableciendo con ello una relación simbólica entre el Inka y las huestes de Pizarro; pese a que para los andinos resultaba inconcebible que una persona se comportara así, los españoles actuaron mediante el engaño: dijeron unas cosas e hicieron otras. Así se lo planteó Manqu Inka a los españoles que lo mantenían encarcelado: “no me vençisteis vosotros a my por fuerça de armas, sino por hermosas palabras” (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570, f21r). Mas aún, a lo largo del relato Titu Cusi realiza un esfuerzo por traducir los conceptos propios para volverlos comprensibles a las mentalidades hispanas, reconociendo la “distancia” ontológica que lo separa del aparato cultural del destinatario de su *Instrucción* (1992/1570): por ejemplo, traduce “la borla, que entre nosotros es corona” (f5r) y “llama, que quiere decir carnero” (f21r).

El *Manuscrito de Huarochirí* (1987/ca. 1600) repite un patrón más definitivamente andino; pese a evidenciarse las presencias e intervenciones de elementos culturales hispanos, la forma en que los acontecimientos se organizan, su determinante función explicativa del orden tradicional, su afirmación de pluralidad y su narración colectiva, su repliegue de valores andinos, su reclamo por la jerarquía tradicional y el retorno al orden dan una importante muestra de las formas de conciencia histórica andinas. En el primer capítulo ya referimos a un episodio similar al referido previamente registrado en el *Manuscrito*, en el cual Tupaq Yupanki exige el cumplimiento del *ayni* a las *wak'akuna* del Tawantinsuyu. En otra ocasión, una interacción similar se replica entre la *wak'a* Pariaca y una comunidad yunca llamada Huayquihusa: la *wak'a* arribó a la comunidad al tiempo que éstos celebraban una fiesta y se sentó apartado, aparentando ser un pobre; pero los huayquihusa ignoraron a Pariacaca y no le ofrecieron de beber, y así pasó todo el día hasta que una mujer finalmente reparó en él y le sirvió bebida. A esta mujer le dijo:

Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a tí y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente. (Anónimo, 1987/ca. 1600, p. 123).

Al cabo de cinco días la mujer y su familia se marcharon y Pariacaca subió a la cima del cerro Mataocoto, donde se transformó en una tempestad de lluvia y “[bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta el mar sin perdonar a nadie” (p. 125). De paso, la agua arrojada cavó las quebradas que se encuentran en las alturas de Huarochirí. Este motivo narrativo, común en las historias andinas, hace referencia a la exigencia moral del compartir (Depáz Toledo, 2015); cuando el mismo episodio se repite en otra comunidad, Pariacaca “corresponde a esa generosidad desplegando una reciprocidad manifiesta al destinar para él [hombre que le ofreció chicha y coca] parte de la coca que sus hijos habrían de llevar siempre consigo al peregrinar para adorarlo” (Depáz Toledo, 2015, p. 126).

Al parecer, la narración del pasado—o su *performance*—contribuye a explicar el orden de *kaypacha* mediante el establecimiento de vínculos de reciprocidad, jerarquías y derechos a tierra, a la vez que alecciona sobre la importancia de la mantención del equilibrio y el cumplimiento del *ayni* en las relaciones con lo sagrado, así como lo cotidiano. Dichas relaciones, como demuestran muchos de los ejemplos analizados, son polidireccionales. Así, Urton (2003) parece referirse a la “reciprocidad” descrita por Estermann (2009) al señalar que entre las sociedades andinas existe la noción de un “estado deseado y correcto de las cosas [...] uno en el cual los recursos, el trabajo, el comportamiento y todos los demás objetos, relaciones y actitudes se encuentren en estado de balance, equilibrio y armonía” (p. 29), lo cual no implica relaciones necesariamente mediadas por igualdad (Urton, 2003): las relaciones no son necesariamente simétricas en los Andes y las jerarquías son sumamente respetadas (Urton, 2003; Ossio, 2008), respecto a las cuales la historicidad andina cumpliría un rol fundamental en reforzar y mantener.

El futuro cristiano en las narrativas históricas andinas

En el apartado anterior sugerí que la relación andina con el pasado se fundamenta en que éste le otorga un marco explicativo a *kaypacha*, comprendido como un determinado orden cósmico inserto en una lógica temporal pendular que se despliega a modo de oposición complementaria o alternancia espejada. De esta forma, el presente andino sostiene una relación consecencial—mas no por ello secuencial o lineal—con su pasado, el cual a la vez cumple una función legitimadora del orden del presente (Ossio, 2008). Como abordé en el capítulo anterior, la ruptura ontológica ocasionada por la “aparición” de América en el horizonte mental cristiano intentó ser subsanada por la estrategia tradicional de la cronografía cristiana: la instauración de un Tiempo universal que, cruzado y limitado por el *kairós* crístico, era capaz de contener y hacer coincidir todas las historias humanas (Hartog, 2022/2020). Tal empresa supuso el reordenamiento de las historias andinas con tal de hacerlas calzar en el flujo de la Historia sagrada universal del cristianismo mediante la imposición de sus categorías histórico-temporales. En el contexto de “distancias” que separaba a andinos e hispanos, esto se manifestó a modo de exigencias ontológicas y

epistemológicas que tensionaron las comprensiones andinas del Tiempo y de sus historias, debiendo resignificarlas para cumplir con las demandas.

No obstante, las tensiones fueron mucho más allá del esfuerzo por satisfacer los intereses historiográficos hispanos. Al igual que ocurrió a las sociedades europeas, las sociedades andinas también vivieron el “encuentro” como un quiebre en su comprensión de la “realidad”. Más adecuadamente, experimentaron la conquista como un *pachakutiy*, y su extensión colonial como un impedimento para la restauración del orden (Wachtel, 1976/1971; Ossio, 2008). Los andinos buscaron en distintos factores la causante del caos desatado y, en algunos casos, la respuesta se buscó en las propias historias. De esta manera, la introducción de categorías histórico-temporales cristianas que reordenaron las andinas, las exigencias de los españoles a la hora de interrogar a los indígenas sobre sus pasados y la necesidad de dotar de un marco explicativo al *kaypacha* colonial repercutieron en la forma en que las sociedades andinas coloniales organizaron, significaron y comprendieron sus historias.

En muchos casos, estas reflexiones coloniales que se dieron entre las sociedades andinas sobre sus pasados retomaron lo que los españoles decían sobre aquellos, refutándolo, reafirmando o dotándolo de un nuevo sentido. Así, relatos como el de Guamán Poma (2001/ca. 1615) o el de Titu Cusi (1992/1570), e inclusive las memorias del Capac Ayllu (2004/1569), se insertan, en mayor o menor medida, en el debate iniciado por los europeos, respondiendo a sus aseveraciones sobre lo andino, asumiendo el nuevo orden colonial o utilizando sus categorías. Por otro lado, si bien los relatos recogidos en el *Manuscrito de Huarochirí* (1987/ca. 1600) no se introducen directamente en las discusiones coloniales sobre el origen de los andinos y su “lugar” en la Historia sagrada universal, resulta evidente que las motivaciones de su autor (o autores) por escribirlo se enmarcan en el contexto de los debates coloniales sobre los “indios”: el redactor (o redactores) se toma la libertad de incluir una introducción en la cual, a la imagen de las crónicas hispanas, señala su intención al redactar el texto en cuestión:

Si en los tiempos antiguos⁶ los antepasados de los hombres llamados *indios* hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. / Más bien se habrían conservado como se conservan las tradiciones y [el recuerdo de] la valentía antigua de los *huiracochas* que aun hoy son visibles. (Anónimo, 1987/ca. 1600, p. 41, énfasis propio)

Frente a la relocalización espacial de las comunidades y las conquistas cultural y espiritual hispanas, se expresa una preocupación por la pérdida de las tradiciones andinas. Si bien, en tanto ayudante de Francisco de Ávila en su campaña de extirpación de idolatrías, el objetivo del *Manuscrito* debió haber sido originalmente la descripción de los ritos y las creencias locales para facilitar la labor extirpadora, el autor (o autores) pretende emplear la escritura como un medio para rescatar y preservar las costumbres de las etnias locales, demostrando una mayor inserción en el orden colonial. Tal pretensión demuestra la profundidad con la que permearon las categorías hispanas en las sociedades

⁶ En el original quechua (*runa simi*), la expresión “tiempos antiguos” aparece como “*ñawpa pacha*” (Taylor, 1987), categoría temporal andina abordada en el Capítulo I.

conquistadas, y como estas coexistieron con aquellas propiamente andinas: por un lado, la celebración de la escritura y su estrecha vinculación con la historia (Guha, 2003/2002; Mignolo, 2016/1995) aparece como una exigencia española mediante la cual se deslegitimó la historicidad andina; por el otro, el hecho de que el autor considere el pasado hispano como aún “visible” parece apuntar a la permanencia de una categoría ontológica propiamente andina, que vincula lo conocido con lo visible (Martin, 1981; Miracle y Yapita Moya, 1981; Hardman, 1988).

Algo similar parece ocurrir en la *Nueva corónica* (2001/ca. 1615), en la cual Guamán Poma logra conciliar dos órdenes temporales en su relato, el andino y el introducido por los españoles. La crónica de Guamán Poma aparece como una reinterpretación del pasado andino a partir de categorías histórico-temporales cristianas, las cuales, no obstante, se encuentran “subordinadas al mecanismo de la lógica preexistente que sobrevive a las conmociones de la Conquista” (Wachtel, 1976/1971, p. 262). Esto se ve representado en múltiples de las láminas que acompañan el relato del cronista andino: obsérvese, por ejemplo, la lámina *Pontifical Myndo* (véase Figura 3 en Anexos), que representa el “mundo” de acuerdo a las categorías andinas de dualidad: el recuadro correspondiente a “las Yn[di]as del Piru en lo alto de españa” se sobrepone al recuadro de “castilla en lo avajo de Yn[di]as”. Así, pese a la estructura y estilo de corte europeo del escrito y a los argumentos que denotan la patente cristianización del autor, las categorías que subyacen el relato poseen una fuerte influencia andina, lo que sugiere que la utilización de estilismos europeos pudo haber sido una estrategia que le permitió al autor validar su historia frente al público hispano (al cual iba dirigido, por cierto). De este modo, Guamán Poma se habría servido de su conocimiento de la cultura hispana para articular favorablemente su argumentación, según la cual los “indios” eran cristianos antes de la llegada de los españoles y los inka habrían instaurado la idolatría. Así, argumenta que “la dicha historia [su crónica] es muy uerdadera” (f7) y que “cómo no supieron leer ni escriuir [los indios], estubieron de todo herrado y ciego, perdido del camino de la gloria” (f60), utilizando la categoría de “verdad” europea, fuertemente vinculada a la escritura alfabética (Guha, 2003/2002; Mignolo, 2016/1995), para sugerir la antigua cristiandad andina.

En la segunda mitad de su crónica, titulada *Buen gobierno*, el autor sugiere al rey un nuevo orden universal, cuyo fin es acabar con el caos desatado por la conquista y su extensión colonial: de este modo, el cronista asimila al rey con la figura del Inka, transfiriéndole el rol de ordenador del cosmos. Así, Guamán Poma intenta ordenar esta nueva concepción del mundo a través de las categorías ontológicas y los valores propios del pensamiento andino. Por ello admite el gobierno del monarca hispano, a la vez que le sugiere un modelo de cuatripartición para su “monarquía del mundo”:

Y sea monarca de toda gente criada de Dios de los quatro partes del mundo. A de ser monarca el rrey don Phelipe el terzero que Dios le acresente sa [sic] uida, estado para el gobierno del mundo y defensa de nuestra santa fe católica, seruicio de Dios. El primero: Ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno [...]. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el terzero, del rrey de los cristianos de Roma o de otro rrey del mundo; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones. En medio destos quatro partes del mundo estará la magestad y monarca del mundo rrey

don Phelipe que Dios le guarde de la alta corona. (Guamán Poma de Ayala, 2001/ca. 1615, f945 [962]-949 [963], énfasis propio)

Se trata de un esquema andino para organizar el mundo: de acuerdo con Zenón Depaz Toledo (2015), la dualidad andina “proyecta y remite a un par complementario y opuesto” (p. 82), presentándose simbólicamente a modo de cuatripartición, en la cual un quinto elemento escondido (*chawpi*) se presenta como mediador y vinculante de las cuatro partes en una lógica de complementariedad y oposición. Asimismo, Guamán Poma plantea una jerarquía de los cuatro reyes subordinados a Felipe III que imita aquella de los *suyukuna* y el Cuzco en la organización político-administrativa del Tawantinsuyu. Por otro lado, resulta significativa la proyección temporal que implica esta sección de la crónica, referida por Ossio (2008) como un “orden utópico” (pp. 232-231): el autor ya no trata el pasado, y si bien denuncia el *kaypacha* colonial, también se enfrenta a las tensiones narrativas que surgen en torno al futuro y cómo ordenarlo. Redactada al menos 80 y 45 años después de las ejecuciones de Atawallpa y Tupaq Amaru respectivamente, el cronista andino asume el rol de idear un nuevo orden que permita restaurar el perdido tras la desaparición de su “principio ordenador”, antiguamente proyectado en la imagen del Inka. Para ello, utiliza las categorías ontológicas del pensamiento andino sobre una nueva comprensión del mundo y del Tiempo como abierto hacia el futuro.

Al igual que Guamán Poma, en su *Instrucción* (1992/1570) Titu Cusi acepta la autoridad del monarca español y, con ello, un nuevo orden. No obstante, el Inka vilcabambino no renuncia a su soberanía: en muchos sentidos, su relación no parece ir dirigida únicamente a Felipe III, sino que también a los “indios”. A través de los parlamentos ficticios de Manqu Inka, el Inka instruye a los indígenas sobre cómo afrontar el desorden colonial: “ten[dr]eis este modo en vuestra bivienda: [...] no les creais cosa que os dixieren [los españoles], porque mienten mucho [...]. Lo que podreis hazer sera dar muestra por de fuera de que consentir a lo que os mandan” (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570, f44v, énfasis propio). De este modo, la *Instrucción* no sólo da cuenta de los abusos de los conquistadores, frente a los cuales se pretende que el rey español ofrezca reparo, sino que también sugiere una nueva estrategia discursiva para enfrentarse a los españoles: la resistencia disimulada. La relación insta a los indígenas a preservar sus tradiciones, sobre todo lo referente al culto a las *wak'akuna*, lo que sugiere que la preconcepción que ordena el mundo andino se mantiene vigente, aunque amenazada:

Lo que mas aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen ques Viracochan, y que le adoreis como a guaca. No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; [...] beemoslo por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo veemos. Bien creo que alguna vez, por fuerça o con engaño, os an deazer adorar lo que ellos adoran; quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte, no olvideis nuestras ceremonias, y si os dixieren que quebranteis vuestras guaças, mostradles lo que no pudieredes hazer menos y lo demás guardarlo. (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570, f45v, énfasis propio)

Al relatar el pasado, la relación da cuenta del presente colonial: antes de retirarse al Antisuyu, Manqu Inka advierte a los “indios” sobre el dios cristiano, previendo cómo los españoles intentarían convertirlos mediante engaños o violencia, y les sugiere acatar

fingidamente, continuando de forma disimulada el culto tradicional a las *wak'akuna*. En su *Instrucción* Titu Cusi describe de forma extensa todos los engaños de españoles ante los cuales cayó su padre, de modo que la construcción discursiva del parlamento referido, adjudicado al primer Inka vilcabambino, aparece como una exposición de la política diplomática adoptada por Titu Cusi: la del disimulo, presentada mediante la apropiación de categorías histórico-temporales cristinas y su combinación con elementos culturales andinos.

Por un lado, la relevancia de la categoría de lo visible en relación a la credibilidad de un determinado fenómeno es un componente definitivamente andino. Asimismo, la retirada del Inka a la “región de los antis” da cuenta de una comprensión andina del tiempo-espacio, que implica un desplazamiento (temporal y espacial) ocasionado por la imposición de un nuevo orden: la zona selvática de los Andes era concebida como perteneciente al pasado, en tanto que lo “anterior” no desaparecía necesariamente, sino que era desplazado. Así ocurre en el *Manuscrito* (1987/ca. 1600) a la *wak'a* Huallallo Carhuincho, quien es desplazado hacia el Antisuyo tras ser vencido por Pariacaca. Mas, la introducción de una premonición en la exhortación realizada por Manqu Inka a los “indios” resulta sospechosa: como ya ha sido desarrollado anteriormente, en los Andes no existía una categoría de “futuro” como fue concebida por los cristianos de la época, ni mucho menos la noción de uno predeterminado; esto tiene mucho que ver con las categorías de lo visible/no visible, en tanto que el porvenir cae en la categoría de lo no visible y, por tanto, lo desconocido. De este modo, la advertencia en torno al futuro resulta un artificio colonial en un doble sentido: en parte, porque da cuenta de su construcción colonial en tanto demuestra un conocimiento sobre su contexto; pero, principalmente, porque evidencia la introducción de la categoría temporal con valor de “futuro” y, sobre todo, de las profecías cristianas como herramienta discursiva de la historicidad cristiana en la concepción histórico-temporal andina. De este modo, no se trata simplemente de una adopción de estilismos y estructura narrativa europeas, de la escritura alfabética ni de las categorías histórico-temporales cristianas como la linealidad y la secuencialidad; surge además la posibilidad de *predeterminar el porvenir*, dotando de sentido a los eventos del pasado desde una perspectiva futura en mímica a la historiografía cristiana.

Una interacción similar es registrada por Sarmiento de Gamboa en su *Historia Índica* (1943/1572) al narrar el ordenamiento del mundo por la *wak'a* Viracocha. De acuerdo con el relato recogido de informantes indígenas durante la Visita general de 1570-1575, tras poblar los Andes con una segunda humanidad luego de destruida la primera, Viracocha decide marcharse, dirigiéndose a los *runakuna* de manera similar en que lo hizo Manqu Inka en el extracto previamente analizado:

Y queriendo dejar la tierra del Pirú, [Viracocha] hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Viracocha, su criador, y que no los creyesen, y qué en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen. (Sarmiento de Gamboa, 1943/1572, p. 109, énfasis propio)

En este caso, la introducción de la categoría “futuro” resulta aún más evidente: sin duda una alteración colonial de la historia, la advertencia de Viracocha posee un carácter

verdaderamente profético que encuentra un equivalente en las profecías cristianas. Situado en un “Tiempo de origen”, la anécdota vaticina la llegada de los españoles, quienes se denominaron con el nombre de la “deidad principal” andina y buscaron imponer el cristianismo entre las sociedades conquistadas; al igual que en el fragmento de la *Instrucción* (1992/1570) referido anteriormente, Viracocha alerta a los “indios” y les insta a no dejarse engañar. De tal manera, el pasado es manipulado y resemantizado por los informantes andinos para dotar de un marco explicativo pertinente al *kaypacha* colonial, que tensiona las relaciones de los andinos con sus pasados; a la vez, lo recordado cumple una función aleccionadora con respecto al presente, sosteniendo la idea de un determinado orden cuyo fundamento se encuentra en un tiempo pasado (Ossio, 2008).

En fragmentos referidos anteriormente, otros personajes históricos andinos parecen aludir al porvenir: en el *Manuscrito* (1987/ca. 1600), la *wak'a* Tutayquire anticipa un cambio en la jerarquía socioétnica entre los checa y los quinti en relación a los malos tratos de estos últimos con los primeros, mientras que en distintas ocasiones Pariacaca alerta a *runakuna* que cumplieron con los principios de solidaridad y hospitalidad sobre la destrucción de su comunidad dentro de cinco días. Pero, al contrario de los casos analizados previamente, registrados por Guamán Poma, Titu Cusi y Sarmiento de Gamboa, estos se inscriben en un ciclo de reciprocidad, enmarcándose en una lógica de complementariedad espejada. Para el caso de Pariacaca, resulta importante señalar que el valor numérico de cinco parece estar relacionado a la mediación (*chawpi*) y la plenitud (Urton, 2003; Depaz Toledo, 205), por lo que se trata de un número de características altamente simbólicas. Adicionalmente, los casos referidos parecen aludir a un “futuro cercano” o “visible”, lo cual podría tener relación con la incidencia de *ñawpa pacha*, en tanto “futuro consecucional”, en *kaypacha* (Manga-Quispe, 2017). Al contrario, los extractos que muestran uso de la categoría cristiana de “futuro” no se inscriben en el *ayni* ni denotan alternancia, sino que hablan de un futuro predeterminado que no puede ser evitado, tal y como los cristianos concibieron el fin de su historia (véase Tabla 2 en Anexos). No obstante, en la totalidad de los casos son figuras de autoridad, sagradas o cercanas a lo sagrado, las que emprenden la acción de anticipar, lo que se ajusta a su rol como ordenadores del cosmos.

La alteración colonial de las narrativas históricas locales mediante la introducción de profecías sobre el advenimiento de los españoles—y el cristianismo—no es una exclusividad andina. Como fue descrito por Wachtel (1976/1971), los mesoamericanos fueron particularmente prolíficos en dicho aspecto (pp. 38-40). Estos “augurios retrospectivos” dan cuenta de la patente incompreensión ontológica que acompañó la invasión y conquista, instaurando la necesidad de “arraigar en el pasado un hecho demasiado extraordinario para llevar en sí mismo su propia significación” (Wachtel, 1976/1971, p. 40). Se trató de procesos de resemantización de la “realidad” y las categorías que la construyen que se sirvieron de aquellas que se estaban imponiendo activamente y respondían a las tensiones producidas por las exigencias hispanas y el distanciamiento ontológico entre andinos y españoles. Así pareció asimilarlo Tuti Cusi Yupanqui (1992/1570) al registrar desde una perspectiva andina el conocido encuentro de Cajamarca entre Atawallpa y las huestes de Pizarro, explicando que los españoles ofendieron a su tío al derramar su ofrenda de chicha, y éste los ofendió a su vez al lanzar

la “carta o libro o no se qué” que le ofrecieron (f3r-3v). Quienes conocen el relato español sabrán que esa “carta o libro” era, en realidad, la biblia. Como fue relatado por Titu Cusi, la insolencia de Atawallpa registrada en las crónicas hispanas fue en respuesta de una desconsideración de similar calibre; más importante aún, ninguna de las dos partes interactuantes da cuenta de la falta cometida. Resulta sumamente significativo que el relato del Inka vilcabambino comience precisamente por dicho acontecimiento: el reconocimiento de la mutua incompreensión que habría desatado el conflicto y determinado la derrota inkaica.

De este modo, las mentalidades andinas fueron tensionadas en distintos niveles por la introducción de categorías ontológicas y epistemológicas que distaban de las propias. Las reflexiones coloniales sobre sus pasados y el *kaypacha* colonial que enfrascaron a las sociedades andinas a lo largo del período colonial se evidencian no sólo en sus relatos escritos; así como las obras de Guamán Poma (2001/ca. 1615) y Titu Cusi (1992/1570) están sumamente influenciados por, y parecen responder a, la campaña historiográfica toledana, muchos de los *q'ero[kuna]* coloniales representan narrativas post-toledanas: las dataciones radiocarbónicas de algunas muestras sugieren que, posterior al gobierno del virrey Toledo, surgió una nueva distinción temporal pasado-presente en los relatos visuales de los *q'ero[kuna]*: el “tiempo del inka” y el “presente colonial” (Martínez C., 2020, pp. 92-93), lo cual podría responder al desplazamiento definitivo del Inka tras la ejecución de Tupac Amaru y la consolidación del dominio colonial del Perú. Además, entre los relatos visuales y las crónicas coloniales se estableció una estrecha relación (Martínez C., 2020), evidenciando el conocimiento que los andinos tenían respecto a las nuevas narrativas sobre “lo andino” que circulaban.

Interesantemente, hasta la fecha no se conocen “*qero[kuna]*” con temáticas que pudieran representar un tiempo futuro, el del triunfo de la fe cristiana u otro similar” (Martínez C., 2020, p. 93). Esto da pie para cuestionar la profundidad de la introducción de la categoría temporal cristiana con valor de “futuro”: tanto el *Manuscrito* (1987/ca. 1600) como los *q'ero[kuna]* coloniales, en los cuales no se encuentra el motivo de “futuro”, fueron producidos—total o parcialmente—de acuerdo con modalidades de registro andinas (por un lado, la oralidad; por el otro, la pintura), aunque viéndose afectados por el contexto colonial en distintos grados. Por su parte, los registros andinos basados en la escritura alfabética, en tanto sistema de registro europeo, como las crónicas y relaciones revisadas, también se construyeron en base a información recogida de registros orales o los interrogatorios a los *qhipucamayuq*, más allá de los contextos ideológicos que impulsaron a la mayoría. Independientemente de mostrar o no la incorporación de la categoría de “futuro”, todas las muestras analizadas dan cuenta de las tensiones producidas en las narrativas históricas andinas por las categorías histórico-temporales cristianas, el desplazamiento del Inka y la consolidación del *kaypacha* colonial y los discursos hispanos sobre “lo andino” que circularon durante el período colonial. En este sentido, se evidencia la coexistencia de órdenes temporales, o formas de percibir el Tiempo y concebir la historia, vigentes a lo largo el contexto colonial.

Reflexiones finales

El “encuentro” fue, también, el de formas divergentes de concebir y relacionarse con el Tiempo, y, consecuentemente, de producir y reproducir la historia. Hacia el siglo XVI, en el contexto de las relaciones de dominación implícitas al régimen colonial, los imperativos de universalidad y unicidad temporal e histórico de las sociedades europeo-cristianas se impusieron sobre la multiplicidad de los *pachakuna* andinos: para sostener la vigencia de su comprensión de la realidad, los españoles debieron deslegitimar las de las sociedades que conquistaron. De este modo, conquistadores, agentes coloniales y religiosos desplegaron esfuerzos por comprender la alteridad americana desde las categorías propias al dispositivo cultural europeo con el objetivo de introducir y hacer coincidir las historias andinas con la Historia sagrada universal. Uno de los elementos introducidos fue la categoría de “futuro”, inexistente en el pensamiento andino.

La presente investigación proponía indagar en torno a las percepciones andinas e hispanas del Tiempo y su expresión en sus respectivas narrativas históricas con tal de dar cuenta de las posibles continuidades y/o transformaciones perceptibles en el pensamiento temporal andino tras la imposición de las categorías histórico-temporales cristianas. Frente a la pregunta que articuló la investigación, sugerí que la introducción de la categoría ontológica con valor epistemológico de “futuro” cristiana tensionó las mentalidades andinas, en tanto se expresó a modo de exigencias ontológicas y epistemológicas que requerían de la reestructuración de los esquemas mentales de interpretación de la “realidad” andinos, lo cual produjo el despliegue de mecanismos de resemantización del pasado y las categorías que lo articulaban, tesis que demostré a través del análisis e interpretación de relaciones, crónicas e informaciones temprano coloniales.

Como fue desarrollado a lo largo del informe, la percepción temporal andina se arraiga profundamente en la concepción de unidad y totalidad del cosmos, sostenido por un entramado relacional que vincula a todos los seres que lo componen. En este escenario, los *pachakuna* se suceden pendularmente, siguiendo una lógica de alternancia espejada u oposición complementaria en la que las nociones de *ayni* y los turnos (*kutiy*) participan activamente. La muestra documental cotejada da cuenta de la introducción de la categoría cristiana de futuro en las narrativas históricas andinas coloniales, pero también de ciertos modos de aludir al porvenir que, de acuerdo con la argumentación presentada, representaría una modalidad andina del pensamiento temporal andino. Al parecer, el porvenir cercano (*ñawpa pacha*) puede ser aludido y anticipado dentro de la lógica del ciclo de reciprocidad que ordena y constituye todas las relaciones en tanto lo vuelve “visible”; al menos en la muestra analizada esto parece ser una acción atribuida a entidades sagradas o cercanas a lo sagrado, como las *wak'akuna* y el Inka, en tanto

cumplen la función de ordenar el mundo y dotar de un marco explicativo a *kaypacha*. Por su parte, la categoría cristiana de “futuro” supone un porvenir predeterminado y profetizado que es capaz de desvelar el verdadero significado histórico de acontecimientos pasados. En este sentido, se podría decir que mientras la categoría cristiana de futuro se articula desde el futuro hacia el pasado, en el caso andino el porvenir, las veces que es aludido, se ordena a partir de—y como parte de—*kaypacha*. En este sentido, considero que no existiría una verdadera distinción entre “pasado” y “futuro” consecuenciales, sino que funcionarían como categorías homologables. *Ñawpa pacha* sería un pasado-futuro aunque con mayor inclinación a lo pretérito.

El análisis de distintos documentos temprano coloniales demuestra el tensionamiento del pensamiento andino mediado por las exigencias histórico-temporales hispanas de cronología, linealidad, secuencialidad, unicidad y verdad, así como por la introducción de la categoría cristiana de “futuro” en las narrativas históricas andinas, aunque subordinados a las categorías ontológicas propias del pensamiento andino: la reproducción del pasado mantuvo su función de dotar de un marco explicativo pertinente al *kaypacha* colonial en un tono aleccionador que reforzaba el sistema valórico andino pese a la utilización de categorías exógenas para ello, como fue el caso de las “profecías” que anticipaban la invasión y evangelización hispanas e instruían a los indígenas sobre cómo actuar ante éstas, sugiriéndoles mantener el culto tradicional a las *wak’akuna* y reforzando categorías propias del pensamiento andino. En vista de lo anterior, pareciera que la penetración de la categorías “futuro” en las narrativas históricas andinas habría adoptado distintos grados en variados contextos: aparentemente, las tradiciones orales y las adaptadas a la escritura alfabética habrían sido más susceptibles a incorporar la dimensión “futura” en sus relatos, mientras que modos de registro tradicionales menos intervenidos por los agentes coloniales, como los *q’erokuna*, habrían mantenido la estructura significativa *ñawpa pacha-kaypacha*.

Hasta aquí he respondido a la pregunta que guío mi investigación, pero se abren una infinidad de nuevas interrogantes y posibles investigaciones futuras. Sin duda resulta menester seguir los pasos delineados por Antoinette Molinié (1997; 2022) y ahondar los estudios históricos sobre las formas específicas de conciencia histórica andina, brevemente abordado en el presente informe. Al respecto aún hay pocas y muy incipientes investigaciones, cuyo abordaje nos permitiría acceder a una mayor comprensión de las relaciones con la historia en contextos culturalmente determinados. En este sentido, me interesa enfatizar la necesidad de afrontar los estudios culturales con las herramientas proporcionadas por la teoría de la historia, generando una relación semiótica entre ambos que permita a esta última nutrirse de los aprendizajes y experiencias históricas de las sociedades no occidentales. Al respecto, resulta menester emprender y fortalecer los estudios sobre los sistemas de registro no escritos, algo que en el campo de los estudios andinos ya ha comenzado a implementarse. Por último, así como las categorías cristianas se mestizaron con las andinas, creando las variantes colonial y poscolonial del pensamiento andino, cabría analizar el proceso a la inversa: cómo las ontologías y epistemologías andinas afectaron a las europeas.

A un nivel más amplio, mi investigación pretendía embarcarse en el camino iniciado por múltiples intelectuales americanistas: “descubrir o inventar la identidad

cultural de América” (Mignolo, 2016/1995, p. 50), derribando todo tipo de jerarquías ontológicas y epistemológicas y avanzando en la comprensión de la “realidad” como un cúmulo de experiencias válidas coexistentes y reales por sí mismas. Es fundamental asumir lo subjetivo de “lo real” y, consecuentemente, estudiar a las sociedades o grupos sociales a partir de sus propias categorías ontológicas.

En la misma línea, mi investigación también se proponía estudiar la colonialidad y sus modos de aplicación a nivel ontológico y epistemológico, entendiendo ésta como constitutiva de nuestras sociedades. En su teorización sobre la crisis del tiempo presente, Hartog (2007/2003) planteó que ésta se precipitó luego de la caída del muro de Berlín y el fracaso de la Modernidad, cuando la relación con el Tiempo se vio profundamente trastocada y el régimen de historicidad empezó a ser cuestionado (pp. 21-27). Con esto, se refirió de forma ambigua al “mundo occidental”, advirtiendo, no obstante, una especificad para el “mundo europeo” en la más temprana aparición de “brechas” en la relación con el Tiempo. En las reacciones (europeas) a las eventualidades (también europeas) del siglo XX, el autor percibió una dislocación de las dimensiones temporales (pasado-presente-futuro) y su relación con la historia: sugirió que se perdió el vínculo con el pasado y la tradición a la vez que se experimentó una crisis de la perspectiva futura, cayéndose en un presentismo que dio paso a la proliferación de las memorias y el decaimiento de la historia.

Si bien esto también es cierto para las realidades americanas tras la ola dictatorial que asoló la región a fines del siglo pasado, considero que para el “mundo *extraeuropeo*” las “brechas” son anteriores: se remontan al momento de la invasión, la globalización y la imposición de un Tiempo otro, con su historia y sus categorías histórico-temporales correspondientes. Se han elaborado incontables críticas a la carencia de identidades y tradiciones americanas, lo que sabotea nuestros porvenires (Quijano, 1991; Dussel, 1994; 2011/1997; Mignolo, 2016/1995): las historias de América Latina han estado marcadas por discontinuidades perpetuadas por el intervencionismo extranjero, las élites “blanco-mestizas” colaboracionistas (Reinaga, 2010/1969) y las ideologías occidentales. Las consecuencias de la colonia van mucho más allá de lo que suele admitirse, y la relación que nuestras sociedades mantienen con sus Tiempos e historias se fracturaron mucho antes que el “fracaso de la Modernidad” (si acaso llegó a ser): esa historia parte con la colonización de nuestros Tiempos y nuestras historias, con la imposición de epistemologías y modelos de desarrollo europeos que no se ajustan a nuestras realidades.

Se ha criticado lo discontinuo de las historias americanas; pero, el ejemplo andino nos ha demostrado que las rupturas, en forma de *pachakutiykuna*, bien manejadas por el cúmulo relacional conllevan equilibrio y renovación. A partir de un esfuerzo por comprender las categorías propias al pensamiento andino temprano colonial, la metodología etnohistórica me ha permitido acercarme al conocimiento del pasado andino y demostrar con ello que la cultura y su comprensión de la realidad, el Tiempo y la historia son alternativas que no deberían sujetarse a jerarquías ontológicas ni epistemológicas. Con esto no sugiero que la percepción andina del Tiempo debiese ser la nuestra; simplemente, que la occidental no tiene por qué serlo, y que aún tenemos mucho que aprender de las sociedades andinas.

Corpus documental

- Anónimo. (1987/ca. 1600). *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Trad. G. Taylor). Instituto de Estudios Peruanos.
- Bertonio, L. (1879/1612). *Vocabulario de la lengua Aymara* (Ed. B. G. Teubner). Kessinger.
- Capac Ayllu. (2004/1569). *Memoria de los nietos de Topa Inga Yupanqui* (Trad. M. Pärssinen y J. Kiviharju). Instituto Iberoamericano de Finlandia.
- Gonçalez Holguin, D. (1952/1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Quichua o del Inca* (Ed. R. Porras Barrenechea). Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marco, Publicaciones del Cuarto Centenario.
- Guamán Poma De Ayala, F. (2001/ca. 1615). *Nueva corónica y buen gobierno* (Ed. R. Adorno). Det KGL Bibliotek. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/image/?open=idm2>.
- Quipucamayos... (2004/1542). *Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas* (Trad. M. Rubio). En Betanzos, J., *Suma y Narración de los Incas*. Tip. de M. Gines Hernández.
- Santo Thomas, D. (1951/1560). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Peru* (Ed. R. Porras Barrenechea). Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marco, Publicaciones del Cuarto Centenario.
- Sarmiento De Gamboa, P. (1943/1572). *Historia de los Incas* (Ed. A. Rosenblat). Emecé Editores.
- Titu Cusi Yupanqui. (1992/1570). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (Ed. M. Rodríguez Rea). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Toledo, F. (1940/1572). *Informaciones que mandó a levantar el virrey Francisco de Toledo sobre los Incas, Libro I* (Ed. R. Levillier). Colección de Publicaciones Históricas del Congreso Argentino.
- Torres Rubio, D. (1619). *Arte de la lengua Qichua*. Francisco Lasso.

Referencias

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. L'Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Boliviano (IEB), Cooperación ASDI-SAREC.
- Carbonell Camós, E. (2004). *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*. Publicaciones de la Universitat de Barcelona.
- Curátola Petrocchi, M. (2012). Los cinco sentidos de la etnohistoria. *Memoria Americana*, 20(1), 61-78.
- Depáz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Ediciones Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Durston, A. (2007). *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press.
- Dussel, E. (2011/1977). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.
- Escolán Romero, G. (2023). Temporalizar la historia e historizar el tiempo. El kairós de la guerra en Centroamérica. *Revista Realidad*, (161), 44-61.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).

- Fabian, J. (2014/1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Gisbert, T. (2004/1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Editorial Gisbert y CIA.
- Goody, J. (2011/2006). *El robo de la historia*. Ediciones Akal.
- Gruzinski, S. (2013). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Guha, R. (2003/2002). *La Historia en el término de la Historia-Universal*. Crítica.
- Hardman, M. (Ed.). (1981). *The Aymara Language in its Social and Cultural Context*. University of Florida Social Sciences Monographs, núm. 62.
- Hardman, M. (1988). Jaqui Aru: la lengua humana. En ALBÓ, X. (Comp.), *Raíces de América: el mundo Aymara* (155-205). Alianza Editorial.
- Harris, O. y Bouysson-Cassagne, T. (1988). Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En ALBÓ, X. (Comp.), *Raíces de América: el mundo Aymara* (217-275). Alianza Editorial.
- Hartog, F. (2007/2003). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hartog, F. (2022/2020). *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Siglo XXI Editores.
- Imbelloni, J. (1946). *Pachakuti IX (el inkario crítico)*. Editorial Nova.
- Jullien, F. (2003). *La China da que pensar*. Anthropos.
- Koselleck, R. (1993/1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (2001/2000). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós.
- Koselleck, R. (2003/2000). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-textos.
- Koselleck, R. (2013). *Sentido y repetición en la historia*. Hydra.
- Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Fondo Editorial de la Academia Nacional de Rectores.
- León-Portilla, M. (2004). Futuros del pasado. En GUEDEA, V. (Coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Divulgación 5. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador_mesoamerica.html
- Lozada Pereira, B. (2009). La cosmovisión andina, el tiempo y la historia. Congreso Nacional y Suramericano de Filosofía, Jujuy, Argentina.
- Manga-Quispe, E. (2017). PACHA: Un concepto de espacio-tiempo andino, un constructo dinamizado por las permutas de los conceptos duales urín y janan. II Simposio Internacional Dr. Manuel Chávez Ballón, Cuzco, Perú.
- Mannheim, B. (2011/1991). *The language of the Inca since the European Invasion*. University of Texas Press.
- Martínez C., J. (1995). *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez C., J. y Martínez, P. (2013). Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 99(2), 41-81.
- Martínez C., J. (2020). Tiempos cristianos y tiempos andinos en las crónicas coloniales y los qeros. *Revista española de Antropología Americana*, (50), 81-102.
- Martínez C., J. y Martínez, P. (2023). Sistemas de memorias en los andes: el caso de los cantares sobre los incas. *Colonial Latin American Review*.
- Mendoza Pizarro, J. (2015). *El espejo aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia*. Plural Editores.
- Mignolo, W. (2016/1995). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Editorial Universidad de Cauca.
- Millones Figueroa, L. (2001). Otras imágenes de los Incas. En Pedro Cieza de León y su *Crónica de Indias. La Entrada de los Incas a en la Historia Universal* (221-259). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA.
- Millones, L. (2005). La tabla del Fin del mundo. En TOMOEDA, H. y MILLONES, L. (Comp.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina* (163-194). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En VARÓN GABAI, R. y FLORES ESPINOZA, J. (Eds.), *Arqueología, antropología e*

- historia en los Andes: Homenaje a Maria Rostworowski (691-708)*. Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú.
- Moliné, A. (2022). *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el pensamiento andino*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Murra, J. (1975). La investigación en etnohistoria y sus posibilidades en el futuro. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino (275-312)*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Navarrete, F. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. En GUEDEA, V. (Coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Divulgación 5. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador_mesoamerica.html
- Navarrete, F. (2015). The Changing Futures of the Maya and their Anthropologists: Negotiating the Present in the Yucatan Peninsula. *Revista Indiana*, 32, 153-178.
- Nowack, K. (2013). Measuring the Passage of Time in Inca and Early Spanish Peru. *Revista Indiana*, 30, 77-98.
- Ossio, J. (2008). *En busca del orden perdido. La idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pärssinen, M. (2018). “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui” por Capac Ayllu y la expansión inca hacia la Amazonía: Reciprocidad, alianzas y poder. En MUÑOZ COLLAZOS, M. (Ed.), *Interpretando Huellas: Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas (305-325)*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón.
- Pease, F. (1981). Felipe Guaman Pomna de Ayala: mitos andinos e Historia occidental. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (37), 19-36.
- Pease, F. (1989). La conquista española y la percepción andina del otro. *Histórica*, XIII(2), 171-196.
- Pease, F. (1994). El pasado andino: ¿Historia o escenografía?. *Cuadernos de Investigación, Instituto Riva-Agüero*, (2), 5-22.
- Platt, T. (2002). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, (22), 127-155.
- Quijano, A. (1991). “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA-Revista del Centro de Educación y Cultura*, (10), 42-57.
- Reinaga, F. (2010/1969). *A la juventud. La revolución india*. Minka.
- Ricoeur, P. (1979/1975). *Las culturas y el tiempo*. Ediciones Sígueme, UNESCO.
- Rivera Cusacanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rivera Cusacanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón Ediciones.
- Rostworowski, M. (1999/1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1985). Probanzas de los Incas nietos de conquistadores. *Histórica*, IX(1), 193-246.
- Sahlins, M. (1997/1985). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: Metáfora, antropología e historia*. Gedisa.
- San Agustín de Hipona. (2010/ca. 397-398). *Confesiones* (trad. A. ENCUESTRA). Editorial Gredos.
- Schulte-Herbrüggen, H. (1963). *El Lenguaje y la Visión del Mundo*. Ediciones de la Universidad de Chile.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (2000/1984). *Introducción a los métodos cualitativos*. Ediciones Paidós.
- Urton, G. (2003). *La vida social de los números. Una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechuas*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Viveiros de Castro, E. (2010/2009). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Wachtel, N. (1976/1971). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial.
- Wichrowska, O. y Ziolkowski, M. (Eds.). (2000). Iconografía de los keros. *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, (5).

Anexos

Tabla 1. El concepto “*pacha*” en los diccionarios coloniales*.

	Santo Tomás (1560)		González Holguín (1608)		Bertonio (1612)		Torres Rubio (1619)	
T i e m p o	Tiempo	<i>Pacha</i>	<u>Tiempo</u> suelo lugar	<i>Pacha</i>	Era tiempo	<i>Pacha</i> , <i>Mita</i>	Tiempo	<i>Pacha</i>
E s p a c i o			Tiempo <u>suelo</u> <u>lugar</u>	<i>Pacha</i>	Tierra, o por <u>suelo</u> donde andan los vivos	<i>Acapacha</i> <i>vraque</i>		
M u n d o			Los hombres de todo el <u>mundo</u> visible	<i>Hinantin</i> <i>acha</i> <i>ticcimuyu</i> <i>npicak</i> <i>runa</i>	Tierra, o por suelo donde andan los vivos	<i>Acapacha</i> <i>vraque</i>	Mundo, orbe	<i>Hinantin</i> <i>muyupacha</i> <i>a</i>
	Mundo	<i>Ticci</i> <i>muyupacha</i>						
	Mundo, este mundo	<i>Caypacha</i>						
C a t a c l i s m o			El fin del mundo, o grande destruicio n pestilenci a, ruyna, o perdida, o daño comun	<i>Pacha</i> <i>cuti pacha</i> <i>ticra</i>	Trocarse los tiempos	<i>Pacha</i> <i>haccoquip</i> <i>as</i> , <i>maauquip</i> <i>ti</i> , <i>cutiquipti</i>	Fin del mundo	<i>Pachakuti</i>
	Temblar la tierra	<i>Pachan</i> <i>cuyun</i>						
N u e v o / V i			Reyr el alua, o abrir, o amanecer	<i>Pacham</i> <i>ccacñin</i>				
			Ya trayda no nueva	<i>Pachallis</i> <i>ca</i>				

e j o							
A n t i g u o		Antiguam ente	<i>Ñaup ñaupa pacha</i>	Tiempo antiguo	<i>Nayrapac ha, Hualu, Micca</i>	Antiguam ente	<i>Ñaup pacha</i>
		Antiguam ente o en tiempo pasado	<i>Huaymap acha</i>	Antiguam ente en tiempos passados	<i>Ñaup ñaupa pacha</i>		
				Antiguam ente	<i>Nayra pacha</i>		
T o t a l i d a d		Purament e enteramen te totalment e	<i>Pachan pachallan</i>	Todo entero	<i>Taque pacha, huccha pacha</i>		
		Tantos justos, numero cabal sin faltar ni uno	<i>Pachan</i>				

*La tabla se lee de arriba hacia abajo; cada columna representa un diccionario colonial, mientras que cada fila representa un campo semántico que engloba el significado general de las entradas recogidas. Cada recuadro se divide en dos: a la izquierda se encuentran las entradas en castellano y a la izquierda las entradas en quechua (*runa simi*) o aymara (*aru*). Elaboración propia.

Figura 1. Etapas de la vida andina representadas sobre un *q'ero*.

A.



B.



Q'ero VA 28404. Museum für Völkerkunde.

A. Fotografía de José Luis Martínez C., proyecto Fondecyt 1910110.

B. Ilustración de Wichrowska y Ziółkowski (2000).

Figura 2. Genealogías de los Inka.

A.



B.



A. *Efigies de los Ingas o Reyes del Peru* Anónimo cuzqueño (ca. 1725). Museo de la Catedral, Lima, Perú. En Gisbert (2004/1980).

B. *Efigies de los Ingas o Reyes del Peru*, Anónimo cuzqueño (ca. 1745). Convento de San Francisco, Huamanga, Perú. En Gisbert (2004/1980).

Figura 3. Pontifical Mvndo.



Lámina *Pontifical Mvndo* en Guamán Poma de Ayala (2001/ca. 1615, f42 [42]).

Tabla 2. Alusiones al porvenir en relaciones andinas temprano coloniales.

Uso de las categorías andinas de reciprocidad, complementariedad y alternancia	Uso de la categoría cristiana de “futuro”
<p>“En esa época, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. / Mientras bebían, llegó Pariacaca. / Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno de los huayquihusa le sirvió de beber. / Pasó el día entero así. Finalmente una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: “¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado a nada a este pobrecito?” y llevándole un gran pote blanco de chicha se lo ofreció. / Entonces, él le dijo: “Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás que algo [muy grave] le sucederá a esta comunidad; por eso, no debes estar aquí en ese día; tendrás que irte lejos de aquí; si no, podré equivocarme y matarte también a tí y a tus hijos. Mucho me ha enojado esta gente”” (Anónimo, 1987/ca. 1600, p. 123)</p>	<p>“Lo que mas aveis de hazer, es que por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales dizen ques Viracochan, y que le adoreis como a guaca. No lo hagais, sino lo que nosotros tenemos; eso tened, porque como beis, las villcas hablan con nosotros, y al sol y a la luna, beemoslo por nuestros ojos y lo que esos dizen, no lo veemos. Bien creo que alguna vez, por fuerça o con engaño, os an de azer adorar lo que ellos adoran; quando mas no pudieredes, hazeldo delante dellos y por otra parte, no olvideis nuestras ceremonias, y si os dixieren que quebranteis vuestras guaças, mostradles lo que no pudieredes hazer menos y lo demás guardarlo” (Titu Cusi Yupanqui, 1992/1570, f45v)</p>
<p>“/Se dice que,/ en los tiempos antiguos, los checa también eran quinti, eran los hermanos menores de los quinti. / Los quinti despreciaban mucho a los checa por haber nacido después [de ellos]. / Un día, Tutayquire dijo [a los checa]: “No estéis tristes, hijos, digan lo que digan; que sigan despreciándoos; en el futuro, vuestro nombre será Checa- huilca y los hombres llamarán con menosprecio a éstos que os desprecian: “¡Quinticitos zancuditos!”” (Anónimo, 1987/ca. 1600, pp. 205-207)</p>	<p>“Y queriendo dejar la tierra del Pirú, [Viracocha] hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijesen que ellos eran el Viracocha, su criador, y que no los creyesen, y qué en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen” (Sarmiento de Gamboa, 1943/1572, p. 109)</p>
<p>“Estos [yauyos], vagando como nómadas, se casaron con las hermanas de los huarcancha y, como deseaban establecerse en las tierras de sus cuñados y mantener relaciones armoniosas con éstos, se quedaron en este país. / Cuando iban a adorar a Pariacaca, —como sus cuñados y todos los checa los despreciaban llamándolos: “Yauyos vagabundos”— seguían siempre a los demás quedándose, muy lejos, atrás. / Sufrían mucho por este desprecio y, durante muchos años, iban siempre detrás [de los otros]. / Una vez, le contaron a Pariacaca diciéndole: “Padre, estos [nuestros cuñados] y los checa nos tratan con mucho desprecio; somos animados por ti aunque seamos yauyos”. Y, al contárselo, lloraron mucho. / Entonces, [Pariacaca] les dijo: “Hijos, ¡no estéis tristes! Llevad este chunculla* de oro; llevándolo en las manos bailaréis en el lugar llamado Pococaya en Llacsatambo. Cualquier hombre, [que vea eso,] os venerará mucho por ser tan queridos por Pariacaca. Entonces ya no os despreciarán tanto”. Con estas palabras, prescribió [su suerte]. / Entonces, cuando estos yauyos llegaron detrás de todos los checa, llevando el chunculla de oro con gran regocijo, los demás hombres los veneraron” (Anónimo, 1987/ca. 1600, pp. 355-357)</p>	<p><i>Buen Gobierno</i> (Guamán Poma de Ayala, 2001/ca. 1615, f436 [438]-1168 [1178])</p>

<p>“/Se dice que/ los miembros de la comunidad llamada colli residían en Yarutine. / Un día Pariacaca llegó a su pueblo mientras estaban celebrando una borrachera. / Sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí. / Nadie quiso ofrecerle de beber. / Un solo hombre le convidó. / A éste, Pariacaca le pidió que le sirviera otra vez. Le sirvió de nuevo. / Entonces, le pidió que le diera coca para mascar. Esta vez también cumplió con su pedido. / Entonces [Pariacaca] le dijo: “Hermano, en cualquier momento que yo venga aquí [de nuevo], te vas a agarrar a este árbol. Pero no digas nada a esta gente. ¡Que sigan divirtiéndose así!”. Con estas palabras, se fue” (Anónimo, 1987/ca. 1600, p. 395)</p>	
--	--

Elaboración propia.