

LOS INDIOS DEL PERÚ

Juan M. Ossio

COLECCIONES
MAPFRE

1492

En el Perú, el paisaje y los hombres que lo habitan tienen en común la variedad. La heterogeneidad de los grupos humanos se expresa en una gran diversidad cultural. Existen en nuestros días 13 grupos lingüísticos amazónicos, repartidos en 56 dialectos y a los numerosos campesinos quechuas, aymaras, mochicas, etc., se suman los descendientes de los europeos y de algunas culturas africanas y orientales. En la diversidad andina existe una unidad que se hace patente al contrastar su cultura con la aportada por el mundo europeo. Homogeneización y diversidad son dos tendencias antitéticas que marcan el desarrollo de los grupos humanos que vienen conviviendo en el Perú. Frente al indígena, tanto la sociedad colonial como la republicana han mostrado una actitud ambigua. El verdadero conocimiento científico de los indios del Perú comenzará con los viajeros naturalistas que visitan el país desde el siglo XVIII. Juan M. Ossio, desde un planteamiento etnohistórico, divide su obra en tres etapas: el período prehispánico, el colonial y, finalmente, el republicano.

Juan M. Ossio (Lima, 1943). Ph. D. en Antropología. Catedrático principal de la Universidad Católica del Perú. Director del Centro Regional de Estudios Socio-Económicos (CRESE). Obras: *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* (1973), «Myth and History: The XVII century chronicle of Guaman Poma de Ayala», en *Text and Context*, ed. R. Jain (1977), «La estructura social de las comunidades andinas», en *Historia del Perú*, ed. Juan Mejía Baca (1980).

Colección Indios de América

LOS INDIOS DEL PERÚ

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Juan María Ossio
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid

ISBN: 84-7100-211-6 (rústica)

ISBN: 84-7100-212-4 (cartoné)

Depósito legal: M. 20237-1992

Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.

Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)

Impreso en España-Printed in Spain

JUAN M. OSSIO

LOS INDIOS DEL PERÚ



EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE

LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Capítulo I. LAS CULTURAS PREINCAICAS	23
1. El medio geográfico	23
2. Los albores de los indios del Perú	28
3. El desarrollo de las altas culturas	34
a) El proceso de complejización de la sociedad	34
b) Chavín o el Horizonte Temprano	40
4. La aparición del Estado	44
a) El Intermedio Temprano	44
b) El Horizonte Medio	48
c) El Intermedio Tardío	57
Capítulo II. EL IMPERIO DE LOS INCAS	75
1. Mito e historia	75
2. Los antecedentes de la ocupación inca del Cuzco	96
3. Los mitos de origen y el orden cósmico	103
4. El Cuzco y la expansión incaica	123
5. La organización socio-política	131
a) Simetría y asimetría en la cultura incaica	131
b) Reciprocidad y redistribución	133

SEGUNDA PARTE

EL GRAN ENCUENTRO

Capítulo I. LA PERSPECTIVA INDÍGENA	143
1. La percepción de la Conquista	143
2. El otro para los indígenas	151
Capítulo II. LA POSICIÓN DE LOS INDÍGENAS EN EL SISTEMA COLONIAL	159
1. La visión de los vencedores sobre los vencidos	159
2. Movilización espacial y aculturación	167
3. La desestabilización de la sociedad andina	173
Capítulo III. LA REACCIÓN INDÍGENA	179
1. Resistencia y mesianismo	179
a) Características generales	179
b) El mesianismo de Guaman Poma	181
c) Los incas de Vilcabamba y el Taqui Onqoy	182
d) Juan Santos Atahualpa, la Tercera Edad del mundo e Inkarrí	189
e) La rebelión de Túpac Amaru	191
2. Algunas expresiones adaptativas	192

TERCERA PARTE

LOS INDÍGENAS Y LA REPÚBLICA PERUANA

Capítulo I. EL PROCESO HOMOGENEIZADOR	201
1. La ideología dominante	201
2. El centralismo limeño y las asimetrías regionales	207
Capítulo II. EL INDIGENISMO	219
1. Juan Bustamante Dueñas y el primer indigenismo	219
a) Indigenismo y liberalismo	219
b) La «Sociedad Amiga de los Indios»	223
c) La rebelión indígena de Huancané	225
2. El indigenismo de principios del siglo xx y su influencia en la política nacional	234

Capítulo III. EL PLURALISMO CULTURAL PERUANO EN EL SIGLO XX	241
1. Características generales	241
2. El mundo andino y las comunidades campesinas	249
a) Su posición en el escenario nacional contemporáneo	249
b) Relaciones interpersonales y parentesco	251
c) El matrimonio andino	255
d) Simetría y dualismo	256
e) Instancias cohesionadoras de las comunidades campesinas	260
f) La diversificación económica	264
3. La actitud del campesinado andino hacia la sociedad peruana republicana	266
4. Las culturas amazónicas	274
APÉNDICES	279
Bibliografía comentada	281
Microbiografías	291
ÍNDICE ONOMÁSTICO	297
ÍNDICE TOPONÍMICO	301

INTRODUCCIÓN

En el Perú el paisaje y los grupos humanos que lo habitan tienen en común la variedad. A tal grado se llega en el primer caso que no hay país en el mundo que lo iguale en diversidad de ecosistemas. Según el ilustre geógrafo Joseph Tosi ¹, de 103 zonas de vida que existen en el planeta, 84 se dan en el Perú. Es decir, un 82 % de estas unidades ecológicas repartidas a nivel mundial están representadas en este país sudamericano. Desde este punto de vista se podría decir que el Perú es como un microcosmos del mundo donde se pueden experimentar los ambientes más contrastados. Por un lado existen bosques tropicales extremadamente cálidos y húmedos, por otro, punas gélidas, y más allá valles y desiertos templados. La variedad es tan grande que no es necesario cubrir grandes distancias para percibir los contrastes. Distintos niveles de altitud, derivados del carácter montañoso de su territorio, generan una multiplicidad de microclimas que al combinarse con otros factores geográficos, como la calidad de los suelos, contribuyen a forjar esta heterogeneidad ecológica.

Correspondiendo con este escenario, una característica notoria que ofrecen en conjunto los grupos humanos que lo han venido ocupando es la de expresar una gran diversidad cultural. La convivencia simultánea de una multiplicidad de sociedades humanas con lenguajes, estilos artísticos, patrones de asentamiento, actividades productivas, etc., diferentes es una peculiaridad que tiene raíces muy hondas en nuestro pasado y que se proyecta hasta nuestro presente. Sin embargo no se pue-

¹ J. Tosi, *Guía para el Mapa Ecológico del Perú*, Lima, 1976.

de decir que se trate de una peculiaridad que haya tenido la misma intensidad en todas las etapas de la historia del Perú. Su desarrollo debió iniciarse con la emergencia de las altas culturas, se acentúa a partir de la Conquista y se mantiene hasta nuestros días. Con el desarrollo de las altas culturas no sólo apreciamos diferencias lingüísticas o estilísticas sino también estructurales. Éste es el caso de algunos grupos que con un hábil manejo de la agricultura y la ganadería evolucionan hacia formas campesinas y de otros que siguen atados a viejos estilos de autosubsistencia basados en la caza, la pesca y la recolección.

Este pluralismo cultural llega a su máxima expresión en nuestros días, pues a los 13 grupos lingüísticos amazónicos, que se reparten en 56 dialectos y cuyos miembros viven de la caza, pesca y horticultura, y a los numerosos campesinos quechuas, aymaras, mochicas, etc., se les suman los descendientes de los europeos y de algunas culturas africanas y orientales.

Un claro legado del encuentro entre la diversidad ecológica y la diversidad cultural es la multiplicidad de plantas y animales que se han domesticado para el aprovechamiento humano. De ahí que en el medio andino descubramos un verdadero mosaico de actividades productivas asociadas a ingeniosas tecnologías y complejos sistemas organizativos que son un elocuente testimonio de la fecunda creatividad de las poblaciones indígenas del Perú y de su gran capacidad de adaptación a distintos medios ecológicos.

No obstante, el pluralismo tiene un límite. En la diversidad andina existe una unidad que se hace patente cuando el ropaje cultural de las sociedades de este ámbito geográfico es contrastado con aquel que trajo el mundo europeo. Una larga historia de convivencia de los grupos humanos andinos aunada a ciertas tendencias homogeneizadoras que se materializaron en los procesos expansionistas de determinados grupos es, sin lugar a dudas, responsable de la existencia de una matriz común, al punto de permitir hablar de una cultura andina.

Homogeneidad y diversidad son dos tendencias antitéticas que pautan el desarrollo de los grupos humanos que vienen conviviendo en el Perú. De ahí que se hable de horizontes y períodos intermedios para ordenar el pasado prehispánico y que en la actualidad, a pesar de la extrema diversidad cultural existente, se tenga tantas dificultades para reconocer este fenómeno.

Sin embargo, las tendencias homogeneizadoras que se inician a partir de la Colonia tienen una naturaleza distinta de aquellas de la época prehispánica. Son tendencias gestadas en una tradición cultural ajena a todo contacto previo con América que se transmiten bajo técnicas impositivas inéditas en el ámbito andino. En otras palabras, la nota más saltante del proceso homogeneizador colonial es que inhibe el diálogo. No obstante, este proceso no llega a ser tan marcado como el que se da en el período republicano, y que se acentúa en nuestros días, pues al menos la Colonia admitió la existencia de una sociedad de indios y otra de españoles y adecuó su administración de acuerdo a las especificaciones de estos dos grupos culturales. Con la República estas diferencias se ignoraron oficialmente mas no las que sustentaban el ordenamiento social. Robustecido el poderío del grupo criollo por las asimetrías entre la costa y la sierra y el centralismo limeño, este sector se erigió en el artífice del nuevo ordenamiento político alcanzando sus premisas culturales rango oficial. Como consecuencia de esta tónica, que se instaure, altruistamente, para abolir la discriminación oficial del período colonial, se introduce otra, menos consciente y sutil, que termina privando a los indígenas del derecho a tener su propia identidad cultural.

Hoy que la modernidad, con sus medios de comunicación de masas y otros instrumentos tecnológicos, toca a las puertas del Perú, la homogeneización ha cobrado un ímpetu inusitado. Sumada al centralismo limeño poco a poco está dejando de ser un vehículo de unión para convertirse en una fuente de inautenticidad para los peruanos. El creciente contacto con los medios urbanos costeros como consecuencia de la expansión de éstos y de las migraciones, aunado a ciertas tendencias discriminatorias de la población afincada en ellos, ha originado entre los indígenas un sentimiento de vergüenza frente a sus símbolos autóctonos. Para muchos hablar sus dialectos vernaculares, narrar sus antiguos mitos, vestir sus antiguas prendas, etc., es motivo de oprobio. Si lo hacen es en contextos muy íntimos o porque algunas de estas expresiones han contado con el reconocimiento oficial del conjunto nacional.

Frente al indígena, tanto la sociedad colonial como la republicana han mostrado una actitud ambigua. Por un lado se le ha exaltado, se ha reconocido su gran capacidad artística, organizadora, trabajadora y, por otro, se le ha denigrado, se le ha calificado de bruto, taimado, ig-

norante, ocioso, etc. Todo esto no es sino la expresión de la enorme gravitación que ha tenido tanto en una como en otra etapa de la historia del Perú y de su condición de subordinación. Para la Colonia el indígena fue el sustento de la maquinaria que se montó. Sin su fuerza laboral el sistema no hubiera podido funcionar. De aquí que fuese necesario preservarlo, a pesar del enorme descenso de población que experimentó en el siglo xvi, y que se estudiasen sus costumbres con avidez. Consecuentemente, el interés que puso la Colonia por conocerlo no estuvo particularmente vinculado a consideraciones de tipo científico sino más bien pragmático. La crónica, que fue el principal género histórico que se puso a su servicio, rara vez aparece teñida de objetividad. Unas veces se interesa por los indígenas para destacar las hazañas de los conquistadores, otras, para justificar o criticar la legitimidad del dominio español, y otras, para administrarlos o cristianizarlos mejor.

Si bien durante el advenimiento de la República la ciencia histórica ya contaba con cierto *status*, tampoco podemos decir que sus premisas de objetividad calaran muy hondo entre los escritores peruanos que se ocuparon de las poblaciones autóctonas. En este período lo que nutre el interés hacia el indígena es fundamentalmente la inconsistencia entre un sistema político que propugna la igualdad entre todos los peruanos y la existencia de grandes asimetrías que impiden la realización de este ideal. Con el nombre de «indigenismo» se conoce al movimiento intelectual que desarrolla este interés. Sin embargo, bajo este término se esconden dos modalidades que si bien tienen en común la defensa del indio adoptan distintas perspectivas en su enfoque. La más representativa e influyente es la que se desarrolla a fines del siglo pasado y alcanza su plenitud en los primeros treinta años de éste. Esta modalidad, que denominaremos segundo indigenismo porque retoma las huellas de uno anterior, no sólo alcanza una gran proyección en la literatura, pintura, música, historia, sociología y otras áreas de la cultura sino también en la política. Ella ha sido fuente de inspiración del pensamiento político contemporáneo, apareciendo hondamente arraigada en partidos de gran renombre e influencia tales como el APRA y la Izquierda Unida y en acciones políticas como las que llevó a cabo la revolución militar de 1968 liderada por el General Juan Velazco Alvarado.

Entre los más preclaros representantes de este indigenismo están Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Hildebrando Castro

Pozo, Luis E. Valcárcel y muchos otros insignes pensadores. El movimiento indigenista de este siglo fue, pues, de gran envergadura y reunió a lo más granado de la intelectualidad de aquel entonces. Desafortunadamente no pudo sustraerse a las tendencias homogeneizantes y centralistas, ya mencionadas, y terminó desfigurando la realidad. Al conocimiento objetivo del medio indígena antepuso la sacralización de los conceptos. Particularmente favorecidos resultaron los provenientes del evolucionismo y del marxismo por la popularidad que habían alcanzado en el medio internacional después de la revolución rusa. De este modo tanto el Estado Incaico como las comunidades campesinas aparecerán como materializaciones concretas de estos postulados utópicos e inclusive se sostendrá, como lo hace explícitamente Mariátegui, que el sistema político más adecuado para la realidad peruana es el socialismo, pues fue parte del patrimonio de los antiguos peruanos.

Dada la primacía de estas consideraciones ideológicas se representa al indígena en un mundo colectivista ajeno a toda individualidad. El invasor europeo, por el contrario, es visto como paradigma del individualismo capitalista explotador que toma inicialmente cuerpo en el encomendero y, durante la República, en el gamonal. A este sistema económico se le hace responsable de todos los males de los indígenas y del tipo de comportamiento que creen que adopta. Atados a estas premisas conceptuales y a un centralismo que les impide trascender sus prejuicios personales, describirán al indígena como un sujeto taciturno, introvertido, embrutecido, ignorante, ocioso, etc., debido a su condición de explotado.

En realidad, la visión que tienen del indígena es tan peyorativa como la de cualquier representante de la élite limeña. Lo único que los diferenciaba era la explicación, pues mientras que para la generalidad la situación precaria de los indígenas era una consecuencia de su inferioridad racial, para los indigenistas, gracias a sus convicciones socialistas, era debido a la explotación capitalista.

Ante semejante percepción etnocéntrica y costea no faltaron provincianos, cercanos al mundo indígena, que alzaron su voz de protesta. Este es el caso del cuzqueño Ángel Escalante, quien, identificándose con los indígenas, con indignación e ironía nos dice:

Nosotros, los indios, estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta

ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir...

Está de moda el «indianismo». A tanto llega nuestra desgracia, que somos causa y objeto de un «ismo» más.

Literatos y periodistas hacen del tema indígena plataforma novedosa para atribuirse nobles apostolados y adoptar solemnes actitudes de redentores clarividentes.

Mientras nosotros atisbamos, en la serranía nativa, sonriendo beatíficamente, la oportunidad de rehabilitarnos ante la Historia y asumir la responsabilidad de nuestros destinos, está de moda hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio... ².

El punto de vista que esgrime Escalante es el de otro indigenismo que se da en el Perú, que tiene sus raíces en una etapa más temprana del período republicano y que ejerce una gran influencia en el desarrollo del folklore como ciencia. A diferencia del más tardío, que se cultiva principalmente en las urbes costeñas y que se presenta con aires muy académicos, este indigenismo temprano está más estrechamente ligado a las élites de las provincias serranas y tiene un acento más empírico. Si bien trata de presentar al indígena de manera más espontánea, no es ajeno a ciertas consideraciones pragmáticas. Al igual que el otro indigenismo, también se interesa por la reivindicación del indio pero no exclusivamente. A la par de clamar por la marginación del indígena hace sentir su protesta por la exclusión que sufren, en general, las provincias serranas frente al predominio costero y el centralismo limeño.

Por su tono contestatario contra las desigualdades reinantes en un contexto donde se reclaman las mismas oportunidades para todos, el marco conceptual de este indigenismo es el liberalismo. Los medios que utiliza para expresarse son algunos periódicos y muy explícitamente la «Sociedad Amiga de los Indios», en la cual ocupa un lugar prominente uno de sus más distinguidos representantes: el puneño Juan Bustamante.

² A. Escalante, «Nosotros los Indios», *La Polémica del Indigenismo*, Lima, 1976, p. 39.

El principal legado de este indigenismo liberal, que alcanza un gran arraigo entre las élites provincianas, es el rescate de la capacidad creativa del indio. Unas veces el medio que se emplea será la colección de antigüedades, que da lugar a la conformación de verdaderos museos privados, otra la compilación de tradiciones orales y más tardíamente, como el caso de Valdizán y Maldonado, detalladas descripciones sobre creencias y prácticas curanderiles. De aquí que esta vertiente del indigenismo haya tenido tanta influencia en el desarrollo de la ciencia folklórica. De sus canteras han salido valiosos periódicos regionales como *El Indígena* (Ayacucho, 1825), *El Sol de Cuzco* (Cuzco, 1827), *Museo Erudito o los Tiempos y las Costumbres* (Cuzco, 1837) y revistas de gran significación como *Kosko*, *Kuntur*, *La Sierra*, *Folklore*, *Archivos Peruanos de Folklore*, etc.

Sin dejar de tener un tono reivindicativo ni estar completamente alejado del quehacer político nacional, es este indigenismo el que sienta las bases para un examen más objetivo del indio peruano. Pero no es suficiente, pues encierra todavía demasiada pasión. El aliento necesario para que cuaje un verdadero conocimiento científico sobre los indios del Perú comenzará con los viajeros naturalistas que visitan el Perú desde el siglo XVIII. En el campo de la arqueología científica el principal precursor que se tiene es el norteamericano George E. Squier y aquel que es considerado como el iniciador, el alemán Max Uhle. En lo que concierne a la etnohistoria, un pionero insigne es el alemán Heinrich Cunow, cuya huella fecunda puede ser percibida en los dos investigadores que más han revolucionado nuestro conocimiento no sólo de la cultura incaica, que ha sido su área específica de interés, sino de la cultura andina en general. Estos estudiosos son el holandés R. T. Zuidema y el norteamericano John Murra, que, aparte de haber enriquecido nuestra visión sobre el pasado prehispánico, han aportado nuevos lineamientos a tono con los avances de la moderna antropología social y cultural, para la comprensión de las poblaciones indígenas contemporáneas.

En la actualidad los marcos teóricos dominantes de que se dispone para comprender a los indios del Perú son el marxismo, que sigue los lineamientos de aquel indigenismo de corte urbano y costeño que, por su énfasis en una visión clasista homogeneizadora, termina negando la existencia de este sector en el contexto contemporáneo. En segundo lugar un funcionalismo derivado de la antropología económica

substantivista de Karl Polanyi, al cual Murra le da un sesgo ecologista, y, finalmente, el estructuralismo de corte holandés y francés que a la par de rastrear continuidades se esmera por descubrir las especificaciones de la cultura andina. Estas dos últimas perspectivas, en la medida en que inciden sobre distintos niveles de la realidad, no son antagónicas. Por el contrario, se trata de puntos de vista complementarios que permiten situar el nivel del comportamiento de los actores sociales, enfatizado principalmente por el funcionalismo, en relación a los marcos conceptuales de la cultura andina, estudiados por el estructuralismo.

El uso simultáneo de estas dos perspectivas tiene la virtud de permitir comprender las acciones de los actores sociales en los términos de su propia cultura, aminorando, de esta manera, los riesgos de que el investigador proyecte sus propias categorías culturales a la realidad que está estudiando. Además, tiene una gran ventaja: posibilita que se trascienda el nivel de las apariencias, forjadas a la luz de las tendencias homogeneizadoras de la cultura que a partir de la Conquista domina el panorama andino, y que se sitúe de manera más precisa la diversidad y los principios que dan continuidad a la cultura andina.

Trascender las apariencias es la gran tarea que tiene por delante todo investigador que quiera alcanzar una comprensión cabal de los indios del Perú. La razón es que desde que este sector de la población comenzó a ser objeto de estudio por parte de la ciencia occidental nunca ha sido posible contemplarlo en estado puro. Lo único que se podría aproximar a este estado son los restos materiales que se derivan de la época prehispánica. Sin embargo estos testigos mudos, que hábilmente puede manejar la arqueología, poco nos pueden decir sobre las creencias, la estructura social, etc. Para acceder a este conocimiento, que conlleva un mayor grado de detalle, es indispensable la presencia de textos escritos, pero, desafortunadamente, éstos no formaron parte del repertorio cultural de los pueblos prehispánicos que florecieron en los Andes por carecer de escritura.

La palabra escrita se introduce en el Perú sólo a partir de la conquista europea y gracias a ella nos ha llegado una serie de documentos que se interesan por la cultura de los indios. El *corpus* con que se cuenta es impresionante. Unos se presentan como crónicas, otros como visitas, otros como vocabularios, confesionarios, etc. Datos de diversa índole bullen en sus páginas. Prácticamente no hay detalle que se deje de lado, pero se trata de descripciones tamizadas por las premisas con-

ceptuales de aquellos que los elaboraron. Consecuentemente, la utilidad de estos documentos no se encuentra en una lectura literal. Ante la interferencia cultural que padecen, nada nos pueden decir las apariencias. Sólo una lectura entre líneas que organice los datos en constelaciones significativas y funcionales nos podrá aproximar a la realidad que trataron de transmitir. Igualmente, el ropaje con que se presentan las comunidades indígenas contemporáneas poco es lo que expresa acerca de la verdadera naturaleza que encierran. Estando influidos por la penetración europea, lo máximo que podemos inferir es que estamos ante entidades aculturadas que han dejado de ser indígenas. En otras palabras, que se han homogeneizado de acuerdo a los cánones culturales dominantes. Sin embargo, esta perspectiva no nos explica por qué subsisten tantas otras expresiones tradicionales, que pueden ser rastreadas hasta la época prehispánica, o que una gran mayoría de los miembros de estas agrupaciones sociales tenga tantas dificultades para integrarse al conjunto nacional. Para responder a estas inquietudes, de calibre más grueso, es fundamental ir más allá de sus expresiones formales y penetrar en las configuraciones que adoptan sus redes de relaciones sociales, sus sistemas simbólicos, etc. No asumir estas perspectivas es dejar a la realidad bajo el imperio de las tendencias homogeneizantes, que, como hemos dicho, sólo contribuyen a darle un sesgo de inautenticidad al Perú.

Organizar los datos en términos de sistemas estructurados no sólo tiene la ventaja de permitirnos trascender las apariencias sino de poder establecer comparaciones en el tiempo y en el espacio y enriquecer el conocimiento del pasado con las sugerencias que nos da el presente y viceversa. De esta manera, los vacíos de información de las crónicas pueden ser suplidos con la evidencia etnográfica que deriva de las actuales comunidades campesinas y nativas, y la interpretación de los objetos materiales, que estudia la arqueología, puede ser mejor iluminada con el uso combinado de estas dos fuentes. A su vez, el conocimiento de las comunidades campesinas modernas también se enriquece, pues el pasado, interpretado de acuerdo a estos lineamientos, puede contribuir a quitarle el velo a las apariencias identificando las coordenadas que confieren coherencia y especificidad a estas unidades sociales.

Consecuentemente, la aproximación más adecuada para entender a los indios del Perú es una etnohistoria que evalúe los datos provenientes de distintas fuentes en el seno de conjuntos significativos y que

observe a este sector de la población en relación a las distintas instancias de poder que se han sucedido en el tiempo. De allí que la descripción que sigue a continuación la hayamos dividido en tres etapas en las cuales enfatizaremos detalles que den cuenta de la unidad y diversidad de la cultura andina. La primera corresponde al período prehispánico, y se dará especial énfasis a la cultura incaica; la segunda, al período colonial, donde destacaremos tanto la reacción como la adaptación al nuevo ordenamiento socio-cultural imperante; y, finalmente, la tercera, al período republicano, que nos llevará a revisar detenidamente la organización de las comunidades campesinas y nativas y las relaciones entre el Estado y las poblaciones indígenas.

PRIMERA PARTE

LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Capítulo I

LAS CULTURAS PREINCAICAS

1. EL MEDIO GEOGRÁFICO

A la llegada de los españoles, el área ocupada por los indios del Perú, gracias a la expansión de su última formación cultural autónoma, era, según unos, como de cuatro millones de kilómetros cuadrados ¹ o, según otros, como R. Levillier, de 1.738.710 kilómetros cuadrados, es decir, un 10% del total del territorio sudamericano ², o, según los cálculos más conservadores de Alfred Métraux, de 380.000 millas cuadradas o 984.998 kilómetros cuadrados ³. No debe sorprender que existan discrepancias en estos cálculos porque no estamos tratando con un territorio con límites precisos y definitivos, particularmente en lo concerniente al oriente. Ante estas circunstancias el límite más concreto viene a ser el mar y los que reciben un mayor consenso son Pasto, por el norte, y el río Maule por el sur, los cuales encierran una franja territorial de más de 5.200 kilómetros de largo.

Aunque haya un poco de conjetura en estas cifras, lo indudable es que con los incas el escenario de los indígenas andinos se amplió incorporando parte de los territorios de varios países latinoamericanos como Perú, Bolivia, Chile, norte de Argentina, gran parte de Ecuador y algo de Colombia y quizá un poco de Brasil. La nota común de toda esta extensión territorial es que, como ya hemos adelantado en la

¹ C. García Rossell, *Área y Límites del Imperio de los Incas*, Lima, 1961.

² R. Levillier, *Los Incas*, Sevilla, 1956, p. 7.

³ A. Métraux, *The Incas*, Londres, 1965, p. 51.

introducción, encierra una ecología tan variada que la hace depositaria del 82% de las zonas de vida que hay en el mundo.

Un factor fundamental para esta diversidad ecológica es la configuración morfológica del territorio que, debido a la imponente presencia de la cordillera de los Andes, adquiere la característica de montañosa. El predominio de este factor trae como consecuencia que la altura sea la responsable más notoria para esta diversidad ecológica a la cual también contribuyen la calidad de los suelos, las corrientes marítimas —como la de Humboldt— y otros elementos geográficos.

Siguiendo una orientación Oeste-Este, se puede observar una serie de variaciones de altitud que van de 0 a 6.768 metros sobre el nivel del mar y que los geógrafos van delineando con más precisión. Pero no sólo la ciencia moderna ha reparado en ellas. Tal es la importancia de la altura, como diferenciadora de ámbitos ecológicos significativos, que el hombre andino, desde tiempos remotos, viene utilizando este criterio en sus clasificaciones del medio ambiente al punto de habernos legado una, en lengua quechua, que por su precisión, ha sido puesta al servicio de los estudios modernos. Tal es el caso de aquella que ha divulgado Javier Pulgar Vidal donde se mencionan, de acuerdo con un orden ascendente, los siguientes nichos ecológicos: chala, yunga, chaupiyunga, quechua, suni, jalca, puna, ritisuyu, ruparupa, walla o anti ⁴.

Además de esta etnoclasificación, que conlleva una visión global del espacio andino y un poco del espíritu científico del investigador que ordenó estos términos, en los asentamientos serranos es común encontrar otras, de carácter más local, donde el criterio de altura cumple una función significativa. Éste es el caso de aquellas que enfatizan la oposición entre la puna y el valle y que, secundariamente, admiten la existencia de una serie de instancias intermedias. Aunque, como veremos más tarde, esta clasificación está rodeada de consideraciones simbólicas y pone de relieve la importancia que adquirirían la ganadería y la agricultura en la etapa de las altas culturas. Ya en el precerámico se advierte que tuvieron valoraciones desiguales, pues, como veremos a continuación, cada una fue sometida a usos y estilos de vida diferenciados.

⁴ J. Pulgar Vidal, *Las Ocho Regiones Naturales del Perú*, s.f.

En su recorrido de Noroeste a Sudeste la cordillera de los Andes crea, particularmente en su paso por el Perú actual, tres regiones muy marcadas que actualmente podemos asociar con tres grandes estilos culturales. Por sus marcados contrastes, estas macro-regiones fueron reconocidas como tales desde la época prehispánica. De ello dan cuenta una serie de mitos. Además, como veremos a continuación, desde los albores de la aparición del hombre al menos dos de esas regiones, la costa y la sierra, muestran estilos de vida diferentes que están asociados a ciertas especificidades culturales. Hoy la costa norte es la sede de los herederos de la cultura mochica-chimú y de las culturas que vinieron con la Conquista; la sierra es el ámbito por antonomasia del campesino indígena cuyos ancestros se asociaron con las altas culturas que florecieron en aquella región; y la selva tropical es la morada de los grupos tribales que tuvieron una relación un tanto marginal con dichas culturas y que, a pesar de modernizarse aceleradamente, viven de la horticultura, caza, pesca, recolección y de algunas actividades comerciales.

Sin dejar de participar de la verticalidad del territorio, la región más plana y estrecha es la costa. Es también la menos fértil por la escasez de agua. Es aquí donde se da la presencia de grandes desiertos. De allí que en un principio los primeros habitantes frecuentaran principalmente las lomas donde, gracias al descenso de densas neblinas, crece alguna vegetación que atraía a cierta fauna silvestre o permitía la recolección de algunas raíces y semillas. Con la aparición de la agricultura las nuevas áreas de concentración serán los valles perpendiculares al mar, que se forman por los ríos que vertiginosamente descienden de las alturas.

Por su naturaleza esencialmente vertical, la sierra es la que presenta mayor variedad de nichos ecológicos. Su punto de partida está alrededor de los 2.000 metros sobre el nivel del mar y se extiende, como vimos, a más de 6.000 metros de altura. Mientras que el principal reto para el hombre costeño fue la aridez del terreno, para los que ocuparon la sierra fue lo escarpado y rocoso del territorio además de la variabilidad del clima y las alturas extremas.

Hoy, como en el pasado, el área más poblada de la sierra comprende desde los 3.000 hasta los 4.000 metros sobre el nivel del mar. A diferencia de la costa, aquí las cuencas, formadas por ríos que corren transversalmente y en medio de las cadenas montañosas que se bifur-

Antigüedad	Costa	Sierra	Selva
12.000 a.C.	ALBORES DEL HOMBRE ANDINO Valle del Chillón Zona Roja	Pikimachay	
11.000 a.C.	Oquendo		
10.000 a.C.	Chivateros I		
a	Chivateros II		
8.000 a.C.	Guitarrero Valle de Moche La Cumbre Quirihuac Cupisnique Paiján-Pampa de los Fósiles Huarmey Toquepala		
4.360 a.C.	LA COMPLEJIZACION DE LA SOCIEDAD La Paloma Río Grande		
4.000 a.C.		Domesticación de camélidos	
a			
3.500 a.C.			
3.000 a.C.	Bandurria		Primeros restos
a	Rio Seco		
2.500 a.C.	El Áspero		
2.000 a.C.	Paraíso		
1.800 a.C.	Sechin Alto	La Galgada y la tradición mito	
a	Aldas		
1.500 a.C.	La Florida Mina Perdida Garagay Caballo Muerto		
1.400 a.C.	HORIZONTE TEMPRANO		
a	o CHAVÍN		
400 a.C./50 d.C.			
300/400 a.C.	INTERMEDIO TEMPRANO		
a	Gallinazo	Huarpa	
500/600 d.C.	Mochica	Pucara	
	Paracas Cavernas	Chiripa	
	Nazca		
560/600 d.C.	HORIZONTE MEDIO HUARI		
a	Chimu	Robles Moqo	
1.000 d.C.	Pachacamac	Huari Tiahuanaco Chanapata	
1.000 d.C.	INTERMEDIO TARDÍO		
a	Chimu	Huanca	
expansión inca	Chancay	Chanca	
	Lima	Lupaqa	
	Collawas	Killke, etc.	
Expansión inca	HORIZONTE TARDÍO INCA		
a			
1532			

Cuadro 1. Cronologías del pasado prehispánico.

can, son los núcleos geográficos que han tenido mayor desarrollo cultural. Particularmente significativas han sido la de Cajamarca, la del Callejón de Huaylas, a lo largo del río Santa, la del río Mantaro, la del río Urubamba y la de Puno. Además de las cuencas, en esta región también son importantes las mesetas, como aquella que se extiende al sur del lago Titicaca, y algunos valles pequeños.

La selva, dividida en alta y baja en consonancia con la verticalidad imperante en el territorio andino, es una tercera región que tiene muy poco en común con las anteriores. Aquí el reto principal lo constituye la intensidad de la precipitación pluvial, que exige que los terrenos no queden a la intemperie por mucho tiempo por la amenaza de que la capa de humus del suelo quede lavada. Este peligro limita mucho la tala del bosque tropical y, por lo tanto, la apertura de grandes áreas agrícolas que facilitarían el desarrollo de altas culturas. De aquí que la mayor parte de los grupos indígenas que la habitan permanezcan en un nivel tribal y que hayan perpetuado hasta nuestros días prácticas de subsistencia, como la caza, pesca, recolección y horticultura, que fueron comunes a sus ancestros del precerámico.

Si bien el hombre andino ha tenido la posibilidad de adaptarse y explotar una multiplicidad de pisos ecológicos, no ha ocurrido lo mismo con muchos de sus medios de subsistencia. El principal factor limitante para muchos de los productos que se consumieron en el medio andino fue la altura y, además, una división horizontal entre el Norte y el Sur que tuvo que ver con la expansión de los auquénidos. En el primer caso el ejemplo más claro lo vemos con el maíz, y una variedad de frutales, menstras, etc., que no llegan a sobrepasar los 3.500 metros sobre el nivel del mar e, inclusive, que no logran sobrepasar la frontera de la costa o del bosque tropical. En el segundo caso un cambio de patrón en el régimen de lluvias parece ser el factor que ha impedido que los auquénidos se desarrollasen en el norte, no más allá del valle del Mantaro.

En vista de que los productos que utilizó el hombre andino quedaron circunscritos a determinados ámbitos, su historia puede ser vista como un lento esfuerzo por trascender aquellas limitaciones para acceder a una mayor diversificación económica a través de intercambios o del control simultáneo de una multiplicidad de aquellos ámbitos.

2. LOS ALBORES DE LOS INDIOS DEL PERÚ

No bien los españoles comenzaron a desarrollar una visión de conjunto de los grupos humanos que habitaban el territorio andino, se percataron de que a la par de existir afinidades raciales y culturales entre ellos también había grandes contrastes. Particularmente les impresionó, como lo expresa Bernabé Cobo, que las lenguas fuesen

...en tanto número, que aunque nadie hasta ahora (que yo sepa) se ha puesto a contarlas, por las muchas de que yo tengo noticia en las tierras descubiertas, y sacando por ahí las innumerables que habrá entre los bárbaros que habitan las regiones mediterráneas desta inmensa longura de tierra y se incluyen dentro de las marítimas que nosotros poseemos, tengo por verosímil que deben de pasar de dos mil. Porque, apenas se halla valle un poco ancho, cuyos moradores no difieren en lengua de sus vecinos. Más ¿qué digo valle? Pueblo hay en este arzobispado de Lima que tiene siete ayillos o parcialidades cada uno de su lengua distinta...⁵.

Para este destacado historiador jesuita, decidido defensor de la condición humana de los indígenas, los rasgos comunes se explicaban por ser los habitantes de este continente americano descendientes de un mismo tronco que, como el de otros grupos humanos, se remitía a uno de los hijos de Noé. Adelantándose a Alex Hardlicka, y a lo que actualmente se viene verificando con mayor rigor científico y abundancia de pruebas, este sacerdote sostuvo que el poblamiento se hizo desde Asia y que la diversidad cultural se explicaba por el prolongado tiempo que había transcurrido desde esa migración inicial.

Aunque no estuvo premunido^{*} de grandes técnicas antropológicas y, en cierta medida, veía lo que su interpretación del cristianismo le decía, Cobo, ni muchos de sus contemporáneos, no se equivocó al sostener que el hombre americano no se había gestado autónomamente en los territorios que habitaba. Tampoco al sostener que provenía de Asia y que, por la gran diversidad cultural existente, esta movilización debía haber acontecido hacía muchos años.

⁵ B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, 1964, t. II, pp. 27, 28.

^{*} (*N. del E.*) De *premunir*, Amér.: Proveer de alguna cosa como prevención o cautela para algún fin. (D.R.A.E.).

Hoy, con los grandes avances que ha hecho la arqueología, no se altera mayormente este punto de vista. Quizá exista mayor precisión en lo referente a las cronologías, los itinerarios, la configuración racial y cultural, pero en lo esencial no hay contradicción. Con relación a la duración del hombre en el Viejo Continente, la que alcanza el habitante del Nuevo Mundo es bastante reciente, sin embargo es lo suficientemente antigua como para originar un gran pluralismo cultural.

Aunque hay dataciones de radiocarbono que dan hasta 38.000 años de antigüedad para algunos restos, como los de Lewisville en Texas, o 27.000 para otros encontrados en Santa Rosa Island y algunos sitios más de California, todas ellas han sido cuestionadas. Inclusive Tule Springs, en Nevada, que ofrecía ciertas garantías y que remontaba la edad del hombre americano hasta el 26000 a.C., ha tenido que conformarse con una fecha más tardía, como es entre el 11000 y 9000 a.C.

Si estas últimas fechas son las más antiguas para la presencia del hombre en Norteamérica, el sub-continente sudamericano le llevaría cierta ventaja en antigüedad, pues en Venezuela, en el sitio de Muaco, provincia de Falcón, se han encontrado restos que tienen una antigüedad de entre el 14400 y el 12300 a.C., y en el Perú, gracias a las numerosas investigaciones que se han realizado, las fechas que se vienen obteniendo no andan muy lejos de las de Muaco llegando en algunos casos, que deben ser revisados más cuidadosamente, hasta cerca del 20000 a.C.

Esta última fecha proviene de excavaciones hechas por el arqueólogo MacNeish en la cueva de Pikimachay, localizada en el Departamento de Ayacucho. La deducción se deriva de un análisis radiocarbónico de huesos de animales pero, desafortunadamente, esta prueba no es muy consistente.

No habiendo sido despejadas las dudas que rodean esta datación, la fecha que ofrece más garantías para las evidencias de esta cueva según John Rick⁶ es el 12000 a.C. En todo caso, de acuerdo con este arqueólogo, la evidencia para la ocupación pleistocena en la sierra peruana es nebulosa. Esto le sugiere que o no existieron los cazadores

⁶ J. Rick, «The character and context of highland preceramic society», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, p. 16.

pleistocénicos, o tuvieron hábitos muy diferentes, o fueron tan reducidos que casi han permanecido invisibles para la arqueología.

Para Rick, sólo después de este período se da una verdadera explosión de restos culturales. A partir del noveno milenio a.C. y floreciendo hacia el octavo milenio a.C. tiene lugar una gran ocupación en la sierra peruana.

En la costa, las dataciones que se han venido obteniendo no son muy diferentes. 12.000 años a.C. es también la fecha más antigua determinada hasta el momento. El lugar de donde procede este resultado es de la parte baja del valle del Chillón, costa central, Departamento de Lima. Edward P. Lanning es el arqueólogo que ha tenido el mérito de este descubrimiento, así como también el de haber identificado cuatro complejos culturales sucesivos que se inician con el de la Zona Roja, que se asocia con esta fecha temprana, luego Oquendo, con 11.000 años a.C., Chivateros I, con 10.000, y Chivateros II, con 8.000 a.C.

Al igual que con las dataciones de los restos pleistocénicos encontrados en la sierra, las dos fechas más antiguas de esta secuencia han sido puestas en duda. Las que siguen se admiten como más plausibles pues aparte de que se cuentan con mayor precisión para el análisis de los materiales, investigaciones en otros sitios confirman su viabilidad. Éste es el caso de La Cumbre y Quirihuaq, en el valle de Moche, Departamento de La Libertad, estudiados por Ossa y Moseley, del desierto de Cupisnique y Paiján-Pampa de los Fósiles en Lambayeque, investigados por Chauchat, de Huarmey, por Bonavía y Toquepala, descubierto por Emilio González y estudiado por Jorge C. Muelle.

En vista de lo incierto de las fechas más tempranas, lo mejor es iniciar la historia de los indios del Perú hace 12.000 años hacia el 10000 a.C., en momentos en que el pleistoceno llegaba a su fin y la última glaciación iniciaba su retiro.

Si bien existe cierta contemporaneidad y semejanza en los instrumentos empleados por los habitantes de la costa y de la sierra, en estos momentos alborales, ya comienza a percibirse una diferenciación bastante marcada en sus expresiones culturales y estilos de vida que da la impresión que casi no hubieran tenido comunicación entre sí. Esta mutua autonomía además se expresa en el hecho de existir total ausencia de objetos desplazados de sus sitios originales que podrían sugerir la posibilidad de intercambios comerciales.

En la sierra, los restos de estos pobladores tempranos que han sido investigados, por lo general no quedan más abajo de los 2.500 metros de altura. Además, la mayor parte se encuentra en cuevas, lo que sugiere que el frío existente en estas alturas llevaba a buscar este tipo de abrigos. Sólo cuando se situaron en pisos ecológicos bajos como Quishqui Puncu (3.040 metros), en el Callejón de Huaylas, o Ambo (2.065), en el Departamento de Huánuco, encontramos los restos arqueológicos en campos abiertos.

Los principales medios de subsistencia de estos pobladores fueron la caza y la recolección. Los camélidos y los cérvidos fueron los animales preferidos en la puna, mientras que, en los valles, conocieron una gama más variada que incluye hasta animales extinguidos y roedores, en los sectores marginales. Como armas utilizaban puntas foliáceas medianas y pequeñas, con algunas otras formas adicionales. Otros instrumentos de su repertorio fueron raspadores finales y ñatos, chancadores, instrumentos de hueso como agujas, espátulas, etc., y objetos ornamentales como cristales de cuarzo y cuentas.

Estos habitantes tempranos de la sierra también nos han legado un gran repertorio de pinturas rupestres de color rojo donde se aprecian principalmente escenas de cacería que dan un testimonio fehaciente de la importancia que adjudicaban a dicha actividad. Otro aspecto interesante lo vemos en sus tumbas. Sus entierros están acompañados de ofrendas tales como comida, instrumentos de piedra, cuentas, colorantes. La posición de los cadáveres puede ser doblada o recostada a uno de sus lados. De once entierros descubiertos en Lauricocha, el de tres niños es el que contiene mayor número de ofrendas.

A pesar de encontrarse estos grupos en localidades bastante separadas entre sí, las herramientas, que les procuraban su sustento, presentan una gran uniformidad y se dan en mayor número que en la costa. Tal es su volumen que han devenido en hitos muy útiles como indicadores cronológicos. Donde sí se aprecian variaciones es en la proporción de tipos de instrumento agrupados por su valor funcional. Un conjunto de investigadores ha notado, por ejemplo, que los asentamientos de la puna cuentan con mayor número de proyectiles con punta que los de los valles.

Si se compara a los habitantes de la puna con los del valle desde el punto de vista de su movilidad espacial, los últimos muestran un mayor grado de trashumancia que los primeros. Este sedentarismo de

las alturas es sugerido por el hecho de existir campamentos base que muestran ocupaciones por períodos prolongados, acompañados de otros, no muy distantes, que se habrían usado de manera alterna para acomodarse a los ciclos de rotación de los animales. Aunque no se tienen evidencias sobre la domesticación de animales y plantas, no parece que este patrón habitacional, en este nivel ecológico, se diferencie demasiado de los itinerantes hábitos que aparecerían más tarde con los grupos ganaderos.

Además de la cacería, la otra actividad que se practicó fue la recolección. Desafortunadamente por problemas de preservación no es mucho lo que sabemos sobre las variedades que se utilizaron. Algunos sitios han arrojado evidencias del uso de una serie de plantas silvestres como tunas, algunos granos, tubérculos y una serie de plantas medicinales. Frijoles y ajíes, que forman parte del repertorio de plantas domesticadas, comienzan a ser usados 8.500 años a.C. y quizá antes, si se tiene en cuenta la evidencia, un tanto aislada, de frijoles de 9.500 años a.C. que se encuentra en la Cueva Guitarrero.

En la costa la recolección de alimentos y la pesca tuvo una mayor primacía que la cacería, sin que esta última dejara de practicarse. La razón es que en este medio la presencia de animales de caza no era tan abundante como en la sierra. Además, con el correr del tiempo fueron disminuyendo, concentrándose en las denominados lomas, donde la vegetación crece debido a la presencia de densas neblinas.

Los restos de fauna que aparecen de manera más abundante en los yacimientos arqueológicos son los caracoles de tierra. Siguen en importancia distintas especies de peces y dos variedades de lagartijas. También hay restos de zorros, de una multiplicidad de aves pequeñas, de reptiles y roedores. Vizcachas hay en Ascope, mientras que se observa una total ausencia de venados, osos, pumas y moluscos marinos en los distintos campamentos estudiados. Despojos de fauna extinguida, como armadillo gigante, mastodonte, caballo, paleollama, se encuentran en Cupisnique, pero no asociados con agentes humanos.

En lo concerniente a productos vegetales predominan semillas, que eran molidas en morteros, y raíces, como patatas silvestres.

Los vestigios de la cultura material de estos tempranos pobladores costeros son principalmente instrumentos de piedra bastante elaborados, como bifaciales y unifaciales de materiales seleccionados cuidado-

samente, puntas de proyectiles, raspadores para separar las pieles, cuchillos, punzones, denticulados y, con mayor abundancia —daba su preferencia por la recolección— núcleos que se usaron para extraer la fibra de las plantas, lascas grandes sacadas de los cantos rodados.

Las puntas de proyectil correspondientes al estilo Paiján son uno de los instrumentos más difundidos en esta época pero también uno de los más misteriosos, pues no está muy claro el uso que se les dio. Estas puntas tienen la característica de proceder de un material conocido como riolita que ha sido trabajado en distintas etapas con golpes suaves de martillo de modo que la pieza acabada adopta una forma alargada y puntiaguda de textura bastante delgada.

Su origen parece remitirse a las puntas que forman el complejo cola de pescado, de gran difusión en el Ecuador, pero su posterior evolución se desconoce. Si alguna vez tuvo vinculación con la cacería debió perderla al llegar al Perú pues por ser un tanto endeble no era muy apropiada para penetrar en la piel gruesa de los animales buscados por los cazadores. Por el contrario sí reunía las condiciones para atravesar animales menores o pescados. Por consiguiente Chauchat sugiere que el patrón de subsistencia paijanense probablemente se deriva de una orientación versátil y más terrestre hacia la caza, la recolección y algo de pesca. Durante la migración de un ambiente ecuatorial a otro semiárido, como el de la costa del Perú, debió ocurrir un cambio de recursos terrestres a marinos porque el territorio cada vez podía sustentar menos a los animales de caza. Consecuentemente el estilo paijanense puede ser definido como la primera adaptación a los recursos marinos en la costa peruana durante la transición del Pleistoceno al Holoceno⁷.

Para la región de la selva, la evidencia de que se dispone sobre la antigüedad del hombre no lo remonta ni de lejos a los tiempos que acabamos de ver para la sierra y la costa. Según el arqueólogo Donald Lathrap, los bosques tropicales de Sudamérica no son propicios para pobladores que sólo dependen de la caza y la recolección, pues ni los animales que podían ser atrapados ni las plantas comestibles se hallan en concentraciones. Es improbable, por lo tanto, que la cuenca ama-

⁷ C. Chauchat, «Early hunter-gatherers on the Peruvian Coast», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, pp. 65, 66.

zónica hubiese podido ser poblada en extensiones significativas antes de que se desarrollaran las técnicas de la pesca y ciertos rudimentos de horticultura. Correspondientemente, los restos más antiguos que se han excavado hasta el momento datan de alrededor de los inicios del segundo milenio antes de Cristo⁸, cuando ya se había difundido la cerámica y se conocía la domesticación de algunas plantas y el uso de nuevas tecnologías.

3. EL DESARROLLO DE LAS ALTAS CULTURAS

a) *El proceso de complejización de la sociedad*

Entendemos por altas culturas aquellas que lograron desarrollar una producción que les permitió acumular excedentes, una mayor especialización en sus técnicas a la par que una mayor diversificación y estratificación de los roles, la construcción de obras monumentales y de asentamientos humanos extensos y estables, y la capacidad de trascender sus parajes locales expandiendo su cultura a otros asentamientos humanos.

Hasta hace poco, la primera expresión de este nivel de desarrollo cultural era Chavín (800 a.C.), descubierta por el ilustre arqueólogo peruano Julio C. Tello. Para este padre de la arqueología peruana es tal la expansión que alcanza esta cultura que no vacila en darle el rango de «Primer Horizonte» en la secuencia cronológica que formula para el período prehispánico. Además la convierte en el núcleo de sus investigaciones sobre el origen de la cultura peruana. Contradiciendo a otros estudiosos, como Paul Rivet, que defendieron un origen ultramarino para las altas culturas andinas, concretamente de Polinesia, Tello, basándose principalmente en la iconografía, defenderá la naturaleza autóctona de estas culturas postulando que sus antecedentes se remiten a la región amazónica.

De los avances alcanzados por la arqueología hasta el momento, todo parece indicar que, efectivamente, las altas culturas andinas no se

⁸ J. S. Raymond, «A view from the tropical forest», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, pp. 286, 287.

derivan de fuentes exógenas, ni de la selva, ni tampoco que Chavín sea el primer testimonio de un proceso de complejización de la sociedad. Por el contrario, lo que muestran, cada vez con mayor claridad, especialmente a partir de la arquitectura, es que este proceso tiene raíces mucho más antiguas que datan de una etapa muy anterior a la presencia de la agricultura y de algunos elementos culturales importados. Tal es su antigüedad que, como bien lo señala Richard Burger, permite que la arquitectura monumental en la región andina se adelante en mil años a Mesoamérica⁹.

Sin embargo, cuando aquellos préstamos culturales tienen lugar, como es el caso de algunas plantas cultivables como el maíz, este proceso es enriquecido notablemente. Igual sucede con la cerámica, en el campo de las artes, pero en este caso parece que estamos ante una creación autóctona de regiones norteñas vecinas, como son Colombia y la cultura valdivia de Ecuador, aunque, según la arqueóloga Betty Meggers —basándose exclusivamente en semejanzas estilísticas y en la coetaneidad en el tiempo—, esta última estaría influida por el estilo Jomón originario del Japón.

Todo indica, por lo tanto, que el desarrollo de las altas culturas andinas responde a un lento proceso de desarrollo de los habitantes que se establecieron en esta región a fines del pleistoceno y que, en todo caso, Chavín sería como una síntesis de los logros culturales alcanzados hasta el momento de su aparición. Un hito importante en este proceso es sin duda la domesticación de plantas y animales y el abandono de un patrón itinerante de vida. No obstante, cada vez es más evidente que la sedentarización, la vida en aldeas y ciertos esbozos de estratificación social en el área andina anteceden a la domesticación de plantas y animales. Para arqueólogos como Rosa Fung,

el punto de partida para el proceso de diferenciación social, sobre el cual se apoyaron las civilizaciones de los Andes, se encuentra, como lo entendemos nosotros, en el sistema político-religioso¹⁰.

⁹ R. Burger, «Concluding Remarks: Early Peruvian Civilization and its relation to the Chavin Horizon», en Donnan, C., *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, Washington D. C., p. 273.

¹⁰ R. Fung, «The Late Preceramic and Initial Period», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, p. 94.

La caza, la pesca y la recolección no fueron en realidad un impedimento para que unos grupos optaran por un mayor grado de sedentarización que otros. Para la sierra ya hemos visto que éste fue el caso de los que habitaron la puna en contraste con los que se desarrollaron en los valles interandinos. En la costa, la concentración de vegetación en las lomas y, posteriormente (cuando estos enclaves productivos se redujeron por efectos naturales), la pesca, favorecieron el desarrollo de cierta estacionalidad entre los moradores de esta región. De aquí que en épocas muy tempranas, alrededor de 4360 $\pm$ 340 años a.C., ya se cuente con evidencias de tres asentamientos humanos superpuestos en La Paloma (Chilca) que reúnen 5.000 ó 6.000 chozas en una extensión de 600 metros cuadrados.

A este asentamiento, que mantiene su mismo patrón de construcción hasta fines del precerámico —cuando ya se cultivaban productos como el algodón, las calabazas, etc.—, le siguen otros como el de Río Grande, en Nazca, que cuenta con moradas que tienen planos más desarrollados, y unos más que encierran indicios de una incipiente jerarquización social o simbólica por la preeminencia que muestra una construcción con respecto a otras que la rodean. Pero será alrededor del 3000 al 2500 a.C. cuando la arquitectura expresará un mayor grado de complejización social con la aparición de una serie de construcciones piramidales en Bandurria, al sur de Huacho, en Río Seco, al norte de Chancay, y en El Áspero, al norte de Huacho. En este último sitio el área que cubre el asentamiento es de 13,2 hectáreas. Existen unos 17 montículos piramidales integrados a largas hileras de terrazas, a varios grupos residenciales y a dos estructuras subterráneas que pudieron ser almacenes.

Otro yacimiento arqueológico que da cuenta del proceso de complejización organizativa de los grupos costeros es Huaca Prieta, que, si bien no sugiere indicios de mayor diferenciación social, al menos presupone una participación comunal en el trabajo.

A la par de estos antecedentes de complejidad social que muestran estos asentamientos costeros del precerámico también existen otros que ponen de manifiesto la presencia de un tipo de plano arquitectónico que, hasta no hace mucho, se creía que derivaba de la cultura chavín. Se trata del plano en forma de U que, según el arqueólogo William Isbell, simboliza el útero femenino, tiene una continuidad hasta la época incaica y, en la actualidad, figura en los conjuntos resi-

denciales de algunos grupos amazónicos¹¹. Uno de los testimonios más antiguos de este plano lo encontramos en El Paraíso (alrededor del 2000 a.C.), en la costa central. Otros aparecen más tardíamente, cuando comienza a difundirse la cerámica, en el Olivar, en medio del valle de Sechín, y logran alcanzar tal difusión que según Rosa Fung se pueden distinguir, entre el 1800 y el 1500 a.C., tres tradiciones empezando por este último y El Paraíso: el primero representado por Sechín Alto y las Aldas, en el valle de Casma (costa norte), el segundo por La Florida, Mina Perdida y Garagay (costa central) y el tercero por Caballo Muerto, en el valle de Moche (costa norte).

No muy distante en el tiempo y en el espacio, hacia el 1800 a.C. y en la sierra norte adyacente a la costa, La Galgada también muestra esta forma de plano en una construcción que es parte de un recinto complejo vinculado a la tradición mito, que, como veremos, es la expresión más temprana de las altas culturas que se desarrollarían en la sierra.

En esta última región, las expresiones arquitectónicas complejas tienen una presencia un poco más tardía que en la costa, aunque las que alcanzan un rango monumental son contemporáneas entre sí: todas ellas corresponden al precerámico tardío. En realidad, una vida plenamente sedentaria, que pudiera dar lugar a la construcción de asentamientos permanentes, pareciera que la hizo requerir, más que la costa, de cierta base en la domesticación de plantas y animales. Sin embargo, no se pueden hacer generalizaciones al respecto sin precisar bien el contexto específico donde se hayan dichos asentamientos. La razón es que hay algunos, como La Galgada (acabada de mencionar) que en vista de que sus alrededores no dan muestras de mayor potencial agrícola ni de restos que testimonien un interés por ella, su desarrollo sólo es explicable por su cercanía a la costa, lo que les permitió conseguir su sustento a través de intercambios con los pescadores establecidos en esa zona. De aquí que en el recinto ceremonial aparezcan conchas marinas y diferentes variedades de moluscos de uso ornamental¹².

¹¹ W. Isbell, «Cosmological Order Expressed in Prehistoric Ceremonial Centers», *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, vol. IV, París, 1978.

¹² M. E. Moseley, «The Exploration and Explanation of Early Monumental Architecture in the Andes», en Donnan, C., *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, Washington D. C. 1985, p. 42.

Al parecer, una gran parte de las plantas que comienzan a cultivarse en el Perú no fueron oriundas. Tanto el maíz, como algunas especies de calabazas, frijoles, aguacates y pimientos se desarrollaron en el sur de México mucho antes de que llegaran a la costa peruana, luego de seguir un posible itinerario por centroamérica y los valles serranos de los andes norteños. Las primeras en llegar fueron las calabazas, cuyos vestigios iniciales se hayan entre el 3600 y 2500 a.C. en la costa central¹³. Posteriormente siguen el maíz y los aguacates, localizándose bastante al sur de la costa central. A estos cultivos se suman otros que parecen ser autóctonos, como algunas calabazas (*Cucurbita ficifolia*), frijoles, achira, lúcuma, ciruela del fraile, *pacae*, guavas, camotes y algodón.

Todos estos cultivos, con la excepción del algodón y el frijol, aparecieron después de que se adaptaron las calabazas importadas, de modo que es muy posible que hasta aquel momento se hayan mantenido en estado silvestre y luego, por analogía, se hayan visto estimulados a domesticarlas. Esto no quiere decir, sin embargo, que carecieran de toda idea de domesticación.

Que el algodón aparezca cultivándose en el Perú alrededor del 3600 a.C., antes de que fueran cultivadas aquellas otras plantas importadas e, inclusive, antes del algodón mejicano, que data del 3400 a.C., sugiere que la domesticación de plantas en el Perú tiene raíces autóctonas. Como ya dijimos, otra evidencia al respecto, aunque un tanto aislada, son los frijoles de hace 9.500 años encontrados en la Cueva Guitarrero de la sierra central.

La domesticación de camélidos, de enorme significado para el desarrollo de la cultura andina (incluso hasta el presente), también fue oriunda y exclusiva de los pueblos de los Andes. Sus inicios parecen remontarse entre 4.000 y 3.500 años a.C., luego de un paulatino abandono de la caza de los cérvidos. Un área importante seleccionada para tal efecto fue la puna de Junín. Es posible que con mayores investigaciones otras áreas se vayan descubriendo, particularmente hacia el sur, pues más allá de Cajamarca el pastoreo de auquénidos hasta la fecha no cobra mayor importancia y si nos remontamos a Mesoamérica, es totalmente inexistente.

¹³ E. P. Lanning, *Peru Before the Incas*, Nueva Jersey, p. 50.

Cuando comienza a desarrollarse la arquitectura monumental en la sierra, ya era pues un hecho la domesticación de plantas y animales, sin embargo todavía no se conoce con seguridad el papel que estos últimos habían comenzado a desempeñar en el proceso de sedentarización en esta región y, específicamente, en la construcción de este vestigio cultural de la complejización de la sociedad.

En la región andina la correlación agricultura/sociedad compleja no siempre funciona. Esto es claro en la costa, gracias al aporte de los productos marinos, y en la sierra ya hemos visto que La Galgada se valió de su posición adyacente a la costa para lograr su sustento a través de intercambios. Pero, ¿qué sucedió con aquellos otros sitios serranos que no tenían tanta proximidad a la costa? ¿Cómo se explica, por ejemplo, el desarrollo de Huaricoto en el Callejón de Huaylas o el de Kotosh, Shillacoto y Wairajirca en Huánuco?

El hecho de que estos conjuntos arquitectónicos ceremoniales formen parte de una misma tradición arquitectónica conocida como mito, que se extiende hasta la costa, nos sugiere que no pueden ser vistos independientemente de los acontecimientos culturales que tenían lugar en esta última región. Sin embargo su sustento no fue el mismo. Aunque los restos vegetales son difíciles de conservar en la sierra, no es impensable que se hayan valido de los logros alcanzados hasta el momento en la domesticación de plantas y animales. Además, un factor muy importante es que las alturas que habitaban les permitieron preservar sus alimentos por períodos prolongados dejando margen holgado para el desempeño de tareas no exclusivamente de subsistencia. No obstante, se espera que futuros trabajos logren determinar con mayor precisión el proceso de sedentarización en la sierra y las distintas variables que posibilitaron el desarrollo de la arquitectura monumental.

Pero si bien la arquitectura monumental del precerámico tardío en la costa y la sierra cuenta con muchas afinidades —la principal de todas ellas el plano en forma de U—, existen algunos contrastes. El más notorio es que mientras los recintos de los templos serranos tienen entradas separadas, sugiriendo que cada cual funcionaba independientemente, los de la costa están interconectados entre sí, su ingreso es por una misma entrada y cuentan con plataformas y plazas exteriores. La ausencia de estas últimas en los monumentos serranos y su énfasis en los recintos cerrados sugiere que los pobladores de la sierra dieron un sesgo privado a sus rituales, mientras que los de la costa uno público, y

que estas diferencias posiblemente tuvieron sus concomitantes en la estructura social.

b) *Chavín o el Horizonte Temprano*

Aunque Chavín ya no puede seguir siendo considerada como el eslabón inicial de las altas culturas andinas, al menos conserva dos cualidades que siguen realzando su importancia. La primera es la de condensar en su ser, a modo de síntesis, el proceso de complejización de la sociedad que se venía produciendo en la costa como en la sierra, y la segunda, como señala Burger, el representar un cambio brusco y sin precedentes en las relaciones entre diferentes centros regionales.

De acuerdo con las características, la importancia de Chavín radica en expresar la primera gran unificación cultural panregional que ocurre en el área andina. De aquí que se justifique asociarla con la noción de «Horizonte», como lo propuso el arqueólogo peruano Julio C. Tello en un primer momento, aunque la difusión de sus peculiaridades cubran un período breve y muchos de sus rasgos estilísticos se hayan desarrollado independientemente, por otras culturas locales de la costa y la sierra, antes de dicha difusión.

El nombre de Chavín se deriva de una localidad del Departamento de Ancash, el pueblo de Chavín, ubicada a orillas del río Mosna (un tributario del río Marañón) en el Distrito de Huantar, que sirve de asentamiento a la expresión más grandilocuente de esta cultura: el templo o castillo. Esta obra monumental es parte de un conjunto arquitectónico integrado por diversos edificios que, de manera bastante simétrica rodean un canchón largo y hundido, de alrededor de 48 metros cuadrados, flanqueado al norte y el sur por plataformas elevadas. Su extensión es de aproximadamente 75 metros cuadrados y la altura que alcanza uno de sus muros es de 13 metros. Estos últimos exhiben un trabajo de piedra cuidadoso que se realza con la presencia de una sucesión de cabezas esculpidas, en forma de felino, clavadas, con ciertos intervalos, en la parte superior de la pared. En el interior se descubren tres pisos que encierran galerías, habitaciones, un sistema de ventilación, y rampas y escaleras para comunicarse de un nivel a otro. En uno de los cruceros más céntricos de estas galerías se halla una escultura de granito blanco que exhibe el rostro y las fauces de un felino,

junto con otros motivos también felínicos y ofídicos, y que tiene la forma de un cuchillo. Se trata de la afamada escultura conocida como «El Lanzón».

El primero en estudiar sistemáticamente este conjunto ceremonial y de establecer comparaciones estilísticas de su arte escultórico y alfarero fue el ya mencionado Julio C. Tello. Tal fue el impacto que le causaron estos vestigios que prácticamente toda su obra en el campo de la arqueología no se sino un conjunto de variaciones sobre el origen y expansión del Horizonte Chavín. Ante tanta dedicación, no es de extrañar que sus puntos de vista prevalecieran por mucho tiempo y que un buen número de los arqueólogos que lo sucedieron en este interés no se apartaran mayormente de las orientaciones metodológicas que siguió. Será tan sólo cerca de treinta años después de las últimas investigaciones de Tello, a partir de la década de los setenta, con nuevos estudios en sitios que se creían derivados de Chavín y dataciones más precisas basadas en el carbono 14, que sus hipótesis han comenzado a ser cuestionadas.

Como ya hemos adelantado, estos estudios han demostrado que la complejización de la sociedad estaba en marcha desde el precerámico tardío y que buena parte de los motivos artísticos —presentes en la cerámica, escultura, arquitectura, etc.—, que se creían propios de la cultura chavín, existían con anterioridad, aunque dispersos, entre distintas localidades. En el campo de la arquitectura, por ejemplo, en algunas tradiciones locales predominaba el plano en U mientras que en otras, como Supe y la costa norte, llegando hasta Casma y Santa, predominaban las plazas hundidas circulares, asociadas generalmente con plataformas rectangulares. Ahora bien, en Chavín de Huantar estas dos tradiciones aparecen escindidas. La primera se ve en el plano del primer templo, como observó John Rowe en 1962, y la segunda en el área del templo viejo. Esto mismo ocurre con la iconografía, ciertos rasgos de la cerámica, y otras manifestaciones culturales de modo que permiten afirmar que la cultura chavín es propiamente una conjunción de tradiciones locales con desarrollos paralelos que logran este encuentro gracias a una intensificación y expansión de sus contactos.

Como ha señalado Burger, la evidencia más tangible de una nueva escala de interacción entre las unidades locales territoriales es el agudo incremento de objetos materiales exóticos en asentamientos primarios y secundarios. Uno de estos objetos es la obsidiana, producto

obtenido de yacimientos bastante distantes (alrededor de 470 kilómetros) como Quispisisa, en el Departamento de Huancavelica. Tal es el incremento que alcanza que, de cerca de cinco ejemplares que aparecen en el nivel del período inicial, llegan a 500 en la fase Janabarriu que es la que se considera como la más característica de la cultura chavín.

Esta fase, que coincide con aquellas denominadas D y EF por Rowe y «Rocas» por Lumbreras, se trata de un hito temporal en que Chavín aparece consolidando los rasgos culturales de distintas tradiciones locales a la par que difundiendo los resultados de aquella síntesis. Su posición en la secuencia cronológica elaborada por Burger es la de una tercera etapa precedida por las fases Urabarriu y Chakinani, la primera de las cuales es contemporánea con la fase Kotosh de Huánuco.

La duración de la fase Janabarriu es de entre 150 a 200 años, calculándose sus inicios en el año 390 a.C. Las peculiaridades que muestra esta fase son numerosas. En el campo de la cerámica destacan, tanto por la variedad de detalles estilísticos como por su difusión, las vasijas con asa estribo, base plana o convexa y con bordes gruesos y redondeados, motivos circulares con o sin puntos al centro o de forma concéntrica, otros en forma de S, ojos excéntricos, incisiones gruesas, etc. Se trata, pues, de un momento de gran convergencia cultural que, a la par de ser estimulado por el desarrollo de un conjunto de innovaciones tecnológicas, como se puede apreciar en la textilería y la metalurgia. En relación a la primera cabe mencionar el uso de fibras de camélidos en tejidos de algodón, la presencia de tejidos pintados, el teñido de las fibras de camélidos, el uso de telares, etc.; y con respecto a la segunda, el martillado en láminas grandes de oro, la soldadura, el repujado, las aleaciones de plata y oro y otros. Toda esta desbordante creatividad traduce, a su vez, una mayor complejización de la sociedad que permitió que de 2000 a 3000 individuos poblaran Chavín de Huantar durante la fase Janabarriu ¹⁴.

Con la fase Janabarriu el Horizonte Chavín llega, al parecer, a su máxima expansión. De lo que se conoce hasta el momento, su límite norte en la sierra es Pacopampa, en el Departamento de Cajamarca, y en la costa, Puerto Eten y Chongoyape en Lambayeque. Por la costa

¹⁴ R. Burger, *op. cit.*, p. 131.

sur, Ica, posiblemente Nazca, y en la sierra sur Atalla, ubicado a 15 kilómetros de la ciudad de Huancavelica, y Chupas, a 7 kilómetros de la ciudad de Ayacucho.

No siendo producto de un centro difusor sino de la convergencia de un conjunto de tradiciones locales, es muy difícil explicar el panregionalismo chavín por motivos políticos que se generan de la existencia de un Estado expansionista. En verdad, desde que Tello inició investigaciones sistemáticas sobre la cultura chavín, nadie ha dado mayor importancia a los factores seculares en su formación. Por el contrario los que han merecido importancia son los religiosos. Sin lugar a dudas la razón estriba en que las expresiones más destacables de esta cultura se inscriben en la esfera de lo sagrado. Este es el caso de su arquitectura, que se compone principalmente de templos y otros recintos ceremoniales, y su compleja iconografía, representada en la cerámica, la escultura, la metalurgia y otras expresiones artísticas.

Pero si bien todos están de acuerdo en el papel primordial de la religión en el desarrollo de esta cultura, las discrepancias surgen en torno a la naturaleza de su expansión. La tesis más común, mantenida hasta hace poco, era la de una irradiación a partir de un centro difusor. Ésta, como hemos visto, ha perdido vigencia con los nuevos descubrimientos que sugieren que la unidad de Chavín se forjó a partir de la convergencia de varias tradiciones culturales desarrolladas autónomamente. En consonancia con esta sugerencia arqueólogos como Richard Burger han planteado la posibilidad de que un culto de corte milenarista y revivalista, que se valió de peregrinajes a determinados centros importantes, esté en la base de esta cultura.

Sea cual fuere la forma en que se expandió esta religión, no cabe duda de que fue una importante fuente de inspiración cultural y, como se deriva de las interpretaciones iconográficas de Tom Zuidema, una de las primeras expresiones de la formación de una matriz cultural andina. Aparte de perpetuar un conjunto de motivos, como cabezas cercenadas, felinos, serpientes, falcónidas y derivaciones de estas figuras centrales, como ojos, orejas, colmillos, garras, que continúan hasta nuestros días, el arte de Chavín nos presenta complejos iconográficos, como la «Estela Raimondi», que encierran una estructura que se repite en el Portada del Sol de Tiahuanaco y, más tardíamente, en el sistema de los *ceques* del Cuzco.

Pero el arte chavín no es sólo un testimonio reverente hacia lo sobrenatural, donde el felino tiene un papel bastante destacado, sino también una muestra de un gran talento simbolizador, rayano en lúdico, como se ve en el uso de la técnica metafórica llamada *kenning* que según John Rowe consistiría en desarrollar expresiones figurativas de otras expresiones figurativas. Éste es el caso de la comparación de una apéndice del cuerpo con una lengua, que a su vez se transforma en una cabeza y así sucesivamente hasta formar un complejo abigarrado de figuras en constante proceso de transformación simbólica. Pero además de esta técnica, su ingenio es realzado por el empleo de organizaciones anatómicas que permiten que una composición se invierta y siga presentando imágenes derechas; o por organizaciones reversibles que permiten que una composición pueda ser rotada a su costado por 90 ó 270° y continuar manteniendo imágenes derechas; o por el uso de composiciones de perfil doble, en que cabezas de perfil son dobladas y unidas de tal modo que parezcan una sola cara.

4. LA APARICIÓN DEL ESTADO

a) *El Intermedio Temprano*

Según John Rowe, autor de una de las primeras dataciones rigurosas para la cultura chavín, el Horizonte Temprano tuvo su comienzo hacia los años 1400 a.C., y su fin, alrededor del 400 a.C. Hoy, con mayor abundancia de investigaciones, se han intentado nuevos cálculos que, de irse consolidando, posiblemente extiendan la duración de esta cultura hasta el año 50 d.C.¹⁵ y quizá un poco más.

Los finales de este primer período de unificación panregional están marcados por un paulatino abandono de los templos costeros y, en la sierra, por la transformación de Chavín de Huantar en un centro de peregrinaje en ruinas debido al congelamiento de la pasada actividad constructora. A esta característica también se le añade un cierto retraimiento regional, que se prolonga entre 800 a 1.000 años y que concluye con un nuevo y vigorizado período de expansión cultural.

¹⁵ R. Ravines, *Panorama de la Arqueología Andina*, Lima, 1982, p. 132.

La etapa que sucede a Chavín se conoce como Intermedio Temprano y según Rowe, que le dio este calificativo, sus inicios datan entre el 300 ó 400 a.C. y su fin, entre el 500 ó 600 a.C. Otros nombres que se le dan a este momento del pasado preincaico es el de «Período de Gran Artesanía» o «Mastercraftman Period»¹⁶, o de «Desarrollo Regional»¹⁷, o «Era Floreciente»¹⁸. Cada una de estas denominaciones ha sido escogida por destacar algunos de sus rasgos más sobresalientes. Por ejemplo, la primera, debido a que, efectivamente, de este período se derivan obras artesanales de gran calidad artística como se puede apreciar en la cerámica mochica y nazca; la segunda, porque frente a la etapa anterior y la posterior, las culturas que se desarrollan en este lapso tienden a quedar circunscritas a sus perímetros locales; y, la última, porque

...la cultura peruana logró sus máximas realizaciones en los campos de la economía, la tecnología y el arte¹⁹.

El Intermedio Temprano es, pues, un momento de retracción espacial pero de una gran efervescencia cultural que pudo ser posible gracias a una mayor división del trabajo. Sus inicios tienen lugar cuando se han consolidado las bases agrícolas de la sociedad andina. Prácticamente, casi todas las plantas que formaron parte del repertorio de cultivos de esta sociedad ya estaban domesticadas y los camélidos comenzaban a ser conocidos en el costa²⁰.

El área en la que se desarrollan las culturas que marcan este período es, una vez más, la costa norte, la del centro, y la parte norte de la del Sur, donde, desde tiempos atrás, hemos visto que se venían dando claros síntomas de la complejización de la cultura. Su límite por el Sur no va más allá de Nazca, escenario de una de las dos culturas más importantes que caracterizan esta etapa, y por el Norte hasta Lambayeque.

¹⁶ W. C. Bennett y J. Bird, *Andean Culture History*, Nueva York, 1964, p. 113.

¹⁷ L. Lumbreras, *The People and Cultures of Ancient Peru*, Washington D.C., 1974.

¹⁸ A. Mason, *Las Antiguas Culturas del Perú*, México, 1962, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰ W. Conklin y E. Moseley, «The patterns of art and power in the Early Intermediate Period», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, p. 148.

Las culturas que hacen de este lapso histórico un período floreciente son principalmente la mochica y la nazca. La primera se desarrolla en la costa norte, entre Lambayeque y Nepeña, en un área que tiene como 250 kilómetros de largo, y la segunda en la costa sur, entre Chicha y Acarí, en un área que tiene como 270 kilómetros de largo. Además de estas dos, en la costa central, contamos con la cultura lima, que se desarrolla principalmente en el valle del Rímac llegando por el norte hasta Chancay y por el sur hasta el valle de Lurín. Esta cultura, si bien no alcanza la sofisticación artística que las otras dos, destaca por complejos arquitectónicos como Cajarmaquilla y por haber dado origen al templo de Pachamac que se convertiría en el principal centro ceremonial de la costa hasta la llegada de los españoles.

Siguiendo con la tradición arquitectónica que se inicia en el precerámico, las culturas del Intermedio Temprano insistirán en la construcción de conjuntos ceremoniales donde se privilegia la forma piramidal. Éste es el caso de los huaca del Sol y de la Luna, legados por la cultura mochica, y de la ciudadela de Cahuachi construida por los nazquenses. También lo es el de otra expresión espacial que es fuente de admiración y de múltiples especulaciones por los observadores contemporáneos: las líneas de Nazca. Éstas son un conjunto de figuras zoomorfas y de trazos rectilíneos que, como veremos más adelante con el sistema de los ceques del Cuzco incaico, debieron de traducir valoraciones astronómicas en un lenguaje sagrado e integrador de múltiples niveles de la realidad.

Pero es en el arte de la cerámica donde la cultura mochica y la nazca alcanzan sus mayores logros. Estos no sólo se ven en el plano estético sino en el manejo de una gran cantidad de formas figurativas que, organizándose en distintas escenas, se convierten en la expresión de una serie de temas míticos que ayudan a precisar mejor la naturaleza de las sociedades que los concibieron y de la continuidad estructural del mundo andino. A falta de documentos escritos, la cerámica de estas culturas hace las veces de un texto que permite adentrarnos en niveles que van desde la vida cotidiana hasta estructuras simbólicas del ordenamiento social cosmológico.

De manera más pormenorizada y realista que la iconografía nazca, la mochica nos transmite innumerables imágenes que nos hablan de sus distintas formas de competencias, de sus alimentos, actividades pesqueras, medicina, música, arquitectura, religión, ordenamiento jerárqui-

co, conceptualización del tiempo y el espacio, etc. Pero si bien las imágenes son numerosas, los temas que se desarrollan, según Christopher Donnan, son limitados. Esto lo pudo comprobar luego de advertir que después de reunir 7.000 especímenes ya no había piezas únicas ²¹.

La iconografía mochica ha motivado, en los últimos tiempos, toda una corriente de investigaciones que con el auxilio de la semiótica están logrando grandes avances de su temática mítica en el tiempo y en el espacio. Entre sus cultivadores destacan principalmente Christopher Donnan (1976), Anne Marie Hocquenghem (1987) y Luis Jaime Castillo (1989).

La cerámica nazca, más polícroma (utiliza como 7 colores) y estilizada que la anterior, no ha sido objeto de estudios iconográficos tan detallados como los mencionados. Uno de los pocos que existen es el de R. T. Zuidema (1989), que, deteniéndose en un tema cosmológico de las vasijas nazca, nos presenta un conjunto de evidencia sobre su continuidad en la cultura huari e inca.

Una nota en común de arte de estas culturas es que conservaron un parentesco con chavín que es más pronunciado en sus orígenes. En el caso de los mochica el puente se puede identificar en la cerámica gallinazo del valle de Virú, que es parte de una cultura que además es la primera en dar muestras del uso de fibras de camélidos (probablemente alpaca) en los tejidos. En Nazca, el entronque con el Horizonte Temprano se da en Paracas Cavernas, que es la fase inicial de una cultura sureña, extremadamente hábil en el arte textil, que posteriormente, a partir de su fase 1, sería perpetuada por las etapas nazca que coexisten con Paracas Necrópolis ²².

Este parentesco con el Horizonte Temprano también se ve reflejado en la naturaleza de los que se percibe son grandes conjuntos arquitectónicos de naturaleza religiosa rodeados de una población dispersa que trata de sacar el mayor provecho de sus recursos agrícolas. La agricultura de esta época, como hemos mencionado, aparece en estado adulto no sólo por el dominio alcanzado en la domesticación de plantas sino por el desarrollo de elaborados sistemas de irrigación que de-

²¹ C. Donnan, *Moche Art and Iconography*, Los Ángeles, 1976, p. 11.

²² R. Matos M., «Las Culturas Regionales Tempranas», en Mejía Baca, J. (ed.), *Historia del Perú*, Lima, 1980, T. I, p. 481.

bieron de permitir la expansión agrícola de una población que aceleraba su crecimiento. La proliferación de extensos canales de riego y la presencia de los conjuntos ceremoniales sugiere a su vez la existencia de un poder central, sustentado en la religión, con la autoridad necesaria para hacer la distribución del agua y liderar a sus súbditos en la defensa y conquista de nuevos territorios. Como señala Edward Lanning, el auge de la guerra en esta época aclara plenamente la presencia de asentamientos fortificados en cada valle costero, gran abundancia de armas en los yacimientos arqueológicos, representaciones de guerreros, batallas, cabezas trofeo, etc. en el arte. Además, es aparente que muchos de estos enfrentamientos no eran meras escaramuzas. El desarrollo de uniformidades estilísticas y culturales en áreas donde se expandieron los mochica y los nazca (Virú, Santa y Nepeña, los primeros y el valle de Acarí, los segundos) permiten inferir que más que luchas de saqueo las guerras que se emprendieron fueron de sujeción de los vencidos al grupo vencedor²³.

La presencia de estas características invita a pensar que estamos frente a Estados incipientes que han sentado las bases de los ordenamientos sociales y cosmológicos de los sistemas políticos venideros que se caracterizarán por su gran capacidad política y expansiva.

b) *El Horizonte Medio*

Hasta el momento, los escenarios principales del desarrollo cultural andino han sido la región de la costa, desde el norte hasta los confines sur del actual Departamento de Ica, y la sierra norte, particularmente el moderno Departamento de Ancash y, secundariamente, los Departamentos de Huánuco y Cajamarca. Durante el Intermedio Temprano, nada semejante a lo que ocurre en la costa tiene lugar en la sierra salvo, quizá, en la parte más sureña de esta región cerca del lago Titicaca.

En la sierra de Ancash, Huánuco, Cajamarca, Cerro de Pasco, Junín, la arqueología todavía no ha descubierto nada de mayor importancia para el Intermedio Temprano. Es a partir del Departamento de

²³ E. P. Lanning, *op. cit.*, p. 121.

Ayacucho que algunos indicios interesantes comienzan a surgir. Se trata de la cultura huarpa, a orillas del río del mismo nombre, autora de lo que parece haber sido una verdadera ciudad, con casas rectangulares, calles, y andenerías, en el sitio de Ñawimpuko. Además, en el perímetro rural, se observan canales de riego, mecanismos para llevar el control de las aguas y abundantes terrazas agrícolas que dan la impresión de una gran hegemonía local. Su cerámica no es ajena a ciertas influencias nazca que sugieren una prolongación de los antiguos contactos entre la sierra y la costa.

Más al sur, en Andahuaylas, lo que se descubre son asentamientos localizados en zonas intermedias entre áreas de cultivo de maíz y de papas y evidencias de un pleno desarrollo de la domesticación de camélidos. Una clara ausencia de edificios fortificados parece ser indicativo de una existencia apacible que contrasta con la de los pobladores costeños. Algo semejante se observa en el Cuzco con la cultura que produjo el estilo chanapata.

Es tan sólo en el extremo sur, en los alrededores del lago Titicaca, que veremos un gran desarrollo cultural, si bien no de la magnitud del que ocurrió en la costa, al menos lo suficientemente significativo para convertirse en uno de los antecedentes más cercanos de los nuevos períodos expansivos que se sucederían.

Chiripa, un conjunto ceremonial de dieciséis casas dispuestas simétricamente que circundan una plaza cuadrangular hundida, que posiblemente encerró una o más estelas de piedra al centro, es la principal expresión cultural de esta región en el Intermedio Temprano. Su importancia radica en ser un centro ceremonial que preludia la arquitectura tiahuanacuense e incaica en la introducción de una serie de rasgos específicos. Éste es el caso de los umbrales escalonados de las puertas de Tiahuanaco, o los nichos grabados de la Portada del Sol o las puertas de doble jamba incaicas. Según Conklin y Moseley, en un sentido amplio, las casas chiripa son un prototipo didáctico de todas las estructuras inca que rodeaban a una plaza en particular.

Otra cultura importante, un poco más al norte de esta región y contemporánea a la chiripa, es la pucara. Se trata de un puente entre Chavín y Tiahuanaco, pues su arte iconográfico encierra la presencia de una serie de figuras que existen en ambas tradiciones culturales. Una muestra de ello es el personaje representado frontalmente con tocado y cetros en las manos, que aparece en la Estela Raimondi y la Portada

del Sol, los servidores, representados como ángeles alados, las cabezas trofeos, los felinos, etc.

De acuerdo con fechados radiocarbónicos, pareciera que el sitio de Pucara fue abandonado alrededor del 200 d.C. Es decir, cerca de 200 ó 300 años antes que el final de Tiahuanaco III o principios del Tiahuanaco IV (500 d.C.), que es cuando vemos aparecer la iconografía propia de la cultura tiahuanaco, la cual ya daba señas del crecimiento de una teocracia centralizada y jerárquica que tenía como capital la localidad que le da el nombre a esta cultura ²⁴.

Aparte de ser un engranaje esencial en estas transiciones culturales, Pucara es también una pieza vital para entender la conjunción tiahuanacoide con las tradiciones locales ayacuchanas que gestarían el primer gran Estado andino conocido como Huari. La evidencia inicial de este encuentro se halla en una cerámica ceremonial decorada, extraída del sitio arqueológico de Conchopata por Julio C. Tello, cuya iconografía guarda semejanza con esculturas líticas tempranas de Tiahuanaco derivadas estilísticamente de Pucara. Para William Isbell la explicación más plausible de esta influencia se halla en la tumba de un curandero callahuaya, que data del 350 a 400 d.C., descubierta en Niño Korin cerca del altiplano. Debido a que entre los objetos que aparecen asociados con este personaje figuran imágenes comunes a Conchopata y Tiahuanaco y dado que los callahuaya contemporáneos, en tanto que siguen adheridos al oficio de su antepasado, tienen una gran movilidad espacial y presencia en el Departamento de Ayacucho, para Isbell son los miembros de este grupo cultural los que hacen aquella irradiación cultural.

Además de estos contactos iniciales entre Ayacucho y Tiahuanaco seguirán otros más directos que se plasman, como veremos, en un templo huari. Sin embargo, las formaciones políticas que se desarrollan en ambas áreas serán bastante diferentes.

Antes del advenimiento del Horizonte Medio, forjado por la expansión del primera gran Estado andino y por el auge de la teocracia tiahuanaco, hemos visto que las culturas que habían alcanzado mayor complejidad se distribuían desde la costa norte hasta los confines del

²⁴ W. Isbell, «City and State in Middle Horizon Huari», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, p. 174.

actual Departamento de Ica y que la sierra había perdido importancia. Del Horizonte Temprano, estas culturas habían heredado un estilo político donde la religión desempeñaba un papel importante motivando la construcción de grandes centros ceremoniales. Ciudades propiamente dichas, donde se pudiera apreciar una división del espacio de acuerdo a distintas especialidades y requerimientos administrativos, no existían. Los asentamientos se hallaban dispersos y cercanos a las áreas de cultivo pero protegidos por un conjunto de edificios fortificados. Sin embargo, debieron de existir diferencias significativas en el grado de poderío, pues los nazca, a diferencia de los mochica, no lograron sobrevivir hasta el Horizonte Medio.

En la sierra, ya se ha mencionado que es en la región de Ayacucho donde nuevas señas de complejización de la sociedad comienzan a darse. Éstas proceden de la cultura huarpa, autora de la referida ciudadela de Nawimpukyo y de un estilo negro y/o rojo sobre blanco que se prolonga desde el 200 a.C. hasta comienzos del Horizonte Medio o 600 d.C. y que se expande hasta el valle del Mantaro, por el norte, y Qasawirca (Andahuaylas), por el sur. Para el arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras, Huarpa, como Moche, Nazca o Tiahuanaco, es la expresión de un desarrollo regional que permitió un «dominio pleno del hombre sobre el medio ambiente»²⁵. Con ella, nos dice

...no sólo fueron copados y controlados los recursos disponibles, sino que se crearon otros nuevos, habilitando terrazas agrícolas, sistemas de almacenamiento y distribución del agua, etc. Todo esto, naturalmente, con gran esfuerzo tecnológico y laboral. Aun en los bosques espinosos y secos esteparios, los pocos resquicios de agua para riego y obviamente los temporales de lluvia fueron aprovechados mediante sofisticados mecanismos de regulación y captación [que permitieron] un crecimiento considerable de la población y un nivel productivo suficiente y al parecer excedentario.

Esto explica la cantidad de lugares habitacionales del período huarpa en la cuenca de Ayacucho; explica, también, su característica de pequeñas unidades de población, de aspecto aldeano, dispersas y ocupando todo nicho susceptible de explotación. Se conocen 300 si-

²⁵ L. G. Lumbreras, «El Imperio Wari», *Historia del Perú*, Lima, 1980, T. II, página 25.

tios de vivienda en la cuenca, en un área de no más de 50 km. de largo y quizá 20 km. de ancho variable...²⁶.

A la par que este patrón disperso, ya hemos visto que se desarrollaron ciudadelas como Ñawimpukyo, ubicada en un sitio intermedio entre la puna y el valle, que presenta una continuidad habitacional desde los comienzos de esta cultura (alrededor del 300 a.C.) hasta 400 ó 500 años d.C.

Otra característica de la cultura huarpa es que mantuvo contactos cada vez más intensos con la región costaña de Ica. Al parecer, de ella se importaron algunos pigmentos que decoran su cerámica y el gusto por una mayor policromía.

Huarpa llega a su fin alrededor del 500 d.C. Se ha pensado que cambios climáticos intensos llevan a deshabitar para siempre sus asentamientos humanos y producir la total descomposición de la sociedad. Pero no sólo estos fenómenos meteorológicos son el factor causal. Lumbreras insiste en el hecho de que este deterioro se produce en

...una etapa de notables cambios en otros órdenes de actividad; el más importante representado por la intensificación de las relaciones con la costa de Ica-Nasca, que se expresa físicamente en el desarrollo intensivo de la cerámica policroma. Estamos hablando aquí de los siglos iv-v, según la cronología de la costa. Un poco después aparecerán evidencias de contactos con Tiwanaku, que durante el siglo vi se convertirán en un rasgo importante en Ayacucho, dando origen a lo que estamos llamando Wari²⁷.

A la par de éstos, este arqueólogo menciona otros como

...el crecimiento de los poblados, su disminución en número y su cambio de ubicación; el desarrollo de una cerámica policroma... y el abandono de la dificultosa sobre-explotación de la tierra...

De lo que se conoce hasta el momento, Conchopata, estudiado por Julio C. Tello en 1942 y punto de convergencia de la tradicional

²⁶ *Ibid.*, T. II, pp. 25-26.

²⁷ *Ibid.*, T. II, p. 29.

cultura tiahuanacuense, figura como un hito inicial para el desarrollo del proceso huari. Aparte de exhibir una cerámica concebida bajo cánones locales pero influida por una iconografía derivada de Tiahuanaco, este sitio arqueológico está constituido por edificios de piedra y barro, con plano rectangular, por plazas o espacios abiertos, palacios, vías de acceso y canalizaciones para abastecimiento y drenaje de las aguas, que reflejan una gran densidad de población.

En tanto que hito inicial, el rango que se le da es el de una fase que se correspondería con lo que John Rowe llamó el «Horizonte Medio 1A». La fase siguiente es conocida como «Horizonte Medio 1B» (560-600 d.C.) y caracterizada, según Lumbreras, por la presencia de un estilo de cerámica, con un pulido más fino que el de Conchopata y que alcanza mayor difusión, llamado «Robles Moqo». Dada la expansión que alcanza, este estilo hace pensar que se trata de una primera fase del Imperio huari²⁸.

La iconografía de la cerámica «Robles Moqo» es básicamente tiahuanacuense. El tema del personaje con cetros o báculos que aparece en la Portada del Sol de Tiahuanaco es reiterativo aunque trae la novedad de incorporar el maíz entre los motivos ornamentales que adornan su tocado o su vestido. Esta temática también alcanzará un desarrollo en otro medio artístico que contaba con una larga tradición en el Departamento de Ica y en la cultura tiahuanaco. Nos referimos a la textilería, la cual combinó hábilmente las fibras de algodón con las de alpaca y se adornó de colores provenientes de tintes de origen vegetal y de la cochinilla que crece en abundancia en los tunales ayacuchos.

Durante estas etapas iniciales de lo que vendría a ser el Imperio Huari, la cultura que le infundiría su religiosidad también se venía forjando en el altiplano pero bajo premisas bastante diferentes. Se trata de Tiahuanaco, que entre el año 100 y 500 d.C., período que corresponde a su estadio III, da lugar al crecimiento de una teocracia centralista y jerárquica. Según Isbell, existen dos vertientes que apoyan esta interpretación. La primera tiene que ver con la existencia en el mismo Tiahuanaco de un conjunto de edificios ceremoniales como un templo semi-subterráneo, ubicado en la esquina noreste, además de Kalasasaya,

²⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

Pumapuncu y Akapana, que sugieren haber demandado una gran cantidad de trabajo que sólo pudo ser provisto por trabajadores de otros asentamientos pues los mencionados sólo tenían capacidad para albergar a un número que, si bien podía alcanzar hasta 3.000 habitantes, era insuficiente. Y la segunda, viene de la existencia de un conjunto de templos secundarios y hasta terciarios ubicados al sur del altiplano que dan la impresión de una subordinación hacia el centro y de haber tenido función de instancias de control del flujo de información y, posiblemente, de bienes, servicios y personal entre la capital y las unidades residenciales rurales. Por otro lado, el énfasis teocrático de esta cultura también es destacado por no existir trazas, en estas construcciones, de haber cobijado una gran burocracia. Por el contrario lo que se aprecia son hileras de habitaciones de dos metros cuadrados que lucen más apropiadas para administradores sacerdotales²⁹.

Mientras que el modelo político planteado por Tiahuanaco siguió adherido a una tradición que se inicia con Chavín, Huari, a partir de «Robles Moqo», inaugura un fenómeno totalmente inédito en los Andes que se plasma en lo que Lumbreras llama, siguiendo a Gordon Childe, una gran «revolución urbana» y el surgimiento del primer gran Estado con atributos de imperio. Los testimonios más elocuentes de este nivel de desarrollo los da el mismo conjunto arquitectónico conocido como Huari y la extensión de su expansión.

La ciudad de Huari está ubicada en la vertiente oriental del valle de Ayacucho a una altura que oscila entre 2.700 y 3.100 metros sobre el nivel del mar. Su estado de conservación no es óptimo, lo que dificulta en mucho las interpretaciones sobre su forma y organización. No obstante, Lumbreras aventura que a diferencia de las ciudades españolas o de las incas no se trata de una ciudad que apareció de pronto o que fue planificada. Su

...morfología revela un proceso de crecimiento «natural», digamos espontáneo, producido por un ascenso progresivo y un enriquecimiento productivo igualmente progresivo...³⁰.

²⁹ W. Isbell, «City and State in Middle Horizon Huari», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, p. 174-175.

³⁰ L. G. Lumbreras, *op. cit.*, p. 57.

Sin lugar a dudas, se trata de una ciudad que cuenta con algunas superposiciones pero cuya sucesión cronológica todavía no ha sido mayormente precisada. Este factor, sumado al hecho de haber estado expuesta a muchos saqueos y a un uso agrícola bastante continuo, es en gran medida responsable de su deterioro y, por tanto, de las dificultades que ha habido para su interpretación. No obstante, gracias a las crecientes observaciones de numerosos arqueólogos, nacionales y extranjeros, se han logrado algunos avances en relación a su área de extensión, volumen poblacional, número y funciones de los conjuntos amurallados, y otros aspectos que nos vienen dando una idea bastante cabal de las premisas socio-políticas condensadas en este conjunto urbanístico. Estos avances todavía no han evidenciado plenamente la existencia de un planificación, pero por lo que podemos observar parece prematuro sostener que su configuración obedeció puramente al azar.

De estos estudios se ha establecido que Huari tuvo como 70 u 80 conjuntos amurallados de forma rectangular o cuadrangular cuyos tamaños oscilan entre 100 y 400 metros en uno de sus lados. Las habitaciones rectangulares se agrupan alrededor de una cancha circular central en forma de D que recuerda un patrón arquitectónico de la cultura pucara en el altiplano. La extensión del núcleo arquitectónico de este complejo es calculada por Isbell en 300 hectáreas y la del total de la zona arqueológica, entre 1.000 y 1.500 hectáreas. Tomando estas extensiones como base y la densidad de fragmentos de cerámica en la superficie de los asentamientos, este arqueólogo postula que 500 hectáreas pudieron haber estado en el ápice del Horizonte Medio. De haber sido éste el caso, y basándose en un procedimiento metodológico que establece correlaciones entre la densidad de estos fragmentos y población y en suposiciones sobre el potencial humano que pudo albergarse en determinados edificios según su posición dentro del conjunto, calcula que el número de pobladores para estas hectáreas pudo oscilar entre 20.650 y 34.000 personas³¹.

Un asentamiento humano de aquellos tiempos que pudiera haber albergado una población de este volumen sólo es imaginable en un estado altamente burocratizado. Que Huari fue la expresión de un es-

³¹ W. Isbell, *op. cit.*, pp. 171-173.

tado de estas características también se confirma por la configuración que adoptan los edificios y los residuos que se derivan de la superficie y de algunas excavaciones. Por ejemplo, la presencia de grandes depósitos de alimentos y de residuos de numerosas vasijas utilitarias —como jarras y ollas de boca abierta— en un conjunto arquitectónico, sugieren haber estado al servicio de requerimiento propios de un administrador, que debía de agasajar a muchos servidores, y, no tanto, de una familia doméstica que contaba con necesidades alimenticias menos voluminosas.

Las razones que llevaron a Huari a lograr semejante desarrollo son todavía materia de especulación. Sin embargo, no es improbable que algún papel debió desempeñar su posición equidistante entre las culturas que habían logrado un desarrollo en el Intermedio Temprano, y la saturación del precario potencial agrícola explotado hasta el momento por el régimen aldeano existente. El crecimiento paulatino que se ve desde Huarpa y luego desde Conchopata revela que para continuar su marcha requería de grandes cambios o de la reformulación de algunos planteamientos andinos. Tiahuanaco, primero indirectamente y luego de manera más directa, debió de facilitarle un modelo legitimador de corte teocrático posiblemente no muy distinto al que tuvieron los inca. Inclusive, no sería de extrañar que este uso que se le dio a la mitología de Tiahuanaco se encuadre dentro de una tradición muy difundida en los Andes que, llamando a los pueblos conquistadores *llacmaz* (para diferenciarlos de los conquistadores, que se denominaron *llacta* o *huari*), los asoció con el lago Titicaca, la ganadería y el culto al rayo.

En un terreno más secular, esta organización debió combinarse, según Isbell, con una transformación de la difundida estrategia económica de controlar archipiélagos distribuidos verticalmente basada en la reciprocidad entre unidades semejantes. Esta transformación consistió en el desarrollo de un sistema tributario estatal que recaudó trabajo más que bienes económicos y que disimuló su carácter compulsivo con las particularidades del tradicional intercambio recíproco de trabajo.

Este modelo organizativo, llamado por Maurice Godelier «modo de producción inca» por la importancia que le adjudicó esta sociedad tardía, explicaría, a su vez, la gran expansión alcanzada por Huari y la existencia de un conjunto de centros administrativos como Pikillaqta

en el Cuzco, Viracohapampa entre La Libertad y Cajamarca, Jincamocco en la Provincia ayucachana de Lucanas, Jarqampata, a 20 kilómetros de Huari, y otros.

En lo concerniente a la extensión que logra cubrir, existen evidencias de que llega hasta Chota, por la sierra norte y, por el sur, hasta Sicuani. En la costa, otros restos, un tanto dispersos señalan que por el norte logró llegar hasta la cuenca de Piura y por el sur, hasta casi la frontera con Chile.

Según Lumbreras, Huari puede ser dividido en una primera época que cubre desde el siglo VI hasta el VII d.C., una segunda, desde el VII al X d.C., y una tercera correspondiente al siglo XI d.C., que sería la de su decadencia y desaparición. Su auge expansivo lo ubica entre el siglo VII y el IX, otorgándole una duración de 200 años. Si comparamos este lapso de tiempo con el que les costó a los incas alcanzar su expansión, Huari dobla la duración de estos forjadores del Horizonte Tardío. De aquí que este investigador peruano sostenga que

la magnitud de los cambios producidos por la presencia Wari en la costa y la sierra peruana fueron obviamente más fuertes que lo ocurrido en la época Inka...

El efecto visual del proceso en estos siglos es que las antiguas poblaciones locales o regionales cambiaron, casi de pronto y simultáneamente en todo el Perú; sus viejas estructuras de comportamientos se vieron trastocadas, aceptando nuevos patrones de organización urbana, nuevos elementos ideológicos, nuevas técnicas y hasta nuevos recursos plásticos de expresión. Además, todos esos cambios se orientaron en una dirección igual, que a todas luces obedecía a los patrones que eran propios de Wari³².

c) *El Intermedio Tardío*

Huari declinó hacia el siglo XI de nuestra era. Es muy posible que haya sufrido el impacto de pueblos invasores pues sus edificios y tumbas presentan signos de haber sido violentados y luego rehabilitados³³.

³² L. G. Lumbreras, *op. cit.*, T. II, p. 81.

³³ E. González C., *Historia Prehispánica de Ayacucho*, Ayacucho, 1982, p. 101.

Los pueblos que cayeron bajo su control poco a poco se fueron independizando dando lugar al crecimiento de nuevos estados regionales que formarían la base del último período preincaico conocido como el Intermedio Tardío.

La duración de este período fue del año 1000 de nuestra era hasta el momento en que se inicia la gran expansión inca. La principal característica de esta etapa es el desarrollo de un alto grado de competencia tecnológica y un aumento en los intercambios interregionales. Muestra de esta competencia la constituyen una serie de innovaciones en la cerámica, como el uso del paleteado, otras en la textilería, como el tejido de gasas, el brocado, el bordado, etc., y otras más en la metalurgia, como la aleación con plata, el bronce, etc. Además, se puede apreciar una cierta vigencia del estilo político inaugurado por Huari que se tradujo en la formación de Estados expansivos, si bien no de las proporciones del precursor, sí lo suficientemente grandes como para dominar una vasta región. Este es el caso del reino de Chimú en la costa norte, del reino de los lupaca en el Altiplano, de los huanca en el valle del Mantaro y de otros estados más pequeños en otras partes de la sierra como de la costa central.

Tratándose de un período tan tardío, contemporáneo al desarrollo de la cultura incaica, la mayor parte de las sociedades que lo integraron se perpetuaron hasta la etapa de la dominación europea. Por lo tanto, para conocerlas no sólo contamos con los restos materiales que nos dejaron sino también con un sinnúmero de documentos coloniales como fueron las crónicas, las relaciones geográficas, los relatos de los extirpadores de idolatrías y muy particularmente las visitas administrativas como las de los chupachos en Huánuco, las de los lupacas en el Altiplano, etc. De toda esta información se desprende que en este período el mundo indígena prehispánico llega a una de sus etapas de mayor pluralismo cultural. Como veremos a continuación, se trata de un momento en que surgen una gran variedad de grupos culturales que se distinguen no sólo por expresar distintos estilos artísticos sino también una heterogeneidad de dialectos y grandes contrastes en sus niveles de desarrollo.

Aparte de las unidades políticas ya mencionadas, el arqueólogo Rogger Ravines ha elaborado el siguiente listado provisional de otras agrupaciones que existieron:

De norte a sur, entre los 4° de latitud Sur y 5° de latitud Norte:

Hacia la costa del Pacífico, Esmeraldas, Caraque y Huancavelica; Pasto, en la cuenca de Angasmayo; Carenque, en la cuenca del Cuasmal; Quito, en la cuenca del Huayllabamba; Latacunga, en la cuenca del Ambato; Puruhua, en la cuenca del Chimbo.

Entre los 4° y 11° de latitud Sur, en la vertiente del Pacífico, los ayahuaca, en las cabeceras del río Chira.

Hacia los bordes orientales, ocupando la cuenca del Marañón, entre los ríos Chinchipe, Chirinos y Tabocones, en las actuales provincias de San Ignacio y Jaén del Departamento de Cajamarca, nehipe, chuquimayo, cinchipe, chirinos, perico, pacares, mandinga, fabancares, joroca, jolluca, llanque, tompenda, chamaya, bagua, copallín, canas de cachuari, comechingon, hambucos, haracacona, moqui, girapaconi, famborap.

Al sur y al oeste de estos grupos, en las actuales provincias de Huancabamba, se desarrollaban los curacazgos o reinos andinos de Tabacones, Huancapampa, Huayacunes, Huambos o Huampus, en la cuenca del Chotano.

Al norte, en los actuales territorios del Ecuador, Pacamuru o Bramoro, Palta, Malacoto, Calva.

En la cuenca del Utcubamba, unificados todos en el denominado reino yaro, y que junto con los demás grupos de la floresta constituían la gran nación anti, los chacha o chachapuya y los subgrupos quinxalay, mebamba, holcos, pucara, cajamarquilla, cóndor, malagomal, changot, valdesoy, cebola, collai, levanto, chacsa, tapui, fino, ychasmal, cumachos, cantón, chasmal, chilla, ximal, faulia.

En la cuenca del Crisnejas, Cuismanco o Caxamarca, huamachuco, huacrachuco, en la margen oriental del Marañón; conchuco, en las cuencas del Sihuas y Yanamayo; pincos, en la cuenca del Puccha.

Al oriente de estos grupos, entre los ríos Huayabamba, Huabayacu y Tepelacas y Abiseo, tributarios del Huallaga, las tribus cascayungas, jashallo, chasmal, cheduas, chilco, alones, cholitos, jivito, cholon, quirupay.

En la costa central y sierra central y sur, entre los 12° y 16° de latitud Sur, el señorío de Collique o Colli, en el valle del Chillón; el señorío de Ychma, que a su vez comprendía una serie de señoríos subalternos, cada uno con su propio jefe, en los valles del Rímac y Lurín; los yauyos, en la sierra de Lima; los calango y chilca, en el valle

de Mala; el señorío de Chíncha o Chucurpo, en las cabeceras de los ríos Ica, Pisco y Chíncha; los señoríos de Aran, Huillca, Naicaja y Chumpiauca, en los valles de Ica, Pisco y Chíncha; la nación rucana, en la cuenca del río Grande de Nasca hasta su desembocadura en Monte Grande; la nación huanca, en la cuenca del Mantaro, y dentro de ella los dominios Asto, Ancara y Pocrá, en sus tributarios Acobambilla, Huancavelica, Lircay y Huarpa; los chanca, en los que se incluyen las naciones atunsulla, tinquihua, antamarca y sora, en la cuenca del río Pampas; las naciones cotapampa y chumpihuillca, en las cuencas de los ríos Oropesa, Santo Tomás y Velille; los inca, en las hoyas del Urubamba y Paucartambo.

En el altiplano del Collao o región colla, que comprende la cuenca del lago Titicaca, y en la costa extremo sur, hasta los 30° de latitud sur, las naciones cana, en la cuenca alta del Huilcamayo y Pucara, collagua, en las cuencas de los ríos Colca, Majes, Sigüas, Ocoña y Caravelí, puquina y atacama, en las cuencas del Sihuas, Tambo y Moquegua y las quebradas que atraviesan el desierto de Atacama; los colla, al norte del lago Titicaca, en las cuencas del Azángaro, Pucara y Cabanillas; los caranga, quillaca, ochusuma y callahuaya, de localización incierta, en el actual territorio de Bolivia³⁴.

Como lo señala el mismo Ravines, ésta no es una lista completa ni tampoco se puede decir que los límites de estos grupos estén bien determinados. El mapa de los grupos étnicos que aparecieron en el Intermedio Tardío y que luego fueron subyugados por los inca es una tarea que está por hacerse. No será fácil porque frecuentemente las demarcaciones étnicas se confunden con las que utilizaron los Estados expansivos para subdividir políticamente los territorios que conquistaron. Además, en este caso tenemos que depender mayormente de lo que nos transmite la documentación histórica, porque no siempre los estilos de los restos materiales, que estudia la arqueología, coinciden con las fronteras de una unidad étnica. Consecuentemente, oír el punto de vista de los nativos (aunque pueda estar un poco influida por la administración colonial) es quizá la etapa más importante en esta tarea de reconstruir el panorama de los grupos étnicos a la llegada de los

³⁴ R. Ravines, «Reinos y Señoríos locales de los Andes Centrales 800-1476», *Historia del Perú*, Lima, 1980, T. II, pp. 95-97.

españoles. Para este efecto hemos juzgado conveniente transcribir lo que nos dice al respecto el cronista indio de fines del xvi y principios del xvii, don Felipe Guaman Poma de Ayala. Luego de dar una relación de las ciudades coloniales comienza su lista pormenorizada de los distintos grupos indígenas que poblaron el Tahuantinsuyu con:

...guancabilca hanan lurin, quillaycinca hanan lurin, pasto hanan lurin, quito hanan lurin, lataconga hanan lurin, trugillo hanan lurin, canari hanan lurin, chachapoya hanan lurin, conchoco hanan lurin, guayllas hanan lurin, cayanbi hanan lurin, chiccay hanan lurin, cico hanan lurin, chupaycho hanan lurin, caxatambo hanan lurin, conchoco hanan lurin (allauca guanoco hanan lurin, ychocaguanoco hanan lurin, guamalliguanoco hanan lurin), chinchaycoche hanan lurin, tarma hanan lurin, yachas yaros hanan lurin, picoy hanan lurin, (chaclla hanan lurin, canta hanan lurin), (opa yauyo hanan lurin, llacuas yauyo hanan lurin, uarochiri yauyo hanan lurin), (xauxa hanan lurin, lurin guanca concepción, hanan guanca uancayo), ancara hanan lurin, chocorbo hanan lurin, uacho hanan lurin, solco yunga, lata yunga, uachime yunga, yca yunga hanan lurin, chinchayunga hanan lurin, lanasca yunga hanan lurin (hatun lucana, chaupi lucana, laramate), (antamarca, apcara, omapacha, uchuc ayullo), (zanco uanca, chuschi ayumara, putica circamarca, quilla, tanquiua), (hanansora lurinsora, challco), hanan changa, lurin changa, hanan quichiua lurin quichiua (collana aymara, taipi aymara, cayau aymara), hanan parinacocha, lurin parinacocha, hanan pomatambo, lurin pomatanbo, chilpaca, hanan yanauara, lurin yanauara (hanan cuzco ynga, lurin cuzco ynga), (anta ynga, mayo ynga, quilliscachi ynga, equeco ynga, lari ynga, tanbo ynga, mayo ynga, acos ynga, chilque ynga, papri ynga, uaroc ynga, cauina ynga), (pomacanche, pacaxi, hatun colla, callauaya), (cuzco conde, collaua conde, ariquipaconde), charca...³⁵.

Es muy posible que este listado esté influido por la organización administrativa inca y colonial, sin embargo deja traslucir un conjunto de agrupaciones autóctonas que luego se diluirían en el sistema de «reducciones» que introdujo el Virrey Toledo. De lo que conocemos de esta lista hemos reparado que éste es el caso de los *ayllu* antamarca,

³⁵ F. Guaman Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, París, 1968, pp. 1073-1074. (Los paréntesis son nuestros).

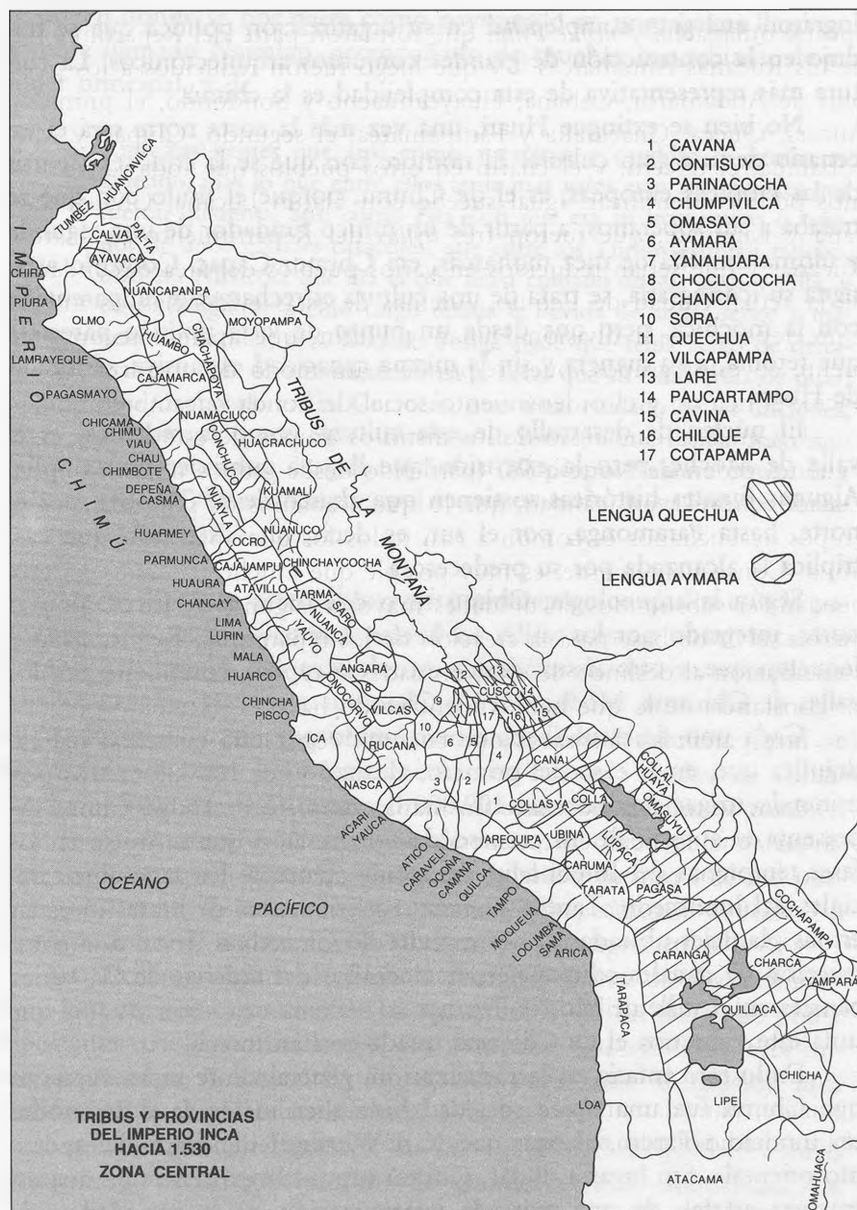
apcara, omapacha y *uchuc ayllu*, que formaron parte del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas³⁶ y que luego fueron reducidos a los pueblos de Andamarca, Cabana, Huaycahuacho y Sondondo, el primero, Aucará, Queca, Chacaralta y Pampamarca, el segundo, Chipao y Mayobamba, el tercero, y el cuarto en otros pueblos que todavía no hemos podido identificar. Igual sucede con Hatun Lucana, Chaupi Lucana y Laramate, que fueron tres *ayllus* del Repartimiento de Hatun Rucanas y que serían reducidos en varios pueblos del área circundante de la actual ciudad de Puquio. Además de estas evidencias, es interesante reparar en la división Hanan y Hurin, que aparece recurrentemente en estos grupos, pues responde a un modo de organizar el espacio, el tiempo y el ordenamiento social de honda raigambre andina.

Un análisis cuidadoso de los distintos grupos de este listado, que sigue un orden de Norte a Sur (partiendo desde grupos ubicados en el Ecuador), revela, en realidad, que lo que acabamos de señalar para los grupos ayacuchanos es común a casi todos los que aparecen en la nómina. Consecuentemente, es muy posible que muchos de estos grupos puedan ser subsumidos en unidades mayores, algunas de las cuales pudieron servir de base para la creación de los repartimientos. Como una contribución al deslinde de estas unidades mayores, hemos querido dejar constancia de lo que hemos identificado hasta el momento poniendo entre paréntesis los casos que cuentan con cierta evidencia al respecto.

Aunque todavía no existe un mapa completo de los distintos grupos que se consolidan en este período e ingresan posteriormente al dominio incaico, para que el lector se forme una idea del panorama existente incluimos como mapa número 1 el que elaboró John Rowe en la década de los cuarenta. No es exhaustivo, pero se trata de un esfuerzo muy cuidadoso que permite identificar a muchas de las etnias mencionadas más arriba.

Sobre algunos grupos de este listado se han iniciado investigaciones etnohistóricas acuciosas que serían muy largas de resumir. Por consiguiente, para dar una idea de los logros sociales alcanzados durante el Intermedio Tardío, a continuación nos detendremos en aquellos que

³⁶ L. Monzón, «Descripción de la Tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real, Jurisdicción de la ciudad de Guamanga. Año 1586», en Jiménez de la Espada, M., *Relaciones Geográficas de Indias*, Madrid, 1965, T. I, p. 237.



Mapa 1. El Tahuantinsuyo y su configuración étnica (versión tomada del *Atlas Histórico Geográfico y de Paisajes Peruanos*, Lima, 1969).

lograron una gran complejidad en su organización política que se tradujo en la construcción de grandes conjuntos arquitectónicos. La cultura más representativa de esta complejidad es la chimú.

No bien se extingue Huari, una vez más la costa norte será el escenario de una gran cultura. El nombre con que se la conoce, a partir de las crónicas europeas, es el de Chimú, porque el título con que se trataba a sus soberanos, a partir de un mítico fundador de una segunda y última dinastía de diez monarcas, era Chimor Capac. Como lo atestigua su iconografía, se trata de una cultura estrechamente emparentada con la mochica, pero que desde un punto de vista político pareciera que retoma, a su manera y sin la misma capacidad expansiva, el legado de Huari.

El núcleo de desarrollo de esta cultura, como la mochica, es el valle de Moche, pero la extensión que llega a cubrir es más amplia. Algunas fuentes históricas sostienen que abarcó desde Tumbes, por el norte, hasta Paramonga, por el sur, es decir, una extensión que casi triplica la alcanzada por su predecesora.

Según la arqueología, Chimú tuvo dos focos geográficos: uno al norte, integrado por los valles La Leche, Lambayeque, Reque, Saña y Jequetepeque, y otro al sur, donde estuvo la capital, compuesto por los valles de Chicama, Moche, Virú y Chao.

Cada uno de estos focos estuvo unido por una compleja red hidráulica que, en el caso del primero, alcanzó unos 100 kilómetros permitiendo irrigar alrededor de 100.000 hectáreas. En realidad Chimú representa el apogeo de un proceso de canalización que se inicia en las fases tempranas del Intermedio Temprano. Durante los momentos iniciales del Intermedio Tardío, nuevos requerimientos de tierras irrigadas en las planicies ubicadas al norte y este de Chanchan llevan a la construcción de canales adicionales. A mediados del siglo XIII d.C., varios canales en el valle de Moche llegan a su máxima extensión y aquel que unía este valle con el de Chicama queda concluido.

Dado este énfasis en la canalización, generalmente se ha supuesto que Chimú fue una típica sociedad hidráulica inclinada a desarrollar un modelo político del tipo que Karl Wittfogel denomina «despotismo oriental». Sin lugar a dudas, Chimú supuso la existencia de una estructura estatal, de una marcada jerarquización de la sociedad y de una complejización de la división del trabajo que los llevó a tener una multiplicidad de especialistas. Esto se ve reflejado en su mismo mito

de origen donde se nos narra cómo navegando en unas balsas llegó un hombre llamado Naimlap, acompañado de muchas concubinas, de su mujer principal, y de

...muchas gentes que así como a capitán y caudillo lo venían siguiendo, mas lo que entre ellos tenía más valor eran sus oficiales que fueron quarenta, así como Pita Zofi que era su trompetero o tañedor de unos grandes caracoles, que entre los Yndios estiman mucho, otro era Ñinacola que era el que tenía cuidado de sus anda y Silla, y otro Ñinagintue a cuyo cargo estaba la vevida de aquel señor a manera de Botiller, otro llamado Fonga sigde que tenía cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor debía de pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenía cuidado de las unciones, y color con que el Señor adornaba su rostro, a este llaman Xam muchec tenía cargo de bañar al Señor Oïlopcopoc, labrava camisetas y ropa de pluma, otro principal y muy estimado de su Príncipe llamado Llapchiluli...³⁷.

Aparte de estos especialistas, principalmente vinculados con la parafernalia real, otros pueden ser inferidos de las mismas construcciones que nos han legado. Por ejemplo, es indudable que la construcción de aquellos canales, por sus grandes dimensiones, debió demandar la existencia de un cuerpo especializado en ingeniería hidráulica. Igual se puede decir de otras obras arquitectónicas, como la ciudad de Chanchan, etc. Pero así como estas obras requirieron especialistas, también necesitaron de gruesos contingentes de mano de obra que forjaran dichas construcciones. Estos contingentes debieron provenir de los pueblos que sometían, los cuales, posiblemente, supeditaban su lealtad a las necesidades de un suministro de agua para su agricultura.

Siendo la agricultura de riego la principal fuente de abastecimiento en esta región, el control de las aguas debió ser un factor de poder importante. Un dato, citado por los europeos, que confirma esta importancia es que la capital de este Estado cedió ante la invasión inca cuando ésta le cortó los suministros de agua.

Sin embargo, este control de las aguas parece que no estuvo acompañado de la construcción de grandes centros administrativos

³⁷ M. Cabello Valboa, *Miscelánea Antártica*, Lima, 1951, p. 327.

aparte de Chanchan, lo que parece guardar correspondencia con el hecho que en las afueras de Chanchan la población que existió fue un tanto limitada. Según Parsons y Hastings, sólo hubo seis o siete asentamientos significativos en el valle de Moche. De éstos, tres, que están amurallados, presentan rasgos arquitectónicos que denotan la existencia de vínculos estrechos con la élite de Chanchan. Estos conjuntos están distribuidos de manera pareja y dispersa, siempre en estrecha asociación con canales de riego y campos de cultivo de aquel período. Estas características, junto con una aparente ausencia de unidades residenciales y trazos de cocinas comunales, han sugerido a investigadores como Keatinge la idea de que se trató de centros administrativos que facilitaron el control estatal de las aguas por medio de periódicas concentraciones de trabajadores³⁸. Los otros cuatro asentamientos del valle de Moche son comunidades agrícolas (el más grande con capacidad para cobijar hasta 1.000 habitantes) que presentan rasgos arquitectónicos semejantes a los sectores populares de Chanchan.

El hecho de no encontrar indicios de una población dispersa muy abundante en este valle hace pensar que la mayor parte de los productores de alimentos de esta zona residieron en Chanchan y que los establecimientos en el campo, simplemente, tuvieron un carácter temporal.

En el área norteña, donde cinco valles fueron unidos por un mismo canal, los asentamientos son mucho más numerosos que en el sur pero una vez más, varios de ellos aparecen asociados con la administración de la red hidráulica. Otros, no tan ligados con este control pero de grandes proporciones, ubicados en Pacatnamú, Gallito Ciego, Purgatorio, Chotuna, Apurlec, Pampa Grande debido a que denotan una ocupación mucho más prolongada que las otras construcciones y carecen de la fisonomía burocrática que se deriva de Chanchan, se ha pensado que pudieron ser capitales de pequeños estados regionales que fueron incorporados al dominio chimú pero cuya autonomía fue respetada³⁹. También se les atribuye un valor religioso, particularmente Pacatnamú, postulado por muchos como un centro de peregrinaje.

³⁸ J. Parsons y C. Hastings, «The Late Intermediate Period», en Keatinge, R. W., *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 197.

Todos estos detalles indicativos del patrón de asentamiento chimú le sugieren a Ravines que esta sociedad no

...logró una definida centralización política, limitándose a aglutinar varios grupos territoriales que mantuvieron una cierta continuidad temporal...⁴⁰.

Sin lugar a dudas, el proceso que vemos en Chimú no tiene las mismas características homogenizadoras que en Huari, pero no creemos que su centralización fue débil o difusa. De hecho existe una gran preocupación por el control de las aguas, suficiente, tal vez, para ejercer un gran dominio sobre los grupos conquistados. Además, la voluminosa presencia de la ciudad de Chanchan constituye una evidencia elocuente de la existencia de un centralismo que concentró en su seno un gran número de administradores.

Después de Huari, Chanchan es la ciudad más grande del Perú prehispánico. Según Ravines, su perímetro alcanza 15 kilómetros y su extensión, 1.417.715 metros cuadrados⁴¹. Una vez más, estamos ante un conjunto arquitectónico construido por etapas y en el cual se pueden distinguir algunas divisiones con implicaciones sociales. Los materiales utilizados en su construcción son el barro y algunos vegetales como el algarrobo, el huarango, la caña, el junco y la totoras. Alan Kolata⁴² distingue entre tres tipos de adobe utilizados que, por originarse en distintas etapas, los utiliza como demarcadores temporales.

El área nuclear de esta ciudad mide alrededor de 6 kilómetros cuadrados y cuenta con 10 conjuntos habitacionales o ciudadelas a las que, por lo general, se les atribuye el carácter de palacios por su posición central y por coincidir con el número de monarcas que, según la tradición oral recogida en las crónicas europeas, se sucedieron en cada una de sus dos dinastías. Esta suposición ha llevado a los investigadores a rastrear la posible existencia de una secuencia temporal en estos edificios sin ponerse en el caso de que estas dinastías, como las de los

⁴⁰ R. Ravines, «El Señorío Chimor y el fenómeno Chimú», *Chanchan, Metrópoli Chimú*, Lima, 1980, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

⁴² A. Kolata, «Chanchan: Crecimiento de una ciudad», en Ravines, R. (ed.), *Chanchan, Metrópoli Chimú*, Lima, 1980, p. 132.

inca, pudieran haber tenido una naturaleza sincrónica de modo que cada «Rey» hubiese sido el epónimo de uno de 10 grupos sociales. Como se verá más adelante ⁴³, éste parece que fue el caso de las panaca, o grupo social de cada Inca cuzqueño, pues de otro modo no se explicaría el que ocupen una posición definida dentro del sistema de los *ceques* del Cuzco.

Aunque cada una de las diez ciudadelas encierra sus peculiaridades, todas responden a un patrón común en donde predominan los planos rectangulares y, un poco menos, los casi cuadrangulares. El acceso era por la parte norte a través de un

...elaborado pasaje de entrada, un gran patio flanqueado por otros más pequeños, una cocina, varias audiencias y filas de depósitos, comunicados todos entre sí mediante un tortuoso sistema de corredores. El sector central repite la organización del sector de entrada, aunque en algunos casos el uso del espacio es diferente, con patios de entrada más pequeños y pocas audiencias. Sin embargo los depósitos son más numerosos. Las plataformas funerarias, que incluyen sus propios patios, se encuentran únicamente en el sector central y, a semejanza del sector norte, sus diversos espacios se comunican mediante un complicado sistema de pasadizos. El sector sur de las ciudadelas contiene restos de basura doméstica, entierros simples y, usualmente, una cisterna. Estas áreas no presentan mayores edificaciones y, salvo la presencia de un solo y largo corredor, aparecen aisladas del resto de la ciudadela... ⁴⁴.

La importancia de estos conjuntos arquitectónicos es realizada, a la vez, por la presencia de vestigios de pinturas murales y tracerías en planorrelieve que destacan motivos de peces, aves y figuras geométricas tomadas del arte textil.

Contrastando con estas ciudadelas que, sin lugar a dudas, debieron de albergar a lo más graneado de la población chimú, en los extremos oeste y sur del sitio se ubican las habitaciones pequeñas, irregulares y aglutinadas (SIAR) que fueron ocupadas por los pobladores de extracción más baja. Éstas ocupan un área no mayor de un kilómetro

⁴³ Ver el diagrama 2.

⁴⁴ R. Ravines, *op. cit.*, p. 109.

y, por excavaciones realizadas en distintos sectores, se estima que su población alcanzó a los 30.000 habitantes durante la última ocupación primaria del sitio ⁴⁵. Gracias a estas investigaciones se han logrado determinar tres tipos de SIAR: 1) barrios, 2) cuartos sobre plataformas y 3) SIAR especiales.

De estos tres tipos, los más periféricos son los barrios. Sin embargo, hay que destacar que durante la última etapa de ocupación se extendieron por casi toda el área construida de Chanchan pues albergaron a un 85% de la población. El número total de estos conjuntos es cuatro y se encuentran asociados con una arquitectura que no llega a ser monumental, cuentan con pozos de agua, cocina con fogón, ubicada a la entrada, y cementerios con doble cerca. Algunos también contienen un corral para camélidos y depósitos para guardar alimentos en vasija, instrumentos, materiales y productos de artesanía. Se trata, pues, de pequeñas comunidades que encierran un gran número de habitaciones y que parecen haber otorgado una gran importancia al trabajo artesanal particularmente en el campo de la metalurgia. Según ha logrado determinar John Topic,

el hilado y tejido fue actividad de todas las comunidades y su evidencia se encuentra en áreas vecinas a las cocinas. En cada complejo, metalurgia y textilería se realizaban en recintos diferentes. El hallazgo de huesos, algodón sin hilar, algodón hilado, lana hilada, partes de telar, equipo de tejer y tejidos en diferentes etapas de manufactura fue común en casi todas las comunidades excavadas. Si bien se encontraron muchos fragmentos de bellos y finos tapices, junto con cintas y borlas. Es rara la presencia de lana sin hilar, lo que hace pensar que se trataba de un producto importado ⁴⁶.

Los cuartos sobre plataformas presentan algunos rasgos en común con los barrios. También cuentan con viviendas, depósitos y cocina, para cobijar a unidades familiares, pero se diferencian por ser más variados y contar con algunos detalles arquitectónicos más elaborados que sugieren la presencia de habitantes de mayor jerarquía. En los SIAR especiales no se ha encontrado evidencias de producción artesa-

⁴⁵ J. Topic, «Excavaciones en los barrios populares de Chanchán», en Ravines, R. (ed.), *Chanchan, Metrópoli Chimú*, Lima, 1980, p. 268.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 274.

nal. Por el contrario, lo que se ha descubierto es la existencia de una cocina, con sus respectivos fogones, restos de auquénidos y de ofrendas. Todo esto sugiere a Topic que pudo tratarse de una especie de posada que pudo «...servir de terminal a traficantes o conductores de caravanas...»⁴⁷.

La arquitectura de Chanchan es un testimonio elocuente del grado de estratificación social a que llegó esta sociedad, y de la existencia de una división del trabajo bastante especializada que se sustentó en la agricultura, la artesanía y quizá, en un comercio incipiente. También es expresión de un centralismo que se robusteció con un hábil control de las aguas.

Premunida de estas características, la cultura chimú forjó una gran expansión en la costa norte pero no pudo doblegar a la sierra. De aquí que sus monumentos arquitectónicos y sus áreas agrícolas no hayan podido trascender esta región arenosa. Sus inicios se hunden en la cultura mochica, pero su existencia efectiva se determina a partir de la cerámica negra que le es característica. Ésta alcanza su difusión en la costa norte entre el 750 y 850 d.C. perpetuándose hasta la llegada de los europeos.

Así como el agua fue fuente de su poderío también fue motivo de su avasallamiento por los inca. Como ya hemos indicado anteriormente, las crónicas mencionan que a los cuzqueños sólo los pudieron doblegar cuando les cortaron los suministros de agua. Pero estos últimos no fueron los únicos en dominarlos. Estas mismas fuentes históricas también mencionan que eran tributarios de Cuismanco Capac, *sinchi* o jefe de Cajamarca, a quien tuvieron que ayudar cuando le correspondió enfrentarse el poderío inca.

Pero los chimú no desaparecieron ni con la administración inca, ni con la colonial, ni con la republicana. En las postrimerías del siglo XVIII ellos fueron objeto de una magnífica descripción, copiosamente ilustrada, hecha por el obispo de Trujillo Baltazar Martínez de Compañón, y a fines del XIX y del XX, de una singular etnografía, enriquecida con numerosas fotografías, realizada por el estudioso alemán Heinrich Brüning. Inclusive, si uno viaja en la actualidad al valle de Moche y a los que integraron el foco norte de Chimú desde Lamba-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 277.

yeque a Chicama, es posible detectar, aunque un tanto diluida, la presencia de esta cultura. Gracias a su tenaz permanencia sus herederos quedan casi como los únicos representantes costeños del período prehispánico.

Aunque otras zonas de la costa también muestran un gran desarrollo cultural, en ninguna otra parte se ve nada comparable al fenómeno chimú. Ni siquiera en la sierra, que acababa de contar con la experiencia huari. Reinos, señoríos, confederaciones florecieron por doquier pero sin mostrar los impresionantes desarrollos arquitectónicos de la costa norte. Muchos de ellos, particularmente los situados en la sierra, alcanzaron un gran poderío. Ya hemos visto que los cajamarca sometieron a los chimú y, si nos extendemos más al sur, tanto la arqueología como los documentos históricos nos hablan del gran empuje de los huanca del valle del Mantaro y de la casi exitosa victoria de los chancas de Ayacucho sobre los inca. Más al sur, inclusive, cerca de donde se desarrolló la cultura tiahuanaco, una vez más el frío altiplano será escenario del florecimiento de varios reinos de envergadura, muy respetados por los Incas, y cuyos estilos de vida han quedado consignados en la documentación histórica europea. Uno de ellos es el reino aymara de los lupaca, cuya complejidad política y socio-económica ha contribuido a esclarecer el antropólogo norteamericano John Murra con una perspicaz lectura de la *Visita de Chucuito* de Garci Díez de San Miguel, que data de 1567.

De esta lectura, que en realidad no sólo ilumina nuestro conocimiento del altiplano prehispánico sino de la cultura andina en general, se desprende que factores fundamentales para el desarrollo cultural en un medio tan inhóspito como el del altiplano fueron la ganadería, la agricultura de tubérculos, el control de una producción diversificada en distintos pisos ecológicos, la deshidratación de la papa y de la carne, aprovechando los contrastes entre la temperatura del día y de la noche, y un sistema socio-económico, basado en la reciprocidad y la redistribución, que aprovechó con eficiencia la mano de obra disponible.

Gracias a estos factores, los lupaca alcanzaron un gran crecimiento. Un *quipu* o *chino*⁴⁸, mencionado en la *Visita* de Garci Díez de San

⁴⁸ *Quipo*, en quechua, y *chino*, en aymara, son términos que se refieren a unos cordones anudados que eran utilizados para llevar la contabilidad. Consistían en un cordón

Miguel, registra un total de 20.280 tributarios que eran representantes de un igual número de unidades domésticas. Calculando un promedio de 5 miembros por cada una de estas unidades no sería de extrañar que este reino aymara alcanzó los 100.000 habitantes.

Si bien no se embarcaron en la construcción de grandes obras monumentales, exceptuando quizá las chullpas o torres funerarias distribuidas en su territorio, los lupaca impresionaron mucho a los europeos por el gran desarrollo de su ganadería, que llevó a que algunos de ellos acumularan como 50.000 cabezas. Pero es en el campo de la organización social y política donde actualmente nos resultan más interesantes pues, gracias a estar tan bien detallados en los documentos históricos y ser representativos de un patrón bastante extendido en los Andes, son una magnífica fuente de sugerencias para comprender el funcionamiento de una etnia andina y su posterior integración al Estado inca.

De lo que Murra ha logrado colegir de la *Visita* de Garci Diez de San Miguel, los lupaca estuvieron organizados en una multiplicidad de unidades de distinta índole cuyos niveles superiores aparecen dominados por un principio clasificatorio de naturaleza dual. La unidad mínima fue la *uta* o grupo doméstico. A continuación le sigue otra, al parecer de base parental y local pero adscrita a un ordenamiento numérico determinado. Se trata de la agrupación conocida como *jatha*, que «...tenía su propio calendario ritual y su propio acceso a las tierras de cultivo y a los pastos...»⁴⁹. Cada cual tenía su nombre respectivo, que, como el de Qullana —que significa el primero—, aludían a diferencias de rango. Una tercera, conocida como provincia, tenía una base principalmente territorial y administrativa. En total sumaban siete: Chucuito, la capital, Acora, Llave, Pomata, Juli, Yunguyo y Zepita. Todas ellas se subdividen, a la vez, bajo un principio dual que también se proyectaba a nivel de toda la etnia. Este principio se expresaba en los términos opuestos y complementarios de Alasaa, que quiere decir

troncal del cual colgaban otros que tenían una sucesión de nudos de distinta forma. Conformándose a un patrón decimal, los nudos inferiores marcan las unidades, más arriba siguen las decenas, luego las centenas, los millares y, casi adyacente al cordón troncal, las decenas de millares.

⁴⁹ J. V. Murra, «El aymara libre de ayer», en Xavier Albó (compil.), *Raíces de América. El mundo aymara*, Madrid, 1988, p. 70.

«arriba», y Maasaa, que literalmente es traducido como el «otro» o «diferente»⁵⁰ pero que encierra una connotación jerárquica de «bajo». Correspondiendo a esta división, había dos líderes supremos que tenían jerarquías diferentes. Uno era Qari, de Alasaa, y el otro Cusi, de Maasaa. Como es evidente, el primero tenía mayor jerarquía que el segundo y cada cual ejercía su autoridad sobre la mitad que le correspondía en cada una de las siete provincias. Éstas, a su vez, tenían sus líderes respectivos de menor jerarquía que los anteriores y sus obligaciones correspondientes para con los jefes supremos y los subalternos. A través de las diferencias observadas en estas últimas, es posible apreciar todo un conjunto de valores asociado a estas mitades que, a medida que se confronte con nuevas evidencias, irán esclareciendo con mayor precisión el significado del dualismo andino.

⁵⁰ G. Martínez, «Espacio lupaqa: Algunas hipótesis de trabajo», *Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Etnohistoria y Antropología Andina*, Lima, 1981, p. 265.

Capítulo II

EL IMPERIO DE LOS INCAS

1. MITO E HISTORIA

Es un lugar común leer en los textos de historia y manuales de arqueología peruana que el fin del Intermedio Tardío y el inicio del último horizonte del período prehispánico tiene lugar en 1438 con la muerte del Inca Viracocha, el triunfo de Pachacuti Inca Yupanqui sobre los chanca, su ascenso al poder y la subsecuente carrera expansiva que emprende. Esta afirmación se origina de una lectura un tanto literal de la documentación europea. Se sustenta, por un lado, en una supuesta similitud entre la concepción andina de la historia y la de Occidente y, por otro, en unos hipotéticos límites de la memoria humana que confieren verosimilitud a los relatos orales.

Sobre el primer supuesto, a continuación veremos que hay razones para dudar y sobre el segundo nos parece que proviene de una confusión entre el campo propio de la psicología y el de la historia. Puede ser cierto que el potencial de retención de la memoria, tanto individual como colectiva, sea muy grande, pero si no existe el interés para conservar un recuerdo, que es un prerequisite condicionado por la cultura, es muy fácil que sobrevenga el olvido. De esta manera, nada se gana con postular la existencia de una buena memoria si no se tienen claros los factores culturales que permiten a un pueblo retener los acontecimientos del pasado. Esto es aún más necesario en el caso de un pueblo que careció de escritura y corrió el riesgo de dejar al pasado librado a su permanente reformulación en el presente.

El pasado incaico que nos ha llegado a través de la documentación europea es pues una reformulación del pasado hecha por los vás-

tagos andinos a la llegada de los españoles y también de los mismos cronistas europeos, cuyo sentido histórico no estuvo tan desarrollado. Ambos manipularon la historia de acuerdo con sus intereses contemporáneos, pero en el caso de los extranjeros, bajo esquemas conceptuales bastante diferentes a los de sus informantes indígenas. Así como a los templos llamaron mezquitas, a los auquénidos, carneros, a los grupos sociales, conocidos como *ayllu*, linajes, al dios Viracocha, Creador, así también, a las listas de los Incas las llamaron dinastías reales y a cada nombre de los supuestos gobernantes le dieron una sucesión en el tiempo.

Es natural que hayan obrado así. Desde nuestro presente no podemos pedirles que actuaran como antropólogos o que asumieran posturas científicas que estaban muy lejos de sus consideraciones. El haberse interesado por escrutar el mundo indígena es ya un mérito de por sí. Claro que muchas veces no fue gratuito. Hubo consideraciones ideológicas y pragmáticas que los investigadores modernos deben tomar en cuenta para sopesar el valor de la documentación histórica. No debemos olvidar, por un lado, que los indígenas fueron vitales para la administración colonial y, por otro, que se dio una polémica en torno a la legitimidad del dominio español. De acuerdo con esta última, surgió la necesidad de justificarse y qué mejor que mostrarse como los liberadores de un mundo dominado por la tiranía de los Incas. Qué mejor, para Francisco Pizarro, que poder mostrar al último Inca Atahualpa como un usurpador del trono frente a su hermano Huáscar. Pero para que estos argumentos valieran era necesario reacomodar la historia y la naturaleza de la monarquía incaica.

No obstante, el asociar el *ayllu* con la noción de linaje, o a Viracocha con la de Creador no quiere decir que no hubiera un fondo de verdad. Igualmente, el que se hablara de «dinastías reales» no significa que no hubiese algo parecido. De hecho, existió un cargo político semejante al de un rey que se asociaba con el título de Inca y es indudable que las momias de algunos de estos gobernantes fueron vistas por los españoles. Además es bastante plausible que llevasen el nombre de los reyes que figuran en las listas dinásticas y que una de las formas que adoptó su presentación fue la de una sucesión genealógica. Sin embargo, de esta evidencia no se debe colegir que su asociación con aquellos nombres pudiera haberse inscrito en un sistema nominativo parecido al que corresponde a la tradición occidental. Al respecto no

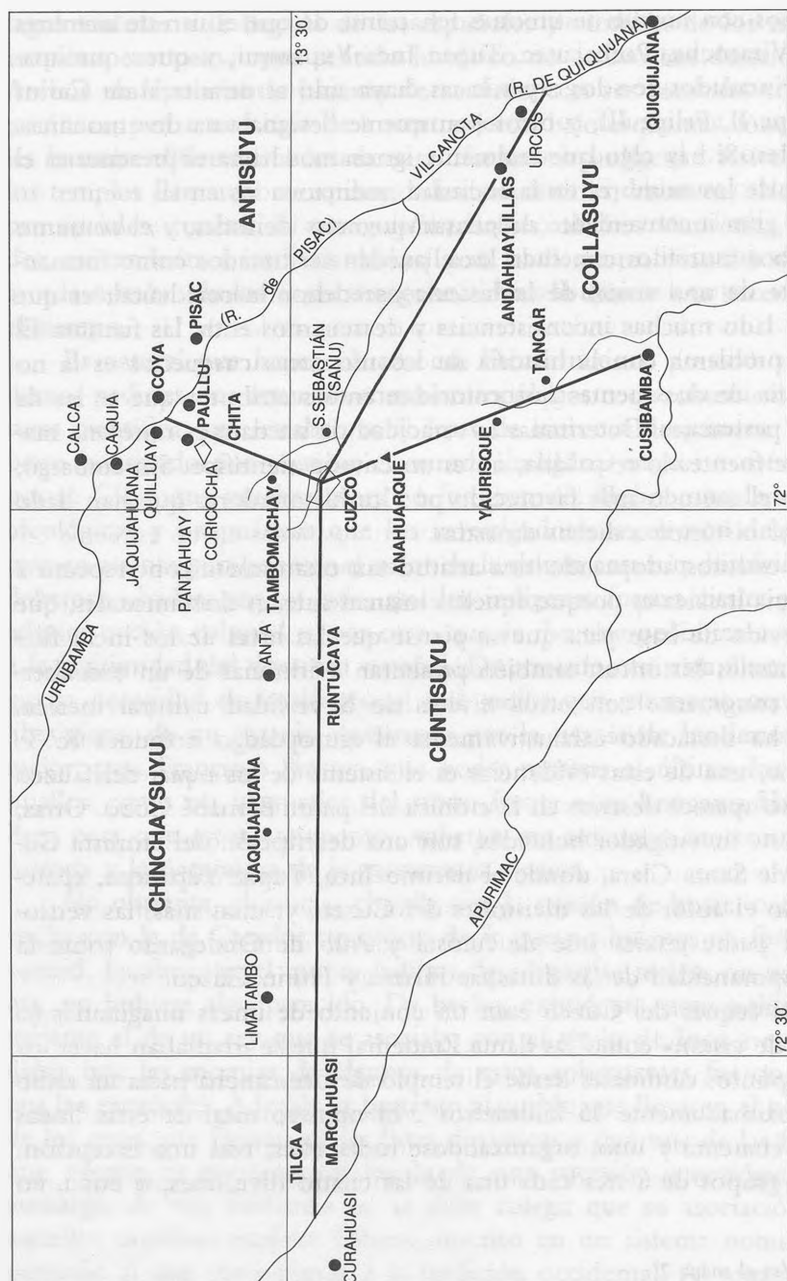
contamos con ningún testimonio fehaciente de que el uso de nombres como Viracocha, Pachacutec, Tupac Inca Yupanqui, y otros que aparecen vinculados con los reyes Incas, haya sido semejante al de Carlos V, Felipe II, Felipe III, y otros con que se designaron a los monarcas españoles. Si hay algo que realmente ignoramos hasta el presente es el sistema de los nombres en la sociedad andina.

El gran inconveniente de pensar que estas dinastías, y el conjunto de hechos asociados con cada Inca, puedan ser tratados como formando parte de una visión de la historia parecida a la occidental, es que deja de lado muchas inconsistencias y desacuerdos entre las fuentes. El mayor problema con la historia de los monarcas cusqueños es la no existencia de dos fuentes que coincidan en los atributos que se les da a estos personajes. Determinar la veracidad de un dato porque una mayoría de fuentes lo respaldan, no es un criterio científico. Sin embargo, ha sido el método más favorecido por los historiadores que han dado un valor histórico a dichas dinastías.

Si estamos adoptando esta actitud tan escrupulosa con respecto a la historia incaica es porque aquellas mismas fuentes documentales, que han servido de base para que se piense que las listas de los Incas fueron dinastías históricas, también presentan evidencias de un uso alternativo congruente con otros niveles de la realidad cultural incaica. Como ha destacado exhaustivamente el antropólogo holandés R. T. Zuidema, una de estas evidencias es el sistema de los *ceques* del Cuzco tal como aparece descrito en la crónica del padre Bernabé Cobo. Otras, según este investigador holandés, son una descripción del cronista Gutiérrez de Santa Clara, donde el décimo Inca, Tupac Yupanqui, aparece como el autor de las divisiones del Cuzco, y, unas más, las versiones del padre jesuita José de Acosta y Polo de Ondegardo sobre la contemporaneidad de las dinastías Hanan y Hurin Cuzco.

Los *ceques* del Cuzco eran un conjunto de líneas imaginarias (o «líneas de visión» como las llama Zuidema) que se irradiaban hacia los cuatro puntos cardinales desde el templo de Coricancha hasta un radio de aproximadamente 15 kilómetros¹. El número total de estas líneas fue de cuarenta y uno, organizándose todas ellas, con una excepción, en tres grupos de a tres cada una de las cuatro divisiones, o Suyos, en

¹ Ver el mapa 2.



Mapa 2. La distribución espacial de los ceques en la región cuzqueña (versión tomada de R. T. Zuidema y D. Poole, «Los límites de los cuatro Suyos incaicos en el Cuzco», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. XI, n.ºs 1-2, Lima, 1982).

que los Incas dividieron el Cuzco y, posteriormente, el resto del espacio que conquistaron. La excepción fue el Contisuyo, que contó con catorce ceques que se agruparon en cinco grupos de a tres aunque no de manera tan regular como los anteriores². Cada una de estas líneas se expresó en la realidad como una sucesión de huacas o adoratorios de número variable. El total de huacas mencionados en las fuentes fue de 328. En la actualidad, Zuidema ha logrado identificar *in situ* las posiciones de un alto porcentaje de ellas.

Así como las mitades del Cuzco se denominaron bajo términos clasificatorios de naturaleza jerárquica como son los de Hanan (arriba) y Hurin (abajo), también cada ceque contó con su respectivo término derivado de un sistema clasificatorio jerárquico. Sin embargo, en este caso el sistema no fue dual sino triádico y los términos en que se expresó fueron los de Collana, Payan y Cayao, que respectivamente significan: el primero, el del medio y el último.

El hecho que estas líneas figuren encapsuladas en un esquema circular dividido por una multiplicidad de compartimientos perfectamente estructurados es una expresión elocuente de que estamos ante un sistema cerrado que deja muy poco margen para el azar. Sin lugar a dudas, cualquier intromisión puede alterar la armonía. Ningún mínimo detalle puede ser dejado al libre albedrío. Si el Contisuyo parece romper la armonía, debe ser aparente su irregularidad. En todo caso, el contar con catorce permite que todo el conjunto sume cuarenta y uno, y esta cifra, según Zuidema, coincide con el número de semanas de un calendario lunar. Igualmente, el número de huacas que encierra este sistema tampoco es arbitrario. Fueron 328, que es precisamente el número de días de un calendario lunar con cuarenta y una semanas de 8 días. Y así sucesivamente podemos llegar al número de estos lugares sagrados en cada *ceque* y es muy posible que a medida que se siga profundizando en la lógica de este sistema se halle una explicación para la aparente irregularidad que muestran.

Dada la naturaleza cerrada de este sistema, es sorprendente advertir que los grupos sociales llamados *panacas*, supuestamente fundados por cada uno de los reyes inca cuando ascendían al trono, también aparezcan distribuidos, de manera bastante simétrica, en este conjunto

² Ver el diagrama 1.

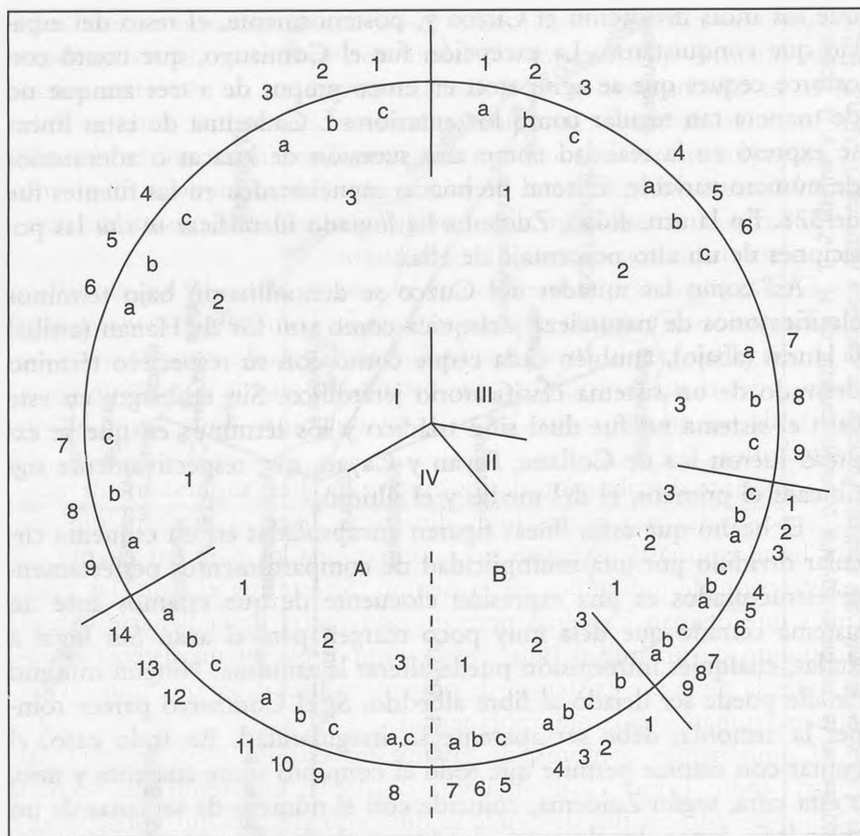


Diagrama 1. El Sistema de los ceques del Cuzco (versión tomada de R. T. Zuidema y D. Poole, "Los límites de los cuatro Suyos incaicos en el Cuzco", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. XI, N.ºs 1-2, Lima, 1982).

estructurado. Según el padre Cobo, los miembros de los grupos sociales de los 10 primeros Incas, así como también de otros 10 grupos de rango inferior llamados *ayllus*, tenían a su cargo un número equivalente de *ceques* distribuidos proporcionalmente tanto en los cuatro Suyo como en los grupos de a tres, como se puede apreciar en el modelo ideal que elabora Zuidema³. En el seno de la estructura triádica el tipo

³ Ver el diagrama 2.

de *ceque* con que recurrentemente se asocian las *panacas* es con uno *payan*, mientras que los *ayllus* lo hacen con uno *cayao*. En consecuencia, en el Chichaysuyo y en el Collasuyo, que en su respectiva mitad son los Suyo de mayor jerarquía según el esquema dual, cada uno de los tres *ceques payan* se asocia con una *panaca*, mientras que en el Antisuyo y Contisuyo, que tiene menor jerarquía de acuerdo al dualismo de Hanan y Hurin, sólo en dos. Los *ayllus* siguen esta misma distribución, pero en los *ceques cayao* de estos Suyos.

De las *panacas* que mencionan la mayor parte de los cronistas, sólo ha quedado excluida de este sistema la Tomebamba *panaca*, asociada con el undécimo Inca Huayna Capac. No es de extrañar que esto ocurra, pues el mismo nombre que ostenta no guarda correspondencia con las de los diez primeros Incas: es la única que alude a una localidad histórica.

Semejante distribución de los grupos sociales, supuestamente fundados por cada Inca de las listas dinásticas, hace inverosímil que dichos listados dinásticos hayan sido confeccionados para dar cuenta de una sucesión de individuos en el tiempo. Si éste fue el caso, las posiciones que ocupan hubieran permanecido vacías hasta llenarse con el nacimiento de un nuevo Inca. Esto es imposible en un sistema cerrado, pues la mera pre-existencia de posiciones fijas exige que quienes las ocupen asuman una contemporaneidad.

Como hemos comprobado en nuestro estudio sobre la obra del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, una tendencia común del mundo andino fue desdeñar la dinámica del tiempo conceptualizándolo bajo esquemas numéricos y jerárquicos semejantes al que hemos visto en el sistema de los *ceques*. El tiempo, el espacio y el ordenamiento social fueron todos sometidos a las mismas premisas clasificatorias, dando la impresión que se les hubiera superpuesto una misma plantilla con un número determinado de casilleros ordenados jerárquicamente. Un ejemplo claro lo vemos en la presentación que nos hace este cronista de las edades del mundo, de la división del espacio y de la organización de los jerarcas supremos de los dominios espaciales. En los tres casos aparece una división en cinco donde el núcleo principal se asocia con lo inca y las otras cuatro con diferentes instancias jerárquicas⁴. Pero no sólo hasta aquí llega su adhesión a la plan-

⁴ Ver los diagramas 3 y 4, las figuras 1 y 2 y el mapa 3.

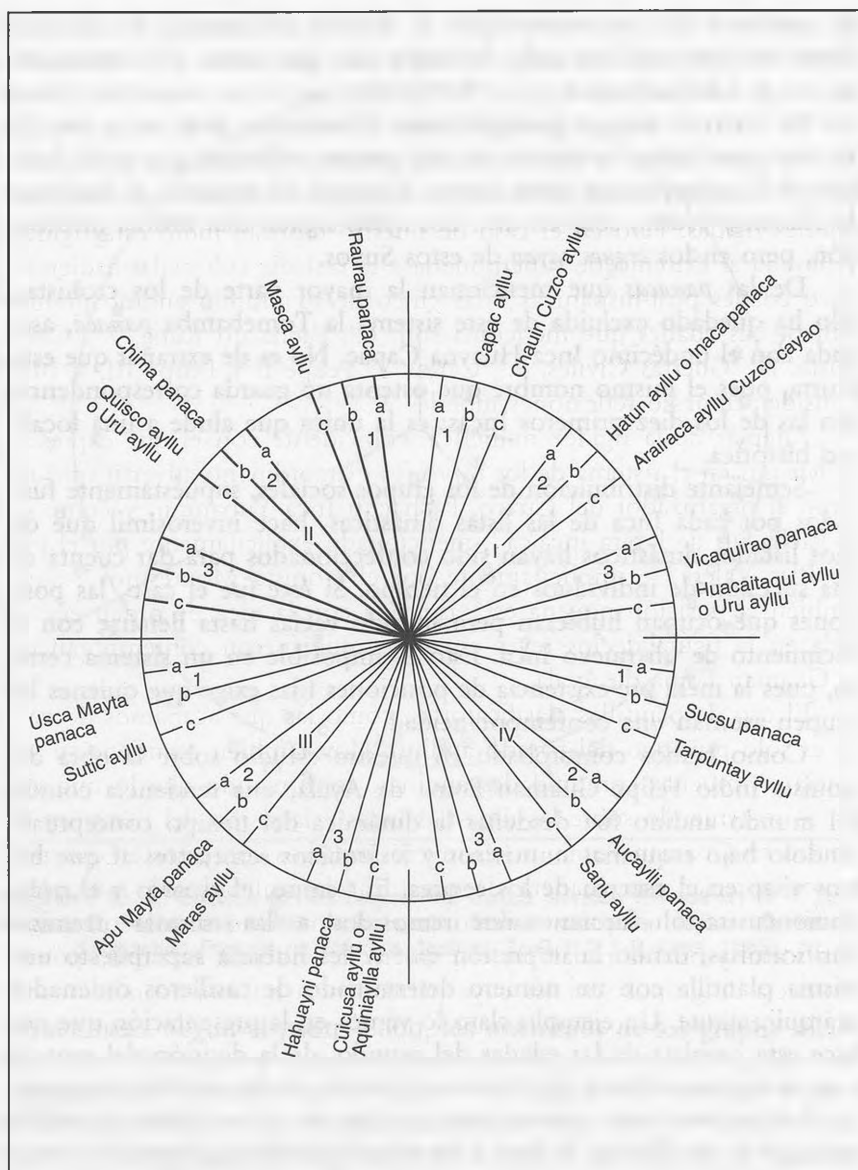


Diagrama 2. Distribución de las panacas y de los ayllus en el sistema de los ceques (versión tomada de R. T. Zuidema, *The Ceque system of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas*, Leiden, 1964).

tilla andina sino que va más lejos: el nuevo tiempo y espacio que se inauguran con la Conquista también serán sometidos a la rigidez de este esquema clasificatorio ⁵.

El ver tan claramente esta tendencia en Guaman Poma de Ayala nos ha permitido confirmar lo que el sistema de los *ceques* manifiesta con el listado de los Incas. Es decir, que se trata de un sistema de posiciones rígidas. Pero en el caso de nuestro cronista indio esta rigidez es llevada al extremo de superponerla a la historia colonial, añadiendo cinco edades post-hispánicas a las cinco de su mundo andino prehispánico. Las edades que menciona son: 6.^a, Pachacuti Runa, 7.^a, Conquista, 8.^a, Guerras Civiles, 9.^a, Carlos V, Felipe II y Felipe III, y 10.^a, Consideraciones o reflexiones morales ⁶.

Además de la rigidez numérica, coincidente con el que expresan las *panacas* en el sistema de los *ceques*, es extraordinario advertir que así como el organizador del Cuzco, Pachacuti Inca Yupanqui, y como el IX Pachacuti de la era incaica ⁷, mencionado explícitamente por el padre Blas Valera ⁸ e implícitamente por el cronista Montesinos ⁹, aquí también la posición novena está asociada con la idea de orden encarnada en la figura de los reyes españoles que fueron contemporáneos de Guaman Poma de Ayala.

El uso de plantillas clasificatorias, como las que acabamos de ver, no es sólo privativo del pasado andino. Hoy también mantiene su vigencia en muchas comunidades andinas, confirmando que lo que venimos sosteniendo sobre las dinastías incas y la visión del tiempo y el espacio en Guaman Poma, no es inverosímil. Los contextos en que podemos apreciar esta manera de organizar la realidad son múltiples. Como ilustración, aquí nos referiremos a dos. Uno será la organización social y otro la ritual. En el primero la evidencia está dada por la existencia de grupos sociales cuya permanencia no está acondicionada por la localidad ni, completamente, por el parentesco, sino por consi-

⁵ Ver el diagrama 3.

⁶ F. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 911. Ver el diagrama 4.

⁷ Ver el cuadro 2.

⁸ P. B. Valera, «Relación de las Costumbres Antiguas del Perú», en Jiménez de la Espada, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Asunción, 1950, p. 167.

⁹ F. de Montesinos, *Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú*, Cuzco, 1957. Ver también J. Imbelloni, *Pachakuti IX (El Inkario Crítico)*, Buenos Aires, 1946.

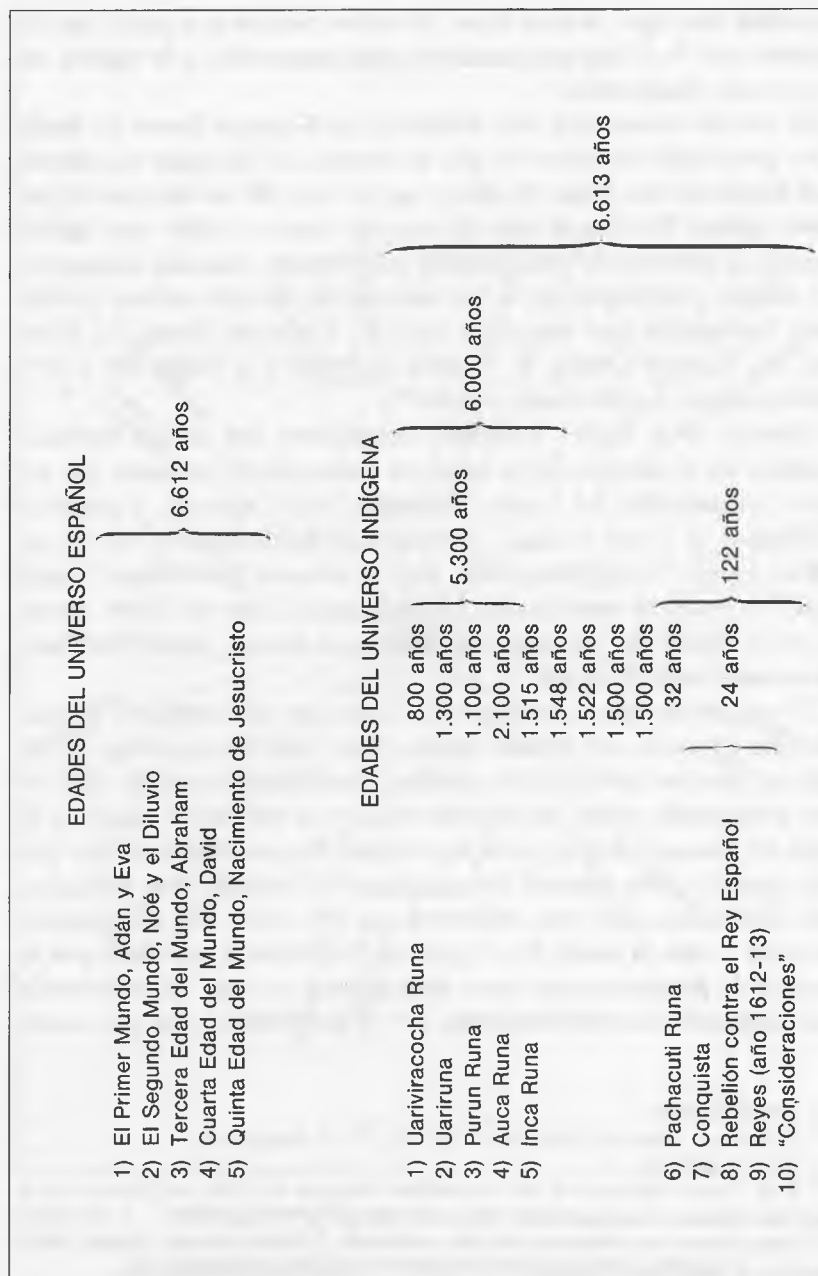


Diagrama 3. Esquemas cronológicos de Guaman Poma.



Diagrama 4. Esquemas espaciales de Guaman Poma.



Figura 1. El Inca rodeado por los reyes de los cuatro Suyos y los jefes de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco.

1057

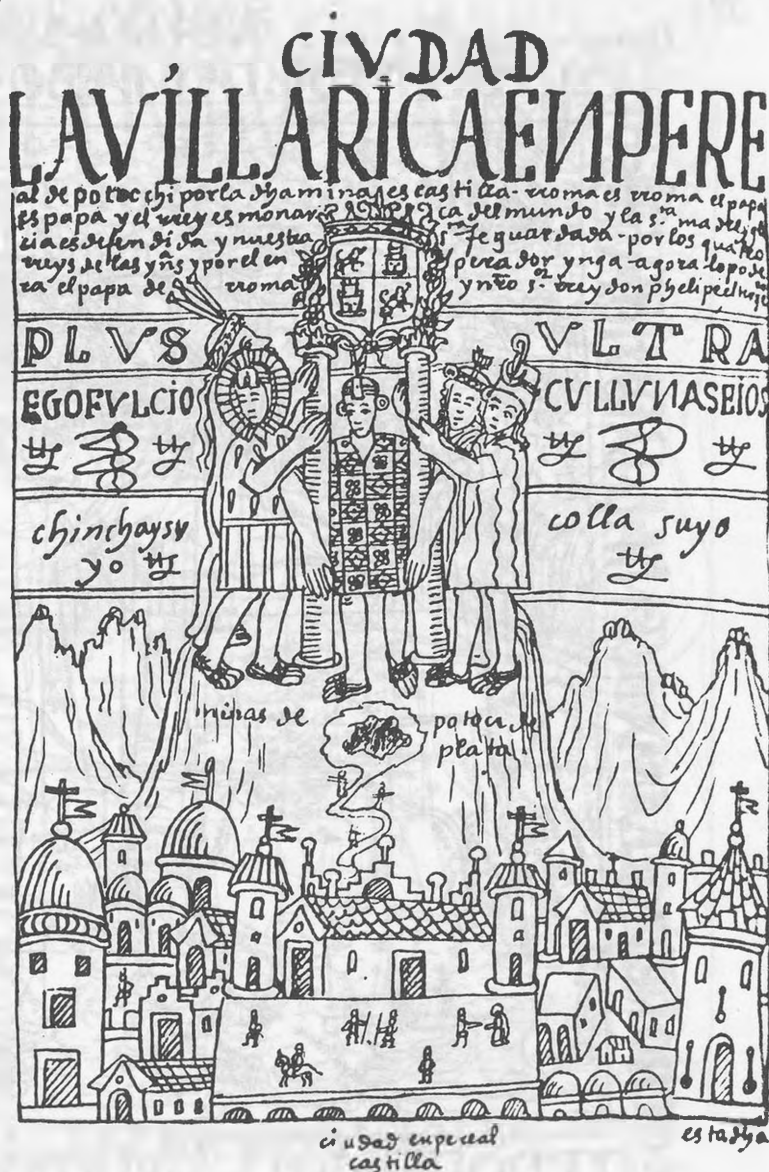


Figura 2. Versión resumida de la representación del Inca rodeado por los reyes de los cuatro Suyos.

983



१३४

REINO DE LAS INDIAS
HACIA EL DERECHO DEL ARDENORTE



Mapa 3. El Mapamundi de Guaman Poma.

Dinastía de los Incas	Los 9 Pachacuti
1) Manco Capac	Pachacuti I (año 500)
2) Sinchi Roca	Pachacuti II (año 1000) (Primer Sol)
3) Lloque Yupanqui	Pachacuti III (año 1500)
4) Mayta Capac	Pachacuti IV (año 2000) (Segundo Sol)
5) Capac Yupanqui	Pachacuti V (año 2500)
6) Inca Roca	Pachacuti VI (año 3000) (Tercer Sol)
7) Yahuar Huaca	Pachacuti VII (año 3500)
8) Viracocha	Pachacuti VIII (año 4000) (Cuarto Sol)
9) Pachacuti	Pachacuti IX (año 4500) (Punto medio del quinto Sol) (Periodo inca)

Cuadro 2. La dinastía de los Incas y los 9 Pachacuti, según Fernando de Montesinos.

deraciones simbólicas. Es el caso de los *ayllus*, que sólo cobran existencia en relación a faenas comunales laborales o rituales y que, además de tener nombres que encierran connotaciones jerárquicas y que vemos figurar en el sistema de los *ceques*, aparecen estructurados en series numéricas idénticas a las del pasado prehispánico ¹⁰.

¹⁰ Ejemplos sobre este tipo de agrupaciones sociales abundan en la literatura antropológica sobre las comunidades andinas. *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarbua* de Salvador Palomino trae un magnífico repertorio de algunos de ellos. Pero para no dilatar demasiado esta descripción mencionaremos sólo dos muestras. La primera procede de la comunidad de Pacariqtambo (Departamento del Cuzco) y nos permitimos mencionarla por presentar una estructura organizativa muy similar al de las *panaca* que figuran en el sistema de los *ceques* del Cuzco. Asombrosamente, el número de *ayllus* bajo los cuales se organiza esta comunidad para realizar sus faenas públicas y usufructuar la tierra es de diez. Pero aquí no termina el parecido: ¡También se agrupan en dos mitades jerárquicas que llevan los nombres de Hanansayaq y Hurinsayaq! Según Urton:

En el contexto ritual, la comunidad de Andamarca, vecina a Cabana (Lucanas-Ayacucho), nos proporciona una evidencia notable de cómo la historia contemporánea es encapsulada en estas estructuras clasificatorias de origen prehispánico. La instancia en que este fenómeno puede ser apreciado es en la organización de los distintos santos procedentes del catolicismo que los comuneros han incorporado a su tradición religiosa. Una vez más lo que se aprecia es que a la par de primar las consideraciones jerárquicas los santos han sido agrupados en un conjunto de subdivisiones en que predominan los patrones numéricos ya mencionados. El total de santos seleccionados por el sistema es de 20 y se subdividen jerárquicamente en dos grupos de a diez que llevan las siguientes denominaciones: los de mayor jerarquía, Constatios, y los de menor, Ocultos. Los primeros, a su vez, se subdividen nuevamente en dos partes de cinco cada una: los propietarios y los

«Las características de esta jerarquía son sutiles y difíciles de definir concretamente, pero las expresiones más claras se ven en la forma general de diferencia que es otorgada a los miembros de los *ayllus* de la mitad superior por los de la mitad inferior en circunstancias rituales... en época de faenas comunales y en el orden de llamada de lista de *ayllus* durante las asambleas comunales. Este principio de jerarquización también se extiende a la relación de los *ayllus* que conforman una sola mitad; esto es, los *ayllus* son enumerados de orden de primero a quinto, como (sigue)...:

Hanansayaq

1. Nayhua
2. Quinhuara
3. Aqchakar
4. Qarhuacalla 1°
5. Qarhuacalla 2°

Hurinsayaq

1. San Miguel
2. P'irca
3. Yanchacalla
4. Waychu
5. Pumatambo».

G. Urton, «La Arquitectura pública como texto social: La historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)», *Revista Andina*, núm. 11, Cuzco, p. 229.

La segunda muestra la hemos visto funcionar en la comunidad de Cabana, del Departamento de Ayacucho, donde figuran cinco. Uno se llama Collana, otro Payan, otro Purucha, otro Ichoqa y un quinto, de naturaleza periférica, Lari. Como es de esperar, el de mayor preeminencia es Collana y el de menor Ichoqa. Lari, que es el que aglutina a todos los forasteros que residen provisionalmente en la comunidad, no siempre aparece estructurado con los otros grupos. Consecuentemente, los que se ven actuando en las faenas públicas son sólo los cuatro primeros, que se definen por una regla adscripta patrilineal pero que en la práctica es bastante flexible para no tener que verse trastornados por consideraciones demográficas. J. Ossio, «Expresiones Simbólicas y Sociales en los *ayllus* andinos: El caso de los *ayllus* de la comunidad de Cabana y del antiguo Repartimiento de los Rucanas Antamarcas», *Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Etnohistoria y Antropología Andina*, Lima, 1981.

sullca o menores. Pero allí no termina la clasificación. Los santos de cada uno de estos dos grupos se subdividen en tres posiciones básicas que marcan la cúspide de la jerarquía: una es la de Yayanchic, que siempre se asocia con el patrón del pueblo, otra la de Mamanchic, que corresponde a la de la patrona, pareja del santo patrón, y, finalmente, Amunchic, que asume el papel de mediador entre los dos primeros ¹¹. Los Ocultos, por su parte, no participan de estas complejas subdivisiones pero cada cual tiene una jerarquía distinta al otro, que se aprecia cuando los comuneros que asumen la responsabilidad de auspicarlos como mayordomos se agrupan en conjunto para determinados rituales. En estos contextos, la manera como se ordenan estos comuneros es en semicírculo. Al centro se ubica el mayordomo de Amunchic y luego a su derecha, en orden descendente, todos los otros que auspician a santos varones empezando por el de Yayanchic. A su izquierda, y en un orden semejante, se ordenan de manera simétrica todos lo que auspician a las santas ¹².

En este uso que se hace de los santos, lo último que interesa es su historicidad. Si, en Andamarca, el Espíritu Santo ocupa la posición de Yayanchic no es simplemente por ser la tercera persona de la Trinidad, sino porque desde una tradición muy remota es el patrón del pueblo. Se trata de una situación muy análoga a la que hemos visto en el listado de los Inca, donde el noveno lugar tiene que ser ocupado por el ordenador.

Esta preeminencia que se le dio al esquema estructural llegó a tal punto en la época incaica que las mismas momias, que ostentaron los nombres de los Inca de las listas dinásticas, figuran ordenados en un patrón semejante al de los santos andamarquinos. Según el Inca Garcilaso de la Vega,

a un lado y a otro de la imagen del sol (en el templo de Coricancha estaban los cuerpos de los reyes muertos puestos por su antigüedad, como hijos de ese sol, embalsamados que parecían estar vivos: estaban asentados en sus sillas de oro, puestas sobre los tablones de oro en que solían asentarse. Tenían los rostros hacia el pueblo; sólo Huayna Capac se aventajaba de los demás, que estaba puesto delante

¹¹ Ver el cuadro 3.

¹² Ver el diagrama 5.

CONSTACIOS	FIESTA
<i>Propietarios</i>	
Yayanchic: Espíritu Santo	21 de mayo
Amunchic: Santísima Custodia (Qollana Amo)	25 de mayo (Corpus Christi)
Mamanchic: Virgen de la Encarnación	22 de mayo
Niño Jesús de Praga	25 de enero
Santísima Trinidad	28 de mayo*
<i>Sullca</i>	
Sullca Yayanchi: Señor de la Resurrección	Movible (Domingo de Resurrección)
Sullca Amunchic: San José	14 de abril
Sullca Mamanchic: Virgen de la Nieves	5 de agosto
Santa Rosa de Lima	25 de agosto
Virgen Dolorosa	Movible (Viernes Santo)*
San Pedro	7 de julio
OCULTOS	
<i>Santos</i>	
Señor de la Ascensión	11 de mayo unidos
Santa Cruz	10 de mayo
San Francisco	26 de agosto (unido con Sta. Rosa)
San Isidro	24 de agosto
Niño Reyes	6 de enero
Sagrado Corazón de Jesús	7 de agosto
Señor Santiago	5 de agosto (olvidándose) (unido con Virgen de las Nieves)
<i>Santas</i>	
Virgen Concebida	6 de enero (unida con Niño Reyes)
Virgen del Carmen	6 de agosto (unida con Sagrado Corazón de Jesús)
Virgen del Perpetuo Socorro	28 de junio

Cuadro 3. Orden jerárquico de los santos de la comunidad de Andamarca.

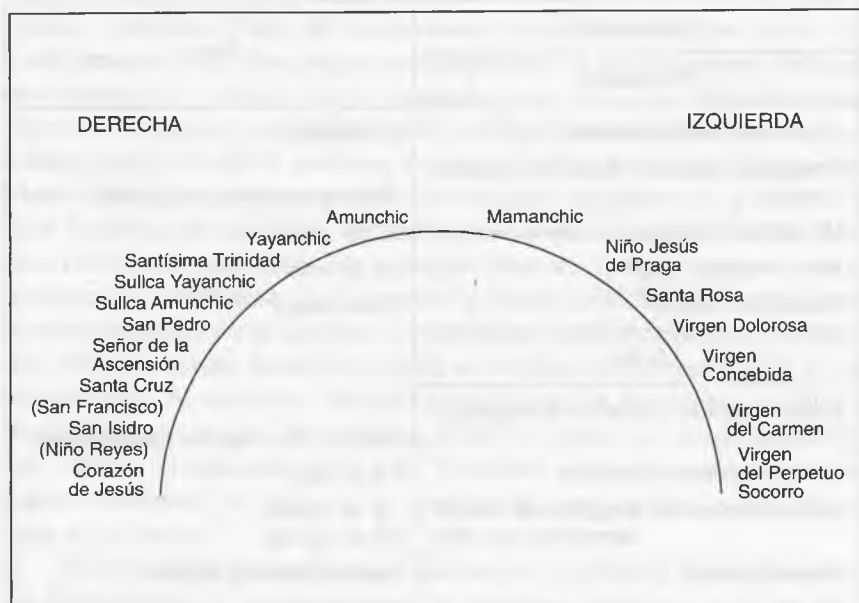


Diagrama 5. Configuración espacial del orden jerárquico de los santos de la comunidad de Andamarca.

de la figura del sol, vuelto el rostro hacia él como hijo más querido y amado...¹³.

Como ha señalado Zuidema, la imagen que esta descripción sugiere es la de una sucesión de cinco Incas de la dinastía Hanan, partiendo del más antiguo, ubicados a la derecha del sol, y los otros cinco de Hurin, en un orden semejante, a la izquierda¹⁴. Aunque desafortunadamente no existen descripciones del funcionamiento de esta estructura, es posible imaginar que lo importante aquí fueron las posiciones y que los cuerpos embalsamados de los gobernantes que morían ocupaban pasajeramente cada una de ellas en una secuencia rotativa.

¹³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Madrid, 1960, T. II, Libro II, cap. XX, p. 113.

¹⁴ R. T. Zuidema, *Reyes y Guerreros*, Lima, 1989, p. 199. Ver el diagrama 6.

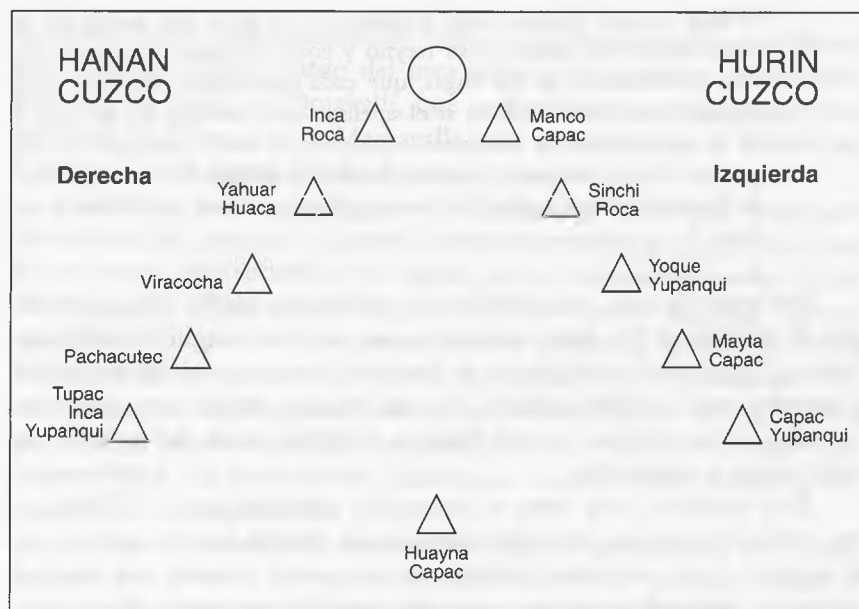


Diagrama 6. Configuración espacial de las momias de los Incas en el Templo del Sol.

Por lo tanto, lo último que pudieron haber sido las dinastías incas fue ser hitos cronológicos. Toda la evidencia sugiere que fueron más bien posiciones ordenadas en patrones numéricos rígidos que podían variar dependiendo de determinados fines, de correlatos astronómicos que se deseaba establecer, etc. El ordenamiento decimal de los Inca posiblemente se hizo para que guardara correspondencia con funciones administrativas organizadas bajo la conocida jerarquía decimal que controló todo el espacio del Tahuantinsuyo. Si bien el patrón decimal fue la estructura más frecuente en que se presentaron las dinastías inca, también existen referencias de que en determinadas circunstancias, particularmente cuando se asociaban con los meses de un calendario solar, la configuración que adoptaban era duodecimal. Una evidencia contundente sobre este punto, con la virtud adicional de confirmar lo que venimos diciendo sobre el valor de posición de cada personaje de estas dinastías, la encontramos en la siguiente cita de la crónica de autor anónimo:

El Inga sucesor llamado Inga Yupangue, este puso más orden en el Cusco como en cabeza de su reyno y corte, hordenó y rrepartió en doce parcialidades de los yngas, que cada parcialidad tuviesen quenta con su mes tomando en sí el apellido y el nombre de tal mes y en lo que habían de excercitar aquel mes, y estaba obligado el día que entraba en su mes de salir a la plaza publicando su mes tocando bozinas y dando alaridos y voces, para que fuese manifiesto á todos...¹⁵.

De acuerdo con este cúmulo de evidencias, da la impresión de que el modelo es tan preponderante, que es tal el magnetismo de un sistema conceptual inspirado en la imagen de un cosmos globalizador y sagrado, que la individualidad de cada Inca se perdió por completo. En estas circunstancias, ¿cómo llegar a la historicidad del reinado de cada monarca cusqueño?

Para nosotros, esta tarea es imposible mientras no se aclare toda una serie de premisas de orden conceptual. Tal es nuestra ignorancia al respecto, que inclusive todavía no se podría afirmar con certeza quién fue Atahuallpa, el Inca conocido por los españoles, ni por qué se peleaba con su hermano Huáscar. Quizá, entendiendo mejor la naturaleza del sistema monárquico, el orden sucesorio, el sistema de parentesco, la visión inca de la historia, las historias regionales, podamos comprender un poco más acerca de la dinámica de la última etapa del pasado prehispánico.

2. LOS ANTECEDENTES DE LA OCUPACIÓN INCA DEL CUZCO

En la medida que la documentación histórica por sí sola no nos ayuda a reconstruir las etapas del pasado incaico, el recurso principal que nos queda es la arqueología. Desafortunadamente, exceptuando a investigadores como John Rowe, Manuel Chávez Ballón, Luis Barreda Murillo y Karen Mohr de Chávez, los profesionales de esta disciplina no han mostrado tanto interés por este período, de modo que son muy pocos los avances alcanzados. Por ejemplo, hasta el momento no se ha podido ir más allá de las, ya un poco antiguas, secuencias cronológicas

¹⁵ Anónimo, *El Cuzco y el Gobierno de los Incas*, Lima, p. 28.

que John Rowe establece para el Cuzco y de las limitadas conexiones que establece entre el estilo del inca tardío y las culturas precedentes. Más allá de Killke, ni Qotakalli, que está influido por la cultura wari, ni Waru, ni Chanapata y Marcavalle, que corresponden al Horizonte Temprano, dan signos de algún vínculo con los inca.

El mayor mérito de Rowe es habernos mostrado que antes que aparecieran los inca en el Cuzco, fueron precedidos por otras culturas. Sin embargo, esta secuencia no aporta mayor información sobre la dinámica de la cultura inca. Tampoco lo hacen otros estudios. Consecuentemente, seguimos sumidos en la más profunda ignorancia acerca del origen de los gestores de la cultura incaica y de su duración. Por esta razón los cálculos sobre esto último no han tenido más alternativa que hacerse suponiendo la historicidad de las listas de los Incas que proporcionan los documentos históricos, la cual, como hemos visto, no conduce a ningún lado.

Lo que la arqueología nos aporta hasta el momento es un Cuzco poblado por culturas que conocían la fabricación de cerámica desde el primer milenio antes de Cristo. Gracias a los trabajos de Karen Mohr Chávez al antiguo estilo chanapata, descubierto por Rowe, hoy se le antepone otro que se ha localizado en Marcavalle y Pikicallepata. Se trata de un estilo que comprende cuatro fases que van desde el año 1000 a.C., hasta el 700 a.C. Para Mohr

...representa la ocupación más antigua (con cerámica) que se conoce hasta la fecha en el valle del Cuzco ¹⁶.

Asociados a este estilo, aparecen restos de frijol, maíz, camélidos, cuy, venado y aves, que sugieren que los creadores de esta cultura tuvieron una dieta muy variada. Marcavalle parece haber sido una aldea densamente poblada que tuvo estructuras de adobe. No existen vestigios de que hubiese estado influida por la cultura chavín o por otra cultura. Sin embargo presenta afinidades muy estrechas con la cultura qaluyo, en Puno, lo que indicaría el comienzo de una intensa interacción entre el Cuzco y el altiplano ajena a cualquier señal de dependen-

¹⁶ D. Mohr Chávez, «Resumen de los trabajos arqueológicos realizados en Marcavalle, un sitio correspondiente al Horizonte Temprano en el valle de Cuzco», *Arqueología de Cuzco*, Cuzco, 1982, p. 5.

cia. Por el contrario, pareciera haber sido bastante autosuficiente y, paralelamente, haber mantenido intercambios con otras localidades de la sierra sur, y hasta de la selva, que debieron intensificarse en sus etapas postreras.

El estilo chanapata también pertenece al Horizonte Temprano y su aparición coincide con las últimas fases del estilo anterior. Aquí sí se ven algunos ecos lejanos de la cultura chavín en una fase de cerámica negra incisa y exhibe algunos detalles bastante semejantes a los que desarrollará, cerca de 1.000 años más tarde, la cultura tiahuanaco. Estos detalles aparecen en una figurita en la

...que se observa, que dentro de los brazos cruzados se ve una «cabeza trofeo», semejante a los monolitos de Pucara y Tiahuanaco. Partiendo del borde del ojo surgen líneas incisas verticales y laterales sobre el pómulo, estas líneas son conocidas con el nombre de «lacrimones», que también aparece en Tiahuanaco ¹⁷.

Además, es muy probable que haya tenido vínculos cercanos con la selva, pues muchas de las figurillas de sus fases más tempranas representan felinos, monos, zorros, osos, lagartijas, etc.

Luego del chanapata el estilo que sucede es el waro, desarrollado en los primeros años del milenio después de Cristo y, a continuación, le sigue una etapa en la que la cultura wari deja sentir su presencia. En el campo de la cerámica esta presencia ha sido advertida en el estilo qotakalli ¹⁸, descubierto por Luis Barreda Murillo ¹⁹, y, en el campo de la arquitectura, en la ciudad de Pikillaqta, situada sobre el valle de Lucre al pie de la laguna de Huaccarpay, al sur de la ciudad del Cuzco.

A continuación de esta influencia wari, la región del Cuzco también participará de aquella etapa de repliegue regional conocida como Intermedio Tardío. Es en este momento cuando aparece la cerámica

¹⁷ J. Yabar, «Figurillas de la cultura pre-inca del Cuzco», *Arqueología de Cuzco*, Cuzco, 1982, p. 10.

¹⁸ L. G. Lumbreras, «Acerca de la aparición del Estado Inka», en Matos, R., *III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, Lima, 1978, T. I, p. 109.

¹⁹ L. Barreda M., «Asentamiento Humano de los "Qotakalli" de Cuzco», *Arqueología de Cuzco*, Cuzco, 1982.

Killke, el antecedente más inmediato del que desarrollarán los inca. Consecuentemente, de acuerdo con lo que conocemos actualmente, los orígenes de los inca no podrían ir más allá del año 1000 d.C. cuando se inicia esta última etapa antes de la expansión inca.

Habiendo ubicado los inicios de los inca en un estilo bastante localizado como el Killke, es de imaginar que en estos momentos alborales fueron una etnia entre varias coexistentes en la región cusqueña. Según los mitos de origen, el Cuzco estuvo poblado por una serie de etnias que ingresaron en el dominio incaico reconociéndoseles su distinta antigüedad en el territorio que ocupaban.

El conocimiento de ellas es todavía incipiente por los escasos intentos de corroborar la información documental con la fuente arqueológica. Además, en algunos casos, pudiera ser que fueran creados por los mismos incas con la finalidad de caracterizar un estamento social. Sin embargo, muchos de ellos son asociados con un lugar en el espacio, lo cual es un buen comienzo para conocer su historia y su papel en el seno de la sociedad incaica.

Entre los más antiguos grupos étnicos que nos refieren las fuentes documentales figuran los sahuasiray, antasayac y huaillas o huallas, que, según Zuidema, forman un conjunto estructurado en oposición a los allcabiza, copalimayta y culumchima, que serían otras etnias que habrían llegado más tardíamente al Cuzco. La razón para la afirmación de Zuidema es que la mayor parte de estos grupos pueden ser identificados con algunos *ayllus* del sistema de los *ceques* del Cuzco que mantienen entre sí posiciones opuestas pero no complementarias. Pero además de tener sus posiciones en este sistema, algunos también reciben su localización en el espacio.

De los huallas se dice, por ejemplo, que en la época del Virrey Toledo vivieron en Vicos, que quedaba en el valle de Gualca, en el área de Pisa, y que sus descendientes se ubicaron en el pueblo Pachatusan a espaldas de San Blas; de los antasayac, que estuvieron ubicados por el monasterio de Santa Clara; de los allcabiza, que fue el grupo de donde procedieron los sacerdotes y que se asociaron con Ayar Ucho, uno de los hermanos del fundador del Cuzco, cuyo asentamiento fue Pucamarca, y así sucesivamente.

Además de estas etnias se pueden citar como predecesores de los inca a algunos de los *ayllus* restantes del sistema de los *ceques* y a los

Chinchaysuyo	Antisuyo	Collasuyo	Contisuyo
Anta ynga Sacsauana ynga Quilliscachi ynga Mayu ynga Quichua ynga y sus mujeres Palla aui	Tambo ynga Lare ynga y sus mujeres Palla aui	Queuar ynga Uaroc ynga Cauina ynga Masca ynga Tambo ynga Acos ynga Chillque ynga Papri ynga y sus mujeres Palla aui	Yanahuara ynga y sus mujeres Palla aui

Cuadro 4. Los Incas de privilegio, según Guaman Poma.

Incas secundarios que enumera Guaman Poma de Ayala²⁰. Finalmente se debe mencionar a los ayarmaca, estudiados con cierto detalle por María Rostworowski de Díez Canseco²¹, que estuvieron asociados con un personaje llamado Tocay Capac, y a los pinahua, con Pinahua Capac. Estos dos grupos debieron haber tenido una gran importancia, pues tanto en las obras de Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti, los dos únicos cronistas indios cuyas obras conocemos, como en la del mestizo Garcilaso de la Vega, figuran como inter pares de los Incas y ocupando posiciones estructurales estrictamente simétricas. En el caso de los dos primeros cronistas, la referencia que se hace de ellos es que fueron opuestos a los Incas. Guaman Poma sostiene que los reyes de estas etnias, Tocay Capac y Pinahua Capac, antecedieron a Manco Capac, el fundador de la dinastía Inca conocida por todos, y les atribuye ser los legítimos Incas por descender de las cuatro primeras edades del mundo. Santa Cruz Pachacuti, por su lado, asumiendo una perspectiva opuesta a la del anterior, dirá que Tocay Capac y Pinahua Capac fueron idólatras y que por esa razón Manco Capac destruyó sus ídolos y huacas reemplazándolos por un edificio que rememoraba sus propios orígenes. Pero es Garcilaso quien les fijará una posición en un contexto más estructurado que ha servido de base para que Zuidema dedujera una de las representaciones que se hicieron los Incas de su organiza-

²⁰ Ver el cuadro 4.

²¹ M. Rostworowski de Díez Canseco, «Los ayarmaca», *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1970, T. XXXVI.

ción social. Para este ilustre mestizo, después del diluvio apareció en Tiahuanaco un hombre poderoso que dividió al mundo entre cuatro reyes: la parte norte, que correspondería al Chinchaysuyo, se la dio a Manco, la del sur, que no podría ser otra que el Collasuyo, a Colla, la del este, que sería equivalente al Antisuyo, a Tocay Capac, y la del oeste o Contisuyo, a Pinahua Capac.

Estas mismas fuentes, sumadas a otras, nos confirman la existencia de los ayarmaca precisándonos el ámbito que ocuparon. El Inca Garcilaso menciona dieciocho pueblos que les pertenecieron, ubicados a los costados del camino a Collasuyo. A su vez, Guaman Poma señala que sus posesiones iban desde Quiquijana hasta Jaquijaguana, lo que representa una extensión bastante grande. Y otros documentos completan el panorama dándonos precisiones sobre propiedades y adoratorios que tenían en el valle de Maras y sobre sus asentos en Tambo y Amaro Cancha, en los alrededores de Pucyura. De toda esta información, María Rostworowski ha podido

...ubicar tres grupos de Ayarmaca en las cercanías del Cuzco. No se trata de un ayllu aislado, sino de cada uno de los lugares donde radicaban durante el Virreinato, comprendían varias parcialidades. El número de esas comunidades demuestra la importancia que tuvieron...

El principal de los Ayarmaca durante la colonia, estuvo en el antiguo Repartimiento de Pucyura que, a pesar de su cercanía al Cuzco, pertenecía en el XVIII al Partido de Abancay. Confinaba al este con el Cuzco y empezaba su jurisdicción al terminar la parroquia de Santa Ana de la misma ciudad.

Otro grupo estaba radicado en la Parroquia de San Sebastián del Cuzco y un tercero en el pueblo de Chinchero ²².

Tanto Zuidema como esta historiadora han descubierto documentos que nos hablan de los *ayllus* en que se dividieron los ayarmaca de Pucyura. Una vez más se puede apreciar que el listado aparece acompañado de los términos jerárquicos, que destacan en el sistema de los *ceques* del Cuzco, sugiriendo la presencia de grupos sociales de base simbólica como los mencionados más arriba. Además de proporcionarnos esta sugerencia, este listado tiene el mérito de incluir el nombre de

²² *Ibid.*, p. 75.

Pucyura	Parroquia de San Sebastián	Chinchero
Ayarmaca y Tambocunga Ayarmaca Urinsaya Tambocunga Collana Ayarmaca Tique Collana Urinsaya Chinchaysuyu Chaupisuyu Urinsaya Chaupisuyu Anansaya Collana Anansaya Quillisca Cana Guayas	Aucaille Sucso Raurau Chima Ayarmaca Ccollana Payan Ananccosco Anan Ccoscco Orin Ccoscco Payan Ccayhua Apumaita Sañoc Calpa pata Ticapata Pumamarca Yacanora Pillau Corona Real Pumacancha Quircas Corau Quillahuata Cuicus	Pongo Tambococha Cupir Amantoy Collana Ayarmaca

Cuadro 5. Los *ayllus* de los ayarmaca.

una serie de grupos sociales asociados con las poblaciones pre-incas del Cuzco. Este es el caso de guayas, quillisca, cana y tambocunga ²³.

En la información derivada de San Sebastián, aparecen acompañados con otros grupos sociales que llevan el nombre de las antiguas panacas reales y algunos grupos pre-incas. En esta ocasión es relevante señalar que el curaca de los ayarmaca era también el de los pomamarca y que se trata de un grupo que, para efectos del tributo, aparece junto con los *ayllus* de Susumarca (el nombre de la panaca del octavo Inca Viracocha) y de Sañoc, un *ayllu* pre-inca ubicado en el Antisuyo que tuvo funciones religiosas.

Para Chinchero, lo que María Rostworowski llega a deducir es que los *ayllus* que pertenecían a los ayarmaca eran: Pongo, Tambococha,

²³ Ver el cuadro 5.

Amantoy, Collana y Ayarmaca propiamente dicho. Además, nos trae el interesantísimo dato, perteneciente al siglo XVIII, de que el gran curaca rival de José Gabriel Condorcanqui, Mateo Pumacahua, fue ayarmaca, pues no sólo se reclamó descendiente de Tocay Capac, sino que figura perteneciendo al *ayllu* Pongo ayarmaca, que, como su nombre lo indica, era uno de los *ayllus* de esta etnia radicados en este pueblo.

De la etnia asociada con Pinahua Capac la información que se dispone es muy escasa. Se sabe de dos *ayllu* Pinahua, «...uno situado en el distrito de Oropesa, provincia de Quispicanchis, y el otro en Guallabamba, cerca del Valle de Yucay»²⁴. Otro dato los ubica junto con los muyna, cuyos pueblos estaban al sudoeste del Cuzco. Esto es suficiente para saber que estos pueblos tuvieron su posición en el espacio, así como también en la estructura inca, y hasta la fecha se pueden ver sus vestigios en algunas comunidades contemporáneas del Departamento del Cuzco.

Sobre qué fueron estas etnias, qué lenguas hablaban, qué papeles desempeñaron en el Estado inca, es muy poco lo que sabemos y quizá, en el caso de los dos primeros interrogantes, nunca obtendremos una respuesta definitiva. Al ingresar estos grupos en el dominio inca, pareciera que perdieron su especificidad y se convirtieron en instancias adicionales de sus sistemas organizativos. Consecuentemente, si ingresaron en sus narraciones, como en sus mitos de origen, fue para destacar el papel que debieron cumplir en el sistema inca. Su presencia no es pues arbitraria. No se explica por el simple hecho de haber vivido en el Cuzco antes de los Incas. Si son mencionados en dichas narraciones sagradas es porque se les asignó un significado determinado. Por lo tanto, no podemos ir más allá de la naturaleza de estas fuentes y pretender que nos digan cosas para las cuales no estuvieron preparadas.

3. LOS MITOS DE ORIGEN Y EL ORDEN CÓSMICO

Los mitos de origen de los Incas fueron antes que nada testimonios sagrados de su ordenamiento del mundo, expresiones codificadas

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

de sus sistemas de valores e instancias legitimadoras de su posición en el mundo. Su contenido inmediato es fundamentalmente de corte socio-político y es a partir de esta instancia que debemos comprenderlos.

Las versiones que existieron sobre el origen de los Incas fueron numerosas y, en muchos casos, discrepantes entre sí. Sin embargo, desde un punto de vista estructural, son más las concordancias. En todo caso, muchos de los datos que aluden a posiciones espaciales son verificables y han dado lugar a numerosas reconstrucciones como la de Brian Bauer²⁵, que siendo la postrera es, a la vez, la más plausible.

La versión más extendida, y que encierra más detalles topográficos, es una que nos presenta el fundador del Cuzco acompañado de tres hermanos, todos con sus respectivas esposas, saliendo de una cueva ubicada al sudoeste de la capital incaica. En otra, sólo mencionada por el Inca Garcilaso, este fundador y su esposa son representados emergiendo del lago Titicaca como un acto de creación del dios Sol o Inti.

Antes de exponer las dos versiones más detalladamente, quisiéramos señalar que ambas no son contradictorias u antagónicas sino que se trata de dos maneras de legitimarse muy consonantes con una difundida representación del cosmos que se hicieron los indígenas andinos.

Si bien ambas tienen en común realzar la condición sagrada de los Monarcas cuzqueños y su función de ordenadores del cosmos, una tiene una proyección más universal, mientras que la otra una más local. Tras insistir en esto, se podría decir que una legitima a los incas específicamente como ordenadores del mundo y la otra como propietarios de la tierra. Vistos de esta manera es evidente que estas dos versiones guardan una estrecha correspondencia con una difundida división que se hizo en muchas localidades entre unos pobladores a quienes se les llamó *llacnaz*, y otros, *huari* o *llacta*²⁶, y, con una clasificación que se hizo de las divinidades, siguiendo un orden vertical de arriba hacia abajo, que aparece explícitamente graficada en la crónica de Guaman Poma.

²⁵ B. Bauer, «Pacariqtambo and the Mythical origins of the Incas», capítulo 7, tesis inédita para optar el Doctorado en la Universidad de Chicago.

²⁶ P. Duviols, «Huari y Llacnaz», *Revista del Museo Nacional*, n.º XXXVI, 1973, Lima.

Con el término *llacuaz* se designó al sector poblacional de una localidad que tenía el rango de conquistador u ordenador del mundo y, como tal, el atributo de haberse originado en el lago Titicaca, venerar al Rayo, ser ganadero y, en general, asumir connotaciones de masculinidad, foraneidad y superioridad jerárquica. Con el de *huari* o *llacta* fueron llamados los que se reconocían como oriundos del pueblo. En su caso se les atribuía provenir de una cueva, lago u otro hito natural conocidos como Pacarina que quedaba en el perímetro de su localidad. Veneraban a un dios telúrico y con poderes sobre la vegetación que llamaban Huari. Como actividad económica se les asociaba la agricultura. Y, en general, asumían connotaciones de feminidad, subordinación y de propietarios de la tierra.

En esta descripción aparece nítidamente que estas dos maneras de legitimarse tienen un evidente sustento en dos dimensiones del orden sagrado: a) el plano celestial, que en este caso privilegia al Rayo o Illape, y b) el nivel subterráneo, que pone de relieve a las Pacarinas y a unas divinidades de naturaleza telúrica. Estos criterios legitimadores guardan a su vez un estrecho paralelismo con la representación que nos hace Guaman Poma del panteón andino en relación con la legitimidad de lo que él considera «verdaderos Incas» y la ilegitimidad de los Incas idólatras.

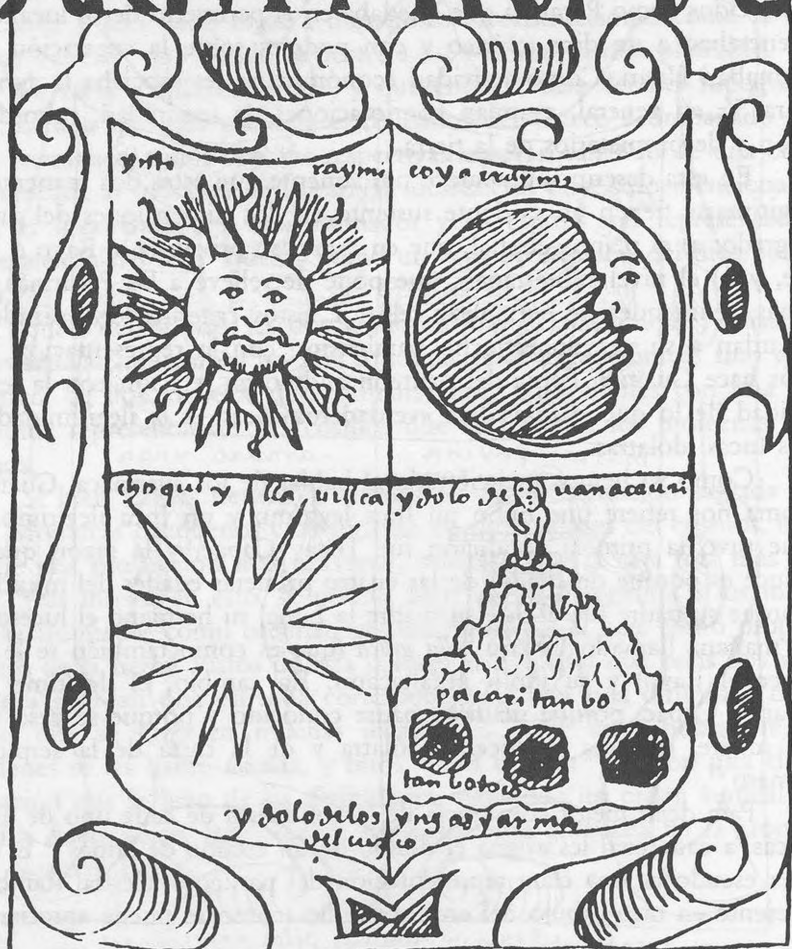
Como ya hemos mencionado al hablar de los ayarmaca, Guaman Poma nos refiere que hubo un Inca legítimo y un Inca ilegítimo. El que tuvo la primera condición fue Tocay Capac, y la razón que se aduce es porque descendió de las cuatro primeras edades del mundo y porque su padre fue el Sol, su madre la Luna, su hermano el lucero de la mañana llamado Chuqui *ylla uilca* (que es como también se le conoce al Rayo) y su ídolo Huanacauri. En cambio, el ilegítimo fue Manco Capac, porque no tuvo padre conocido y porque se casó con su madre, que era hechicera, idólatra y de la casta de la serpiente Amaro²⁷.

Para dejar mejor constancia de la condición de cada uno de estos Incas, a cada cual les asigna el dibujo de un escudo de armas²⁸. El primer escudo es una clara representación del panteón celestial (también presente en otro dibujo del cronista indio (como se puede apreciar en

²⁷ F. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 80.

²⁸ Ver las figuras 3 y 4.

79 PRIMER CAPITULO DE LOS INDIAS ARMAS PROPIAS



armas reales del reyno, de las yñas, de los reyes yngas - la

Figura 3. Armas propias de los Incas.

SEGVN DAARMA LAS ARMAS

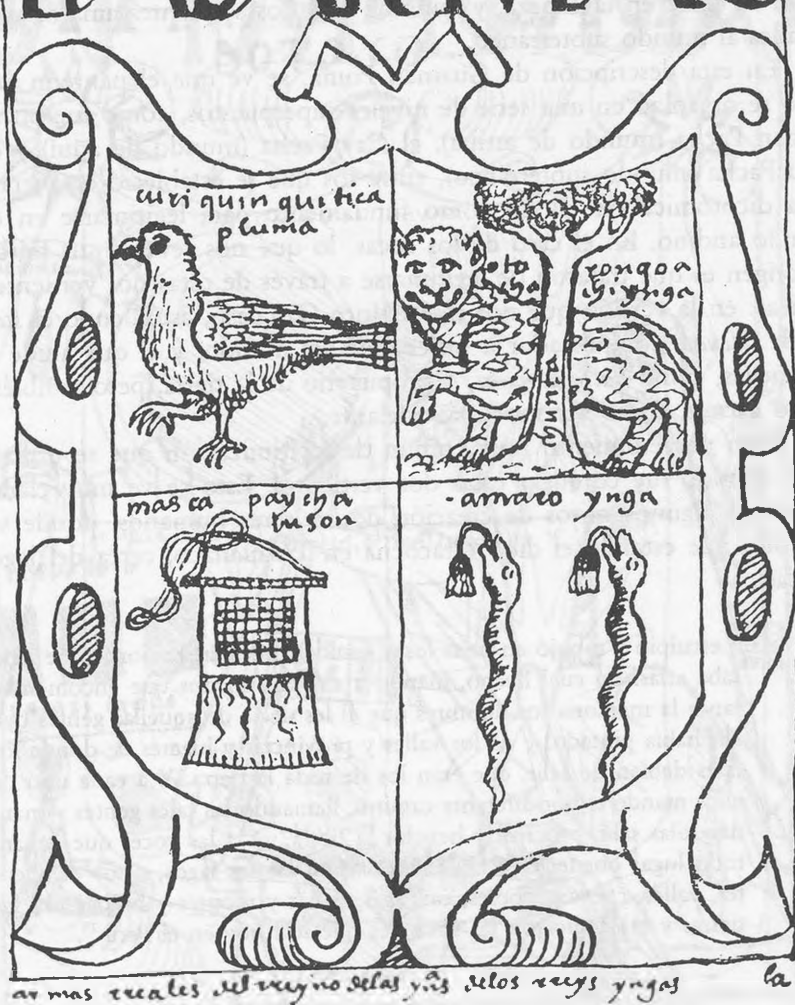


Figura 4. Segundas armas de los Incas.

la figura 5) que culmina en el campo inferior izquierdo (según la perspectiva de su autor) con el cerro Huanacauri como un *axis mundi* que conecta el cielo, la tierra y, a través de las cuevas de Pacaritambo, el mundo subterráneo. El segundo escudo, asociado con Manco Capac, es una representación de los emblemas terrenales de los Incas que se inician con la Mascapaycha, asociada con el arco iris y que cada monarca se ceñía en la cabeza, y culmina con dos serpientes amaro, vinculadas al mundo subterráneo.

En esta descripción de Guaman Poma, se ve que el panteón andino se organizó en una serie de niveles superpuestos, como fueron el Hanan Pacha (mundo de arriba), el Cay Pacha (mundo de aquí) y el Ucu Pacha (mundo subterráneo), entre los que se estableció una jerarquía dicotómica que sirvió como fundamento para legitimarse en el mundo andino. En el caso de los Incas, lo que nos revelan sus mitos de origen es que trataron de legitimarse a través de estas dos vertientes míticas: en la versión que nos trae el Inca Garcilaso, asumiendo el *status* de *llacuaz*, conquistador u ordenador del mundo, y el que alude a las cuevas, como *llacta* o *huari*, o propietario de la tierra, pero también como *llacuaz*, como veremos más adelante.

Otro procedimiento muy común de legitimización que se utilizó en el mundo fue conjugar estas dos vertientes. Esto se ve muy claramente en algunos mitos de creación de los seres humanos, donde se nos dice que estando el dios Viracocha en Tiahuanaco, cerca del lago Titicaca,

...esculpió y dibujó en unas losas grandes todas las naciones que pensaba criar. Lo cual hecho, mandó a sus dos criados que encomendaran a la memoria los nombres que él les decía de aquellas gentes que allí había pintado, y de los valles y provincias y lugares de donde los tales debían de salir, que eran los de toda la tierra. Y a cada uno de ellos mandó ir por diferente camino, llamando las tales gentes y mandándolas salir, procrear y henchir la tierra... Y a las voces que daban, todo lugar obedeció, y así salieron unos de los lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes y hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Perú ²⁹.

²⁹ P. Sarmiento de Gamboa, «Historia de los Inca», *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, 1969, t. IV, p. 209.



Figura 5. Divinidades de los Incas.

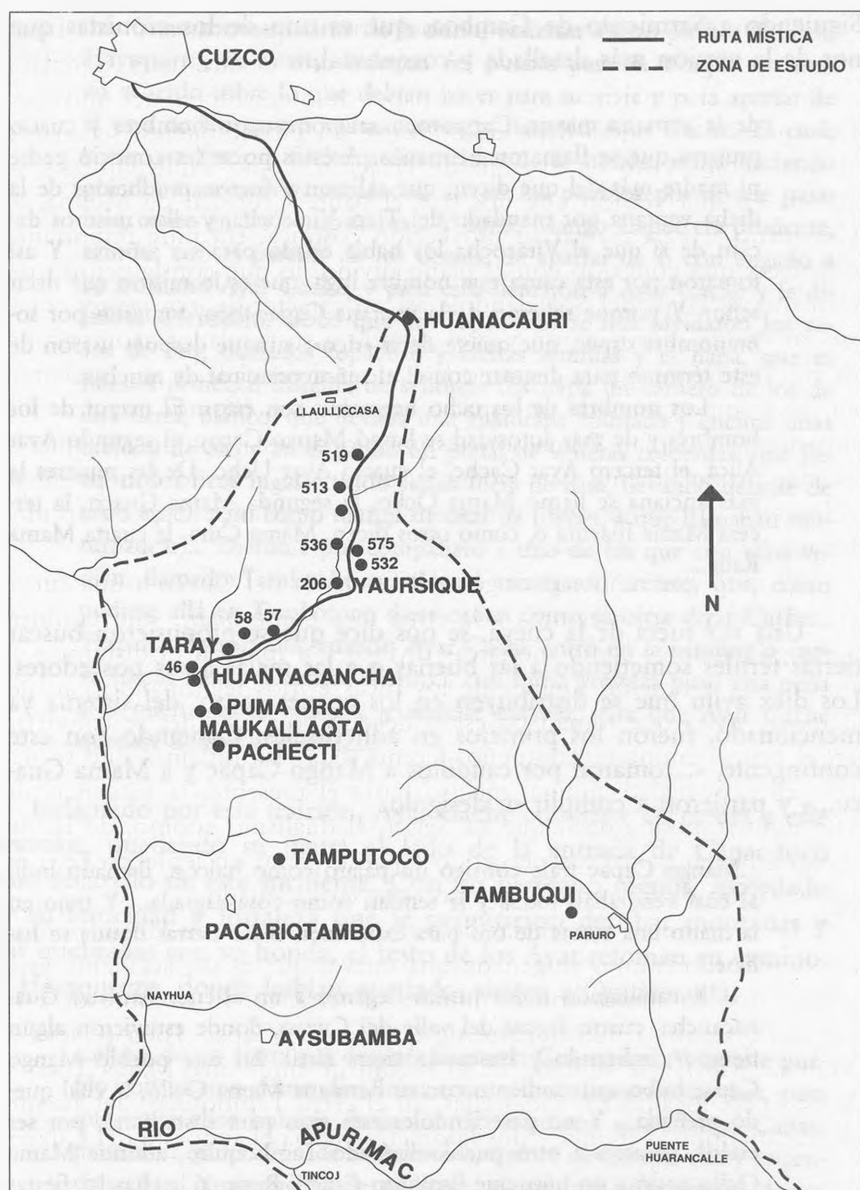
Tratándose de monarcas divinos, el mito que utilizaron los Incas en su condición de *huari* tuvo en común con el que narra Garcilaso de la Vega el remarcar también su papel de ordenadores del universo. De aquí que no podía dejar de utilizarse un procedimiento semejante al que hemos visto en el mito de creación, como explícitamente se aprecia en una versión que nos trae el padre Cristóbal de Molina, el Cuzqueño³⁰. Para realzar su proyección cósmica, era muy importante establecer una conexión con el plano divino, lo que consiguieron proclamándose Hijos del Sol, dándole así un carácter de *axis mundi* al cerro en donde se originaron y presentando a su fundador acompañado de tres hermanos que se metamorfosean en divinidades y se convierten en hitos importantes de un espacio sagrado. Los mismos escudos que nos dibuja Guaman Poma son testimonio de esta conjunción que él escinde artificialmente para poder sustentar, de acuerdo con premisas coloniales, su tesis de que los descendientes de Manco Capac eran idólatras.

El mito que remite el origen del fundador del Cuzco a una cueva en realidad no sólo legitima a la etnia inca como *huari*, sino también a sus gobernantes como monarcas divinos. Su función es disminuir al máximo la condición foránea de los Incas e irlos legitimando paulatinamente hasta que toman posesión del Cuzco y su líder se convierte en el primer monarca cusqueño. Como todas las historias que se narran en la sociedad andina, incluso hasta el presente, la secuencia de este mito se podría decir que va, según el dualismo andino, de Hurin (bajo) a Hanan (alto) y el recorrido espacial como un lento proceso de socialización de un mundo que necesita ser ordenado³¹.

La sucesión de secuencias de este mito se inicia en Hurin porque los héroes fundadores surgen de una cueva, que es un accidente geográfico que comunica con el mundo subterráneo. El nombre de esta cueva es, según la mayor parte de las fuentes, Capac Toco (Cueva o Ventana Rica) y se ubicaba en el medio de otras dos, Maras Toco y Sutic Toco, localizadas, todas ellas, en el cerro Tambotoco, del asiento de Pacaritambo, a treinta y dos kilómetros hacia el sudoeste del Cuzco.

³⁰ C. de Molina, *El Cuzqueño, Ritos y Fábulas de los Incas*, Buenos Aires, 1959, p. 15.

³¹ Ver el mapa 4.



Mapa 4. El recorrido de los hermanos Ayar (versión tomada de B. Bauer, *Pacariqtambo and the Mythical origins of the Incas*, capítulo 7, tesis inédita para optar al Doctorado en la Universidad de Chicago, s.f.).

Siguiendo a Sarmiento de Gamboa, que es uno de los cronistas que nos da la versión más detallada y consensual,

de la ventana mayor, Capac-toco salieron cuatro hombres y cuatro mujeres que se llamaron hermanos. A éstos no se les conoció padre ni madre más del que dicen, que salieron y fueron producidos de la dicha ventana por mandado del Ticci Viracocha, y ellos mismos decían de sí que el Viracocha los había criado para ser señores. Y así tomaron por esta causa este nombre inga, que es lo mismo que decir señor. Y porque salieron de la ventana Capac-toco, tomaron por sobrenombre capac, que quiere decir «rico»; aunque después usaron de este término para denotar con él el señor principal de muchos.

Los nombres de los ocho hermanos son éstos: El mayor de los hombres y de más autoridad se llamó Mango Capac, el segundo Ayar Auca, el tercero Ayar Cache, el cuarto Ayar Ucho. De las mujeres la más anciana se llamó Mama Ocllo, la segunda Mama Guaco, la tercera Mama Ipacura o, como otros dicen, Mama Cura, la cuarta Mama Raua...

Una vez fuera de la cueva, se nos dice que se propusieron buscar tierras fértiles sometiendo a las buenas o a las malas a sus poseedores. Los diez ayllu que se distribuyen en los ceques cayao, del sistema ya mencionado, fueron los primeros en adherírseles. Contando con este contingente, «...tomaron por caudillos a Mango Capac y a Mama Guaco...» y partieron a cumplir su designio.

...Mango Capac traía consigo un pájaro como halcón, llamado indi, al cual veneraban todos y le temían como cosa sagrada... Y trajo en la mano una estaca de oro para experimentar las tierras donde se hallase.

Y caminando todos juntos llegaron a un asiento llamado Guanacancha, cuatro leguas del valle del Cuzco, donde estuvieron algún tiempo sembrando y buscando tierra fértil. En este pueblo Mango Capac hubo ayuntamiento con su hermana Mama Ocllo, la cual quedó preñada... Y no pareciéndoles este sitio para sustentarse, por ser estéril, pasaron a otro pueblo llamado Tamboquiرو, adonde Mama Ocllo parió a un hijo, que llamaron Cinchi Roca. Y hechas las fiestas del nacimiento del infante, partieron a buscar tierra fértil, y fueron a otro cercano pueblo llamado Pallata, que es casi una misma cosa con Tamboquiرو, y aquí estuvieron algunos años.

Y no contentándose de la tierra, vinieron a otro pueblo llamado Haysquirro, un cuarto de legua del pueblo pasado. Y aquí entraron en acuerdo sobre lo que debían hacer para su viaje y para apartar de sí uno de los cuatro hermanos ingas llamado Ayar Cache. El cual, como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, venía haciendo grandes travesuras y crueldades, así en los pueblos por donde pasaban, como en los compañeros... Y como Mango Capac era prudente, acordó, con el parecer de los demás, de apartar de sí con engaño a su hermano Ayar Cache, y para esto llamaron a Ayar Cache y le dijeron: «Hermano, sabed que en Capac-toco se nos olvidaron los vasos de oro, llamados topacusi, y ciertas semillas y el napa, que es nuestra principal insignia de señores» (Es napa un carnero de los de esta tierra, blanco, que llevaba una gualdrapa colorada y encima unas orejeras de oro y en el pecho un pretal de veneras coloradas, que llevaban los ricos ingas cuando salían fuera de casa, llevando delante de todo en un palo como manga de cruz de pluma, a que llamaban sunturpaucar)... Diéronle por compañero a uno de los que con ellos venían, llamado Tambochecay, al cual encargaron secreto, que, como pudiese allá en Tambotoco diese orden como muriese Ayar Cache... Y apenas fueron allá, cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Capac-toco... Y siendo dentro... con suma presteza puso una peña a la puerta de la ventana, y sentóse encima, para que Ayar Cache quedase dentro y muriese...

Indignado por esta traición, Ayar Cache convierte en piedra a este personaje, quedando su figura al lado de la entrada de Capac-toco como recuerdo de este incidente. Con un hermano menos, recordado por su ferocidad y fortaleza que le permitieron derribar montañas y abrir quebradas con su honda, el resto de los Ayar retoman su camino. De Haysquirro, donde habían quedado, siguen a Quiriranta,

...al pie de un cerro que después llamaron Guanacauri. Y en este pueblo consultaron cómo dividirían entre sí los oficios de su viaje, para que entre ellos hubiese distinción. Y acordaron que Mango Capac, pues tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrarse para conservación de su linaje, y que éste fuese cabeza de todos, y que Ayar Ucho quedase por guaca para su religión, y que Ayar Auca, desde donde los mandasen, fuese a tomar posesión de la tierra donde hubiesen de poblar.

Y partiendo de aquí, llegaron al cerro, que está a dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco, y subidos a la cumbre, vieron en ella al arco iris del cielo, al cual los naturales llaman guanacauri. Y teniéndolo por buena señal, dijo Mango Capac: «¡Tened aquello por señal que no será el mundo más destruido por agua! ¡Lleguemos allá, y desde allí escogeremos dónde habemos de fundar nuestro pueblo!» Y echando antes suertes, vieron que les señalaba buen suceso hacerlo así... Antes que llegasen a lo alto, donde el arco estaba, vieron una guaca, que es oratorio de bulto de persona, junto al arco. Y determinando entre ellos ir a prenderla y quitarla de allí, ofrecióse a ello Ayar Ucho...

Una vez cerca de la guaca, Ayar Ucho se sentó sobre ella y sus pies quedaron pegados a la espalda de la guaca. Viéndose en esta situación les pronostica a sus hermanos que serán grandes señores y sólo les pide que se acuerden de honrarlo en sus fiestas y ceremonias como la del guarachico. El nombre que asume a partir de este momento es el de Ayar Ucho Guanacauri, convirtiéndose en una de las guacas más veneradas hasta la época colonial.

Siguiendo con su cometido,

...bajaron al pie del cerro, adonde comenzaron a entrar al valle del Cuzco, y llegaron a un sitio llamado Matagua, adonde asentaron y hicieron chozas para estar algún tiempo. Aquí armaron caballero al hijo de Mango Capac y de Mama Ocllo, llamado Cinchi Roca, y le horadaron las orejas, al cual acto llaman guarachico, que es la insignia de su caballería y nobleza como privilegio o solar conocido entre nosotros... Y allí inventaron el llorar los muertos, imitando el crocitar de las palomas. Entonces hicieron las danzas llamadas capac raymis, que es fiesta de los señores ricos o reales... y las ceremonias que llaman quicochico, que es cuando viene a la mujer su flor o mes la primera vez, y del guarachico... y del rutuchico, que es cuando trasquilan al inga la primera vez, y del ayuscay, que es cuando nace el infante, y que beben cuatro o cinco días arreo.

Después de esto estuvieron en Matagua dos años, intentando pasar el valle arriba a buscar buena y fértil tierra. Mama Guaco, que fortísima y diestra era, tomó dos varas de oro y tirólas hacia el norte. La una llegó como dos tiros de arcabuz a un barbecho llamado Colcabamba y no hincó bien, porque era tierra suelta y no bancal... Y la otra llegó más adelante cerca del Cuzco y hincó bien en el territorio

que llaman Guanaypata, de donde conocieron ser tierra fértil. Otros dicen que esta prueba la hizo Mango Capac con la estaca de oro que traía consigo...

Complacidos por la calidad de esta tierra, decidieron usurparla a sus dueños y para ello volvieron a Matagua desde donde Manco Capac divisó

...un mojón de piedra que estaba cerca del sitio donde agora está el monasterio de Santo Domingo del Cuzco, y mostrándosele a su hermano Ayar Auca, le dijo: «¡Hermano! ¿Ya te acuerdas cómo está entre nosotros concertado que tú vayas a tomar posesión de la tierra donde habemos de poblar? ¡Y pues ahora, mira aquella piedra!» y mostráble el mojón dicho: «Ve allá volando (porque dicen le habían nacido unas alas), y sentándote allí toma posesión en el mismo asiento donde parece aquel mojón de posesión, que en la lengua antigua de este valle se llama cozco, de donde le quedó el nombre de Cuzco al tal sitio hasta hoy. De aquí tienen los ingas un proverbio que dice: Ayar Auca cuzco guanca, como si dijese «Ayar Auca mojón de piedra mármol». Otros dicen que el nombre del Cuzco le puso Mango Capac porque en el lugar donde enterró su hermano Ayar Cache hizo llanto; por lo cual y por la fertilidad del sitio le dio este nombre, que en el antiguo lenguaje de aquel tiempo significa triste y fértil. Mas lo verosímil es lo primero, porque Ayar Cache no fue enterrado en el Cuzco, antes murió en Capac-toco, como se dijo arriba...

Quedando, pues, ya de los cuatro hermanos inga sólo Mango Capac y las cuatro mujeres, determináronse luego de partir a Guanaypata y adonde había ido Ayar Auca a tomar posesión, y para lo hacer dio primero a su hijo Cinchi Roca mujer llamada Mama Coca, de los ayillos del pueblo de Saño, hija de un cinchi llamado Suticguaman, de la cual tuvo después un hijo llamado Sapaca, e instituyó el sacrificio llamado capacocha, que es sacrificar dos niños, macho y hembra, al ídolo Guanacauri, para cuando los ingas se fuesen armar caballeros...

Y llegando a las tierras de Guanaypata que es cerca de donde agora es el arco de la Plata, camino de los Charcas, halló allí poblados una nación de indios naturales llamados Guallas...

contra quienes Mama Guaco desató toda su fiera logrando doblegarlos a costa de casi extinguirlos. A continuación siguieron hacia el su-

deste enfrentándose a Copalimayta, el líder de un grupo advenedizo que se había asociado con el grupo conocido como Sauaseray Panaca, ubicados en el sitio de Santo Domingo del Cuzo. Luego de una resistencia preliminar también los sometieron sangrientamente.

Y de esta manera Mango Capac y Mama Guaco y Cinchi Roca y Mango Sapaca poblaron aquel sitio entre los dos ríos, y hicieron la Casa del Sol, a que llamaron Indicancha, y todo aquel sitio que está desde Santo Domingo hasta la junta de los ríos dividieron cuatro vecindades o solares, a que aquellos llaman cancha. A la una llamaron Quinti cancha, a la segunda Chumbi cancha, a la tercera Sayri cancha, a la cuarta Yarambuy cancha. Y repartieronlas entre sí, y así poblaron la ciudad, que por el mojón de Ayar Auca se llamó Cozco³².

Aunque el relato sigue con la conquista de otros pueblos pre-incas como los alcabizas, en realidad la fundación termina en este punto con el establecimiento de una división espacial cuadripartita que es una clara señal de la instauración del orden en el Cuzco. A partir de este momento el Cuzco deja de ser Acamama, que era su nombre previo y que significaba «madre excremento», y se convierte en «ombligo del mundo».

Un requisito previo para poder entender este mito es obviamente tener identificados todos los lugares, personajes y grupos sociales que se mencionan tanto en relación al espacio cusqueño como también en distintos contextos descritos en las fuentes documentales. Ninguno de los nombres citados es privativo de este mito. Cada uno de ellos puede ser rastreado con contextos tales como el sistema de los ceques del Cuzco, los distintos rituales, el sistema astronómico, las alianzas matrimoniales, etc. Es natural que esto suceda porque si aparecen en el mito es porque son significativos para la cultura incaica y, siendo éste el caso, lo que nos debemos proponer es tratar de establecer la razón por la cual fueron seleccionados. Dado el carácter de legitimización sociopolítica que expresa, quizá un buen punto de partida sea estudiarlo en relación a la concepción que tuvieron los Incas de sus sistema monárquico.

³² P. Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, t. IV, pp. 213-218.

Sin pretender ser exhaustivos, pues estamos muy lejos de haber atado todos los cabos que muestra este mito, se pueden señalar algunos elementos significativos. Lo primero es que desde el punto de vista espacial el recorrido que hacen los hermanos Ayar es de sudoeste a noreste y cuenta con tres hitos fundamentales: Pacaritambo, el lugar de origen, Guanacauri, el cerro que patrocina la división de los papeles, la socialización de un individuo y de la monarquía, e Inticancha o Coricancha, el Templo del Sol, donde se concreta la socialización del Cuzco. Que efectivamente tuvieron este carácter se confirma en el hecho que cada uno de los tres hermanos que van quedando en el camino se asocia con ellos: Ayar Cache (o posiblemente Ayar Auca), con Pacaritambo, Ayar Ucho, con Guanacauri, y Ayar Auca (o Ayar Cachi), con Coricancha.

En consonancia con la representación andina del tiempo, todo este recorrido es una marcha de Hurin (abajo) hacia Hanan (arriba). Se inicia en un punto de comunicación con el subsuelo en un lugar ubicado en el Contisuyo, al sudoeste del Cuzco, que era el Suyo que de los cuatro del Tahuantinsuyo tuvo la posición más baja. De este punto la orientación que se sigue es noreste hasta Huanacauri, que quedaba en el Collasuyo. De este hito intermedio, la ruta hacia el Cuzco cambia de dirección. Ya no será más hacia el noreste sino hacia el noroeste, como si se zigzagueara. En esta dirección van las varas de oro que tiran Manco Capac y Mama Guaco hasta caer en Colcabamba, primero y, luego, en Guanaypata, chacra adyacente al Coricancha, ubicada en un ceque Collana del Collasuyo³³. Como se puede apreciar de la ubicación del área donde cae la vara de oro, el mismo Cuzco fue fundado en un sector clasificado como Hurin que siguió correspondiendo al Collasuyo como Guanacauri: Guanaypata se sitúa explícitamente en este Suyo y el Templo de Coricancha es parte de aquel extremo donde se unían los ríos Huatanay y Tullumayo que se conocía explícitamente como Hurin Cuzco.

En la topografía que nos presenta este mito ya hemos visto que tres son los sitios principales y que se asocian con los hermanos de Ayar Manco. El resto de las localidades que se mencionan son secundarias y se agrupan alrededor de estos tres ejes. El de Pacaritambo in-

³³ Ver, en el diagrama 2, el *ceque* II, 3, a.

cluye todas aquellas hasta Haysquirro, que es donde toman la decisión para deshacerse de Ayar Cache; el de Guanacauri comprende los pueblos de Quirirmanta y Matagua; y el Cuzco, Colcabamba, Guanaypata e Inticancha.

Todo el primer grupo de localidades está marcado por la connotación de ser instancias de origen, incluyendo la gestación y nacimiento del hijo de Manco Capac. Se trata de una instancia menos socializada pero donde el hermano Ayar que se le asocia intenta el primer acto ordenador. El nombre del hermano varía según las versiones. Puede ser Ayar Cache o Ayar Auca. Pero lo que es invariable es atribuírsele un acto de destrucción del territorio y de fuerza tectónica que hace temblar la tierra. En el segundo grupo de localidades lo que se remarca es el tránsito de un estado de naturaleza a uno de cultura que se hace patente primero en Quirirmanta, por la distribución de funciones, luego en Guanacauri mismo por el establecimiento del orden religioso y finalmente en Matagua por ser el escenario donde se inician los ritos de pasaje, que marcan la socialización de un individuo, y el hito donde se decide el paraje en que se fundará la capital de los Incas. En este caso la transformación de uno de los Ayar en Guanacauri, una de las divinidades más importantes que veneraron los Incas, y la reiterada presencia del grupo Sañoc (bajo la figura de la mujer que se casa con Sichi Roca y la huaca donde se asienta Ayar Cache) reafirman la preeminencia de la religión en este contexto, pues estos grupos sociales, como el Arayraca ayllu de Ayar Ucho, estuvieron íntimamente identificados con el de los allcabizas, que fue de donde procedieron los sacerdotes. Finalmente, el último grupo de localidades marca la instauración del orden espacial a través de la división cuadripartita y la consolidación de los Incas como propietarios de la tierra por medio de la conversión del tercer Ayar en una *huanca* o piedra vertical que en el mundo andino fue el símbolo de posesión de un terreno. Este acto ordenador es enfatizado por el cambio de nombre de Acamama a Cuzco, lo cual era equivalente a decir que de ser caos o, como lo describen algunos cronistas, un territorio lleno de ciénagas el sitio donde se fundó el centro del Tahuantinsuyo pasó a ser un cosmos ordenado.

En este mito, de corte *huari*, el papel ordenador de los Incas permea toda la narración pero no es tan visible de inmediato. En el mito, de naturaleza *llacnaz*, que nos trae el Inca Garcilaso, este tema, en cam-

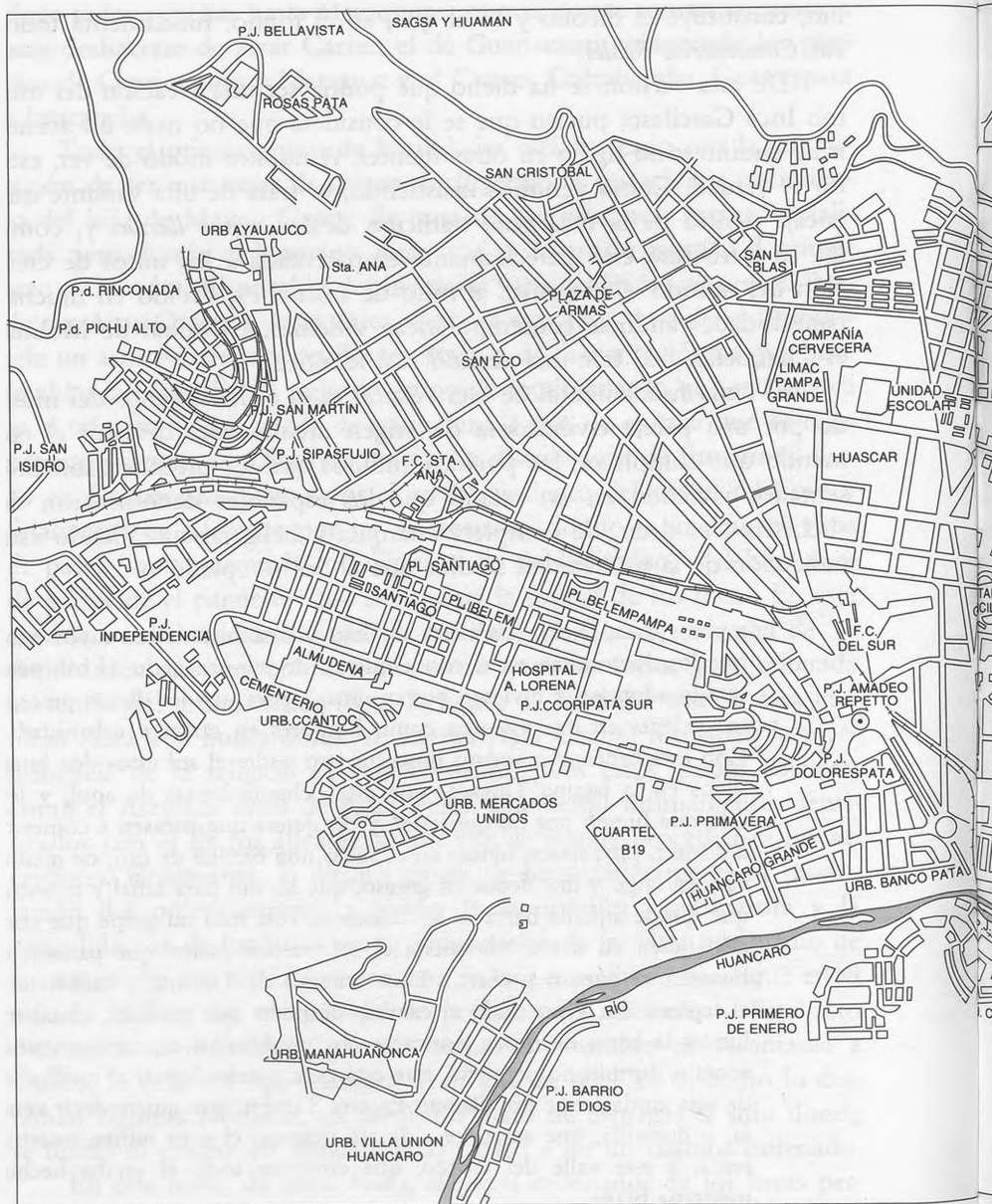
bio, constituye el meollo y es el que, en el fondo, fundamenta todos sus *Comentarios Reales*.

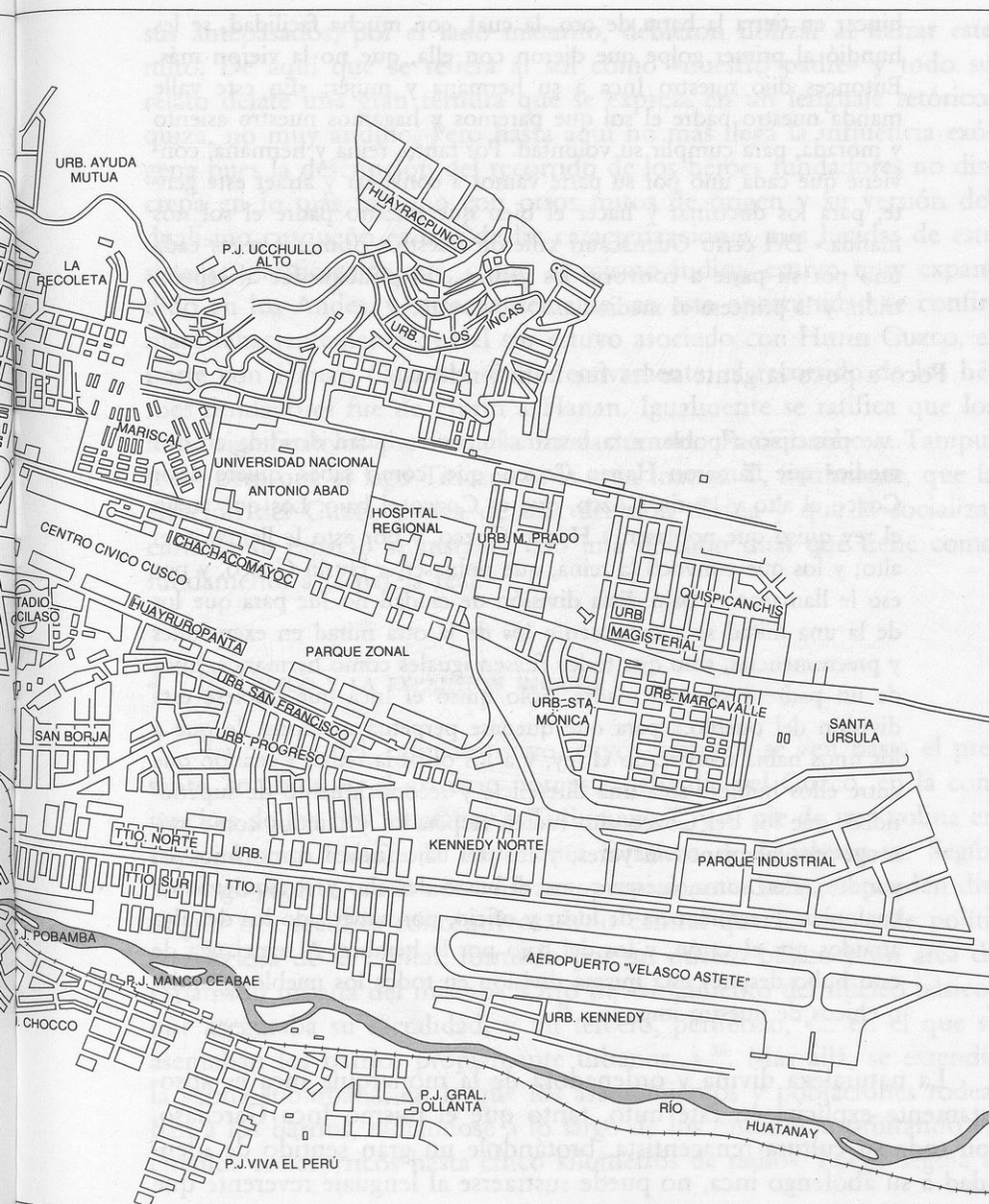
De esta versión se ha dicho que podría ser una creación del mismo Inca Garcilaso, puesto que se le considera que no tiene un acento muy andino y no figura en otras fuentes. A nuestro modo de ver, esto no es verdad. Como venimos insistiendo, se trata de una variante que encaja dentro de la más pura tradición de los mitos *llacuaz* y, como tal, su estructura está estrechamente emparentada a los mitos de creación del mundo e, inclusive, al mito de Inkarrí expandido en muchas comunidades andinas contemporáneas. Además, Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, nos trae una versión casi idéntica.

El tema fundamental de esta versión es el ordenamiento del mundo por una pareja civilizadora de origen divino. Para destacar el cometido que cumplirán, los pueblos andinos que los preceden son presentados viviendo en un estado que los españoles denominaron de «behetría», es decir, de completa anarquía y beligerancia. Viendo esta condición de la humanidad se dice que el Sol se apiadó

...y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad... Con esta orden y mandato puso nuestro padre el sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, y do quiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestra que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre, que parasen e hiciesen su asiento y corte... Ellos salieron de Titicaca, y caminaron al septentrión, y por todo el camino doquiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está siete u ocho leguas al mediodía de esta ciudad, que hoy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir venta, o dormida, que amanece... de allí llegaron él y su mujer, nuestra reina, a este valle del Cozco, que entonces todo él estaba hecho montaña brava.

La primera parada que en este valle hicieron, dijo el Inca, fue en el cerro llamado Guanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró





Mapa 5. El Cuzco incaico (versión tomada de S. Agurto C., *Cuzco, la traza urbana de la ciudad inca*, Cuzco, 1980).

hincar en tierra la barra de oro, la cual, con mucha facilidad, se les hundi6 al primer golpe que dieron con ella, que no la vieron m6s. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer: «En este valle manda nuestro padre el sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada, para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer este gente, para los doctrinar y hacer el bien que nuestro padre el sol nos manda.» Del cerro Guanacauri salieron nuestros primeros reyes cada uno por su parte a convocar las gentes... El pr6ncipe fue al septentr6n, y la princesa al mediod6a...

Poco a poco la gente se les fue adhiriendo y

...se principi6 a poblar esta nuestra imperial ciudad dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llamaron el alto; y los que convoc6 la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta divisi6n de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. S6lo quiso el Inca que hubiese esta divisi6n del pueblo... para que quedase perpetua memoria de que a los unos hab6a convocado el rey, y a los otros la reina; y mand6 que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primog6nitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atra6dos por el var6n, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo despu6s esta misma divisi6n en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio...³⁴.

La naturaleza divina y ordenadora de la monarqu6a inca es absolutamente expl6cita en este mito, tanto que el mismo Inca Garcilaso, con toda su cultura renacentista, brot6ndole un gran sentido de identidad a su abolengo inca, no puede sustraerse al lenguaje reverente que

³⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, t. II, Libro 10, caps. XV-XVI, pp. 25-28.

sus antepasados, por el lado materno, debieron utilizar al narrar este mito. De aquí que se refiera al sol como «nuestro padre» y todo su relato delate una gran ternura que se expresa en un lenguaje retórico, quizá, no muy andino. Pero hasta aquí no más llega la influencia exógena pues la descripción del recorrido de los héroes fundadores no discrepa en lo más mínimo con otros mitos de origen y su versión del dualismo cusqueño es una de las caracterizaciones más lúcidas de este sistema clasificatorio que, como él mismo indica, estuvo muy expandido en los Andes. Consecuentemente, en esta oportunidad se confirmará fehacientemente que el sur estuvo asociado con Hurin Cuzco, el norte con Hanan Cuzco y que, efectivamente, el recorrido de los héroes fundadores fue de Hurin a Hanan. Igualmente se ratifica que los hitos significativos previos a la fundación son Pacaritambo y Tampu-toco, pero que el lago Titicaca es la gran matriz. Y, finalmente, que la elección del Cuzco deriva de una decisión divina y que la socialización de su espacio se instaura con una división dual que tiene como fundamento a la pareja real.

4. EL CUZCO Y LA EXPANSIÓN INCAICA

La capital del Tahuantinsuyo, cuyos vestigios se ven hasta el presente, se ubica en el extremo noroeste del valle del Cuzco, en la confluencia de los ríos Huatanay y Tullumayo³⁵, y al pie de una colina en cuya cima se levanta la imponente fortaleza de Sacahuaman. Según Santiago Agurto, en la zona urbana, propiamente dicha, se pueden distinguir tres sectores concéntricos: Uno central que fue «... sede político-religiosa de la capital, formado por un núcleo básico y un área de expansión urbana del mismo». Otro de «aislamiento del núcleo básico» que aseguraba su sacralidad, y un tercero, periférico, «... en el que se asentaban los barrios propiamente urbanos...»³⁶. Más allá, se extendía la «zona suburbana, en la que los asentamientos y poblaciones rodeaban a los barrios, radiándose a lo largo de los caminos u orbitando en círculos concéntricos hasta cinco kilómetros de radio». Luego seguía la

³⁵ Ver los mapas 2 y 5.

³⁶ S. Agurto C., *Cuzco, la traza urbana de la ciudad inca*, Cuzco, 1980, p. 119.

«... zona rural, que constituía el *hinterland* de la Capital Imperial, llegando hasta los cauces del Apurímac, Urubamba, Paucartambo y Vilcanota». Toda esta extensión se hallaba salpicada de numerosos tambos o posadas, pueblos y centros administrativos. Según este mismo investigador, el conjunto urbano alcanzó una extensión de 476 hectáreas divididas en cuarenta, para el núcleo básico, cuarenta y ocho para el área de expansión, ciento cinco para el sector de aislamiento, y 283 para los barrios del sector periférico. La zona suburbana, por su parte, alcanzó las 540 hectáreas y la zona rural, hasta cincuenta kilómetros de radio. Si la extensión del Cuzco se midiera por las huacas que están al extremo final del sistema de los ceques del Cuzco, como se ha mencionado, el radio sería de quince kilómetros y, si se toma como referencia a los ríos donde se arrojaban las enfermedades durante la fiesta de la Citua, el radio sería mucho mayor.

El describir el plano del Cuzco por sectores concéntricos no es discrepante con la manera inca de visualizar su ciudad. En realidad ellos la percibieron de dos maneras: concéntrica y diamétricamente. La primera se ve claramente en el ritual purificadorio de la ciudad, llamado Citua, que nos describe Cristóbal de Molina (El Cuzqueño). Allí se nos dice que este ritual tenía lugar en el mes de agosto, con motivo de la fiesta de la esposa del Inca, y consistía en alejar ritualmente las enfermedades acumuladas hasta ese momento, hasta arrojarlas en cuatro ríos situados, cada cual, en uno de los cuatro Suyos. La forma que adoptaba este ritual purificadorio era como de una carrera con postas que se iniciaba en Hurin Haucaypata y luego de transferir las enfermedades en algunos puntos diferentes, cuyas cantidades varían según los Suyos, eran arrojadas en los ríos terminales. La carrera se hacía en cada uno de los cuatro Suyos y quienes la empezaban eran cien miembros de las panacas y de los *ayllus* del Suyo correspondiente. Luego, seguían los mitimas, es decir, los colonos o foráneos radicados en la capital imperial³⁷. La presencia de estos grupos sociales de diferente jerarquía sugiere que esta concepción concéntrica estuvo asociada a un ordenamiento social asimétrico donde la jerarquía se degrada paulatinamente a medida que los grupos sociales se alejan del núcleo o, en

³⁷ Ver el cuadro 6.

HURIN-CUZCO			HANAN-CUZCO	
	Contisuyo	Collasuyo	Antisuyo	Chinchaysuyo
PANACA	Yaura panaca ayllu (1) Chima panaca ayllu (2)	Uscamayta ayllu Apomata ayllu Ahuaymin ayllu	Cuzco panaca ayllu (8) Ancaylli ayllu (7)	Capac ayllu (10) Atun ayllu (9) Vicaquirao ayllu (6)
AYLLU	Masca panaca ayllu Quesco ayllu	Sutic ayllu Maras ayllu Cuicusa ayllu	Tarpuntay ayllu Saño ayllu	Chavitecuzco ayllu Arairaca ayllu "Otros de Uro"
LA PANACA Y EL AYLLU ENTREGABAN EL MAL A LOS MITIMAS EN	Churicalla (10 km de Cuzco)	(Angostura de) Acopongo (10 km de Cuzco)	Chita	Salpina (5 km de Cuzco)
MITIMAE:	Yaurisqui (5 km de Cuzco) Tantar (20 km de Cuzco)	Huayparga Antahualla	Pisa (esto son aquellos de la Coya y Paullo)	Jaquijahuana, Tilca (situado arriba de Marcahuasi, cerca de 50 km de Cuzco)
EL RÍO EN EL CUAL EL MAL ERA ARROJADO	Cusibamba	Quiquijana	Pisa	Apurímac

Cuadro 6. La Fiesta de la Cuitua.

otras palabras, a medida que se abandona el ámbito local y se penetra en el de la foraneidad.

A la par de esta conceptualización concéntrica, los Incas también desarrollaron una diámetrica, como nos la describe el Inca Garcilaso de la Vega. De acuerdo con esta concepción, todo el sector noroeste, próximo a Sacsahuaman, fue Hanan Cuzco y el sector sudeste, desde la calle que dividía a estos sectores hasta la unión del río Huatanay con el Tullumayo, Hurin Cuzco. El eje divisorio, que generalmente se menciona, es una calle que se unía con los caminos que iban al Antisuyo y Contisuyo respectivamente, pero también se habla de otra, un poco más al sur que la anterior, que se conoce como Maruri³⁸. Para Zuidema, posiblemente las dos calles cumplieron esta función, pues para él el eje no fue una calle sino todo el sector comprendido entre estas dos calles³⁹.

Tratándose de dos mitades jerárquicas y bien diferenciadas, no es difícil imaginar que los edificios que albergaron tuvieron funciones bastante contrastadas. Aunque todavía falta hacer algunos deslindes y determinar el significado de muchos edificios, da la impresión de que aquellos del Hanan Cuzco estuvieron consagrados a la monarquía inca, propiamente dicha, mientras que los del Hurin Cuzco, a la religión. El núcleo principal del sector Hanan Cuzco lo constituyó la plaza de Haucaypata, que estuvo rodeada de varios edificios entre los que destacan Cuyusmancu, que es descrito como un cabildo donde se reunió el Inca con sus doce consejeros y como parte del conjunto arquitectónico del Quishuarcancha, que fue un complejo habitacional dedicado a Viracocha y a servir de palacio para los reyes: el Ushnu, donde se daba de beber chicha al sol; el Sunturhuasi, de forma circular, donde los vivos se comunicaban con los muertos brindándose con chicha; el Yachaywasi, donde se educaba a los varones, y luego otros edificios cuyas funciones todavía no están muy bien determinadas como Casana, Coracora, Pumacurcu y Condorcancha. En el sector divisorio los edificios que figuran son, empezando por los adyacentes a Haucaypata y el río Huatanay: Amarucancha, del que no se sabe su función ceremonial; Acllawasi, casa de las mujeres escogidas para servir al Sol, al

³⁸ Ver el mapa 6.

³⁹ R. T. Zuidema, *El Cuzco*, manuscrito inédito, 1969, p. 33.

LEYENDA

RESTOS INCAS

- [illegible]

EDIFICIOS COLONIALES

- IGLESIA SAN JUAN DE LOS RIOS
 IGLESIA SAN CRISTOBAL
 CASA DEL ALMIRANTE
 IGLESIA JESUS MARIA Y JOSE
 IGLESIA EL TRIUNFO
 CASA DE LAS HAMPITAS
 IGLESIA SAN ANTONIO DE LA
 CASA DE MANCO SERRA
 IGLESIA Y CONVENTO LAS NAZARENAS
 IGLESIA Y CONVENTO SAN ANTONIO ABAD
 IGLESIA SAN JUAN DE LA RECOLETA
 IGLESIA Y CONVENTO STO. DOMINGO
 CASA CUATRO BUSTOS
 CASA GREGO DE LA VECINOCHA
 IGLESIA Y CONVENTO SAN CATALINA
 CAPILLA DE OMBRES
 IGLESIA SAN ANTONIO DE LA
 UNIVERSIDAD
 IGLESIA Y CONVENTO LA MERCED
 COLEGIO SAN BERNABO
 IGLESIA Y CONVENTO SAN LUCAS
 IGLESIA DE SANTIAGO
 IGLESIA Y CONVENTO SAN ALFONSO
 IGLESIA Y CONVENTO SAN FRANCISCO
 IGLESIA Y CONVENTO SAN JUAN DE LOS RIOS
 SAN JUAN DE LOS RIOS
 CASA ALMIRANTES CASTILLA Y LUGO
 CASA NOIA GARCIAS
 CASA AGUSTIN CHACON
 CASA MARQUES DE JARA
 CASA MARQUES DE PITAL
 IGLESIA Y CONVENTO SAN TIRESA
 IGLESIA SAN TIRESA

CUZCO

DE LIMITACIÓN DE LA ZONA MONUMENTAL
LIMA MARZO 1978



Mapa 6. El centro del mundo (versión tomada de S. Agurto C., Cuzco, la traza urbana de la ciudad inca, Cuzco, 1980).

Inca y otras divinidades; Hatuncancha, que cobijó a la fuente Ticcicocha, donde se ofrecían sacrificios cuando se le hacían pedidos a Mama Ocllo, la mujer de Manco Capac; Pucamarca, estrechamente vinculado a Quishuarcancha y a la casa de Intillapa, todos los cuales formaron un complejo religioso dedicado al culto del Trueno en sus distintas manifestaciones.

Finalmente el Hurin Cuzco estuvo dominado por la presencia del Coricancha o Templo del Sol. Acompañaron a este edificio un recinto llamado Cusicancha que según Zuidema parece haber sido el equivalente a Cusipata⁴⁰, la plaza opuesta a Haucaypata que hizo las veces de mercado, y Pumapchupan, el remate del Cuzco. Fuera del perímetro, delimitado por los dos ríos, figuran Sanca Cancha, al otro lado del río Huatanay, que era una cámara subterránea a modo de cárcel, y Hurin Haucapayta, una réplica de la plaza principal ubicada en la ribera opuesta del Tullumayo.

Además de estos recintos mencionados por Zuidema, Santiago Agurto añade para el Hanan Cuzco otra Sanca cancha, tres tambos o posadas, la fortaleza de Huajicar o Huaypar, el palacio de Huascar y la plaza de Amaruccata; en la parte intermedia, Hatunrumiyoc y Carpacancha; y en Hurin Cuzco, Mutuchacapampa, Cunturpata, palacio de Mayta Capac, palacio de Lloque Yupanqui, Rímac Pampa, el palacio de Sinchi Roca, Ahuajpinta, tambos del Collasuyo y Templo de la Pachamama. El número total de ambientes que determina para este sector central es de cuarenta y dos⁴¹ y calcula que la población que lo habitó fue de 16.000 personas. Añadiendo a esta cifra la cantidad de 56.000 habitantes para los barrios periféricos, su estimación para toda la zona urbana es de 72.600 habitantes y para los tres sectores, incluyendo la zona suburbana, 126.000 habitantes⁴².

El material utilizado en estas construcciones es la piedra, frecuentemente de granito, cuyo tallado y pulido tiende a variar según los edificios. En unos casos este trabajo artesanal muestra cierta rudeza pero en otros el refinamiento es tal que sus juntas no logran dar acceso a la lámina más delgada. En las expresiones más refinadas, cada piedra

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁴¹ Ver el mapa 5.

⁴² S. Agurto C., *op. cit.*, p. 124.

es esculpida para que armonice con el conjunto, de modo que la pared resultante luzca simétrica y armoniosa en un ordenamiento que la hace inclinarse hacia dentro, y que sus hileras de piedra decrezcan rítmicamente conforme se alejan de la base.

Todo este orden sugiere la preexistencia de planes cuidadosamente trazados presentes en las distintas etapas de una obra arquitectónica. Empezando con el remate de una pared, todo obedeció a un plan que trató de adecuarse al máximo a la configuración del terreno. De aquí que, en cualquier conjunto urbano, exceptuando la periferia, no se encuentren edificios que correspondan a diferentes etapas históricas. Al igual que el sistema de los *ceques* del Cuzco, las ciudades inca también se inscriben en la sincronía. Por esta razón, sus planos han sido asociados a determinadas imágenes figurativas como el caso del Cuzco, que se ha dicho tuvo la forma de un puma.

Sea que efectivamente los Incas trataron de darle alguna forma a sus ciudades, es indudable que respondieron a un plan preconcebido hecho a imagen y semejanza del Cuzco. Si bien falta identificar y averiguar el significado de muchas de sus construcciones, de lo expuesto queda claro que representó la plasmación de todo un conjunto de ideas cosmológicas bajo las cuales se ordenó el mundo y se integró a la sociedad con la naturaleza. Dada esta importancia del orden sagrado, la misma elección del lugar de edificación de una ciudad se basó en signos tales como el movimiento del Sol y de otros astros, el fluir de los ríos, la presencia de un cerro, etc., que usaron los dioses para transmitir sus mensajes. De aquí, como han comprobado Zuidema y Aveni, que muchas de las posiciones de las construcciones cuzqueñas, como el Ushnu, los caminos, etc., puedan ser correlacionadas con hitos astronómicos como los solsticios, los equinoccios, etc. Igual sucedió en otras ciudades inca como Huánuco Viejo y en muchas otras construcciones ceremoniales esparcidas en el territorio andino. Las correlaciones astronómicas, por lo tanto, constituyen un instrumento de primera mano para acceder al significado de las construcciones inca no sólo en relación a sus posiciones en el espacio sino también en el tiempo.

Sin lugar a dudas, el bagaje de conocimientos que permitió el desarrollo de la arquitectura inca no nació con esta cultura. Las ciudades que forjó Tiahuanaco, Huari y Chimú, son sus precedentes más cercanos. Sin embargo, ninguna de estas culturas igualó a la inca en el tra-

tamiento de la piedra y en la diversidad y cantidad de construcciones. Entre sus peculiaridades arquitectónicas destacan el predominio de la forma trapezoidal para puertas, ventanas, nichos y cualquier tipo de abertura, el uso del plano rectangular, la distribución de habitaciones alrededor de canchones abiertos. Sin haber descuidado el círculo, la línea es lo predominante. Esto explica que casi todas las ciudades inca tengan plano de damero con una gran plaza rectangular al centro.

Aparte de ciudades, templos y otros lugares sagrados, los Incas inundaron el espacio andino con centros administrativos, fortalezas, tambos, almacenes, andanerías, canales de riego, caminos, puentes. En los 40.000 kilómetros que pudo alcanzar el sistema de caminos inca⁴³ se construyeron edificios en los ambientes más diversos y con los materiales más variados. Así como se evitó al máximo la alteración del terreno cuando se levantaron los edificios, los incas mostraron una gran flexibilidad en la selección de sus materiales. En la sierra su preferencia estuvo en la piedra, que era el material que les resultaba más familiar, pero cuando se establecieron en la costa no tuvieron inconveniente en aceptar el barro mostrando gran pericia en su manejo. Todo esto sugiere que si bien sus modelos conceptuales aparentaron cierta rigidez, no lo fueron en la práctica. Por el contrario, lo que se aprecia es una gran flexibilidad y capacidad adaptativa que les permitió alcanzar un equilibrio, que se iría perdiendo paulatinamente a partir de la colonia, entre la búsqueda de la igualdad y el mantenimiento de la diversidad.

Aquí pues subyace el secreto de la expansión incaica. Por un lado, sentido de orden y, por el otro, realismo para poder adaptarse a un territorio multifacético y poblado por un mosaico de culturas. A diferencia de lo que sobrevendría a partir de la colonia, una ventaja que tuvieron a su favor es que formaban parte de la misma tradición cultural que forjó a los pueblos que dominaron.

Para controlar un territorio de las dimensiones que alcanzó el Tahuantinsuyo, que, como hemos dicho, longitudinalmente midió más de 5.000 kilómetros, y para construir obras como Sacsahuaman, que, según el cronista Betanzos, demandó una mano de obra diaria de 10.000 trabajadores, debió de requerirse una gran capacidad persuasiva y de mucho realismo. Dudamos que simplemente con violencia se hu-

⁴³ J. Hyslop, *The Inka Road System*, Londres, 1984, p. 224.

quiera podido forjar este imperio que alcanzó una expansión que no tiene parangón en otras culturas americanas.

5. LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA

a) *Simetría y asimetría en la cultura incaica*

La organización en dos mitades opuestas y complementarias, que muestra tan insistentemente la sociedad andina, no es un rasgo que le sea privativo. Se trata de una característica compartida por muchas sociedades hasta tal punto que no ha podido pasar desapercibida por las ciencias sociales. Más aún, se podría decir que este tema está en la base de los grandes planteamientos teóricos contemporáneos sobre la sociedad. La forma más común en que se manifiesta es asociada con sociedades de condición muy igualitaria que practican un sistema directo de intercambios matrimoniales. Es decir, un patrón matrimonial prescriptivo donde los miembros de una mitad intercambian sus hermanas por aquellas de la mitad opuesta. Se trata del famoso conubio simétrico en que un hombre se casa con una mujer que es la hija del hermano de su madre (MBD) y también la hija de la hermana de su padre (FZD), que para pensadores como Lévi-Strauss sólo puede ocurrir en sociedades muy simples que carecen de estratificación social.

En el caso de la sociedad incaica, ninguna de estas generalizaciones se le aplican, pues ni fue simple, ni desarrolló ninguna forma de matrimonio prescriptivo. Consecuentemente, no debemos esperar que el dualismo incaico, y el andino en general, haya sido como el de algunos grupos australianos, que son los que han servido de inspiración para muchas de esas generalizaciones. Más bien, el dualismo de algunos grupos del Brasil central ofrece mayores paralelismos aunque sin la presencia de uniones conyugales prescriptivas.

Una característica que resulta del dualismo de la cultura incaica es que, si bien las mitades se expresan en contextos competitivos, que les otorgan un aire igualitario, su organización se inscribe en un orden jerárquico que privilegia a la endogamia en contraposición a la exogamia. Consecuentemente, las mitades andinas se presentan como unidades autónomas y simétricas pero sustentadas en un orden profunda-

mente asimétrico. Esto explica por qué el Inca Garcilaso nos dice por un lado que

...esta división de la ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen a los de la otra mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre...;

pero por otro, que admita que sólo hubiese

...una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos...

y que finalmente trate de conciliar esta contradicción diciendo que

...en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio... ⁴⁴.

Es, pues, debido a esta ambivalencia que coexisten las visiones diamétricas y concéntricas del Cuzco y que el dualismo se entremezcla con el ordenamiento trinitario. De lo que se trató fue de hacer coexistir a la asimetría con la simetría de modo que, a la par de preservar la identidad y jerarquía de un grupo, permitiese su expansión social. En el plano de las alianzas matrimoniales, que por la importancia otorgada al parentesco tuvieron un papel preeminente en la consecución de dicha expansión, esta coexistencia pudo sustentarse gracias a un sistema poligínico que distinguió entre una mujer principal y varias secundarias. El paradigma de este sistema lo expresó el inca quien, por situarse en la cúspide de la pirámide social, tuvo la posibilidad de unirse con su propia hermana y con el mayor número de mujeres secundarias.

⁴⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, t. II, Libro 1.º, caps. XV-XVI, pp. 25-28.

Para Zuidema esta doble posibilidad matrimonial fue la base de la tripartición jerárquica que se manifestó en los términos de Collana, Payan y Cayao, mencionados más atrás al analizar el sistema de los ceques del Cuzco. La evidencia para esta afirmación la recoge principalmente del cronista Juan de Betanzos, quien, a través de una descripción de la composición social de las dos mitades del Cuzco (coincidente con la de Garcilaso, deja entrever que Collana se asoció con el grupo endógamo del Inca, Cayao, con la población foránea de donde el Inca tomó a sus mujeres secundarias, y Payan, con el sector donde se describieron los hijos engendrados en estas últimas mujeres. En términos de las dos mitades cuzqueñas, Collana se tradujo en el Hanan Cuzco, que, según este cronista, albergó a los hijos que tuvo el Inca en su Coya o Pihui Huarmi, y Payan en el Hurin Cuzco, que incluyó a los hijos secundarios llamados Huaccha Cconcha o «sobrino pobre» en su condición de «hijo de la hermana».

Casándose con su hermana, el Inca pudo preservar la identidad y pureza del grupo social de donde procederían sus sucesores, pero uniéndose con mujeres foráneas podía consolidar la expansión de su sociedad aliándose con los pueblos que caían bajo su dominio. En ambos casos el ideal fue presentar estos vínculos como simétricos. En el primer caso teniendo a un interpar natural y, en el segundo, creando a un interpar bajo la modalidad de una alianza simétrica donde el Inca daba a sus hermanas o hijas al curaca sometido a cambio de hermanas o hijas de este último⁴⁵. De esta manera ambos terminaban siendo consuegros o concuñados anulándose cualquier tipo de asimetría.

b) *Reciprocidad y redistribución*

Igual sucedió en otras esferas donde en lugar de mujeres se intercambiaron bienes y servicios. Como es cada vez más evidente, a partir de las investigaciones de John Murra, un fundamento sustancial de la sociedad incaica y andina, en general, fue la reciprocidad.

⁴⁵ R. T. Zuidema, «The Moieties of Cuzco», en Maybury-Lewis, D., y Almagor, U., *The Attraction of the Opposites*, Michigan, 1989.

Como ocurrió con los primeros europeos que llegaron al Perú con la Conquista, pocas veces se ha tratado de comprender a la sociedad incaica en sus propios términos. En esta tarea casi siempre han primado los intereses pragmáticos o ideológicos, que han desfigurado su realidad aun cuando ya las ciencias sociales estaban bastante desarrolladas. A fines del siglo pasado, el alemán Heinrich Cunow⁴⁶ levantó una muy bien fundamentada crítica contra aquella corriente, de moda en aquellos días, de caracterizar a esta sociedad como socialista. Sin embargo sus reparos cayeron en oídos sordos. Durante buena parte de este siglo, los investigadores han perseverado en seguir otorgándole este membrete, aparte de otros como «esclavista», «totalitario», etc., que fueron ajenos a su realidad. Aparte de ser ésta una vía fácil de interpretación, pues el investigador no tiene que retrotraerse a modelos muy lejanos de los vigentes en su sociedad, permite ganar la audiencia de una multiplicidad de lectores fascinados por las bondades o inconvenientes de determinados sistemas políticos análogos a los que pugnan por imponerse en este siglo. De aquí que un libro como *El Imperio socialista de los Incas*, de Louis Baudin, tuviese tanto éxito y que las investigaciones que tratan de entender a los andinos en sus propios términos tarden tanto en difundirse.

El gran pionero de estas investigaciones últimas fue Heinrich Cunow. Luego lo han seguido, muchos años después, R. T. Zuidema, que innovará nuestros conocimientos sobre la ideología y organización social andina, y John Murra⁴⁷, que incidirá en el ordenamiento económico y político desarrollando un enfoque más de corte funcional que estructural, que da mayor cabida a la dinámica social.

Murra, siguiendo las premisas teóricas de Karl Polanyi, ha venido sugiriendo que más que socialista, el Imperio de los Incas privilegió un sistema redistributivo que tuvo como fundamento la reciprocidad. Al igual que Cunow, este antropólogo norteamericano considera que la gran maquinaria socio-política que montaron los Incas no fue sino una proyección, a una escala más amplia, de lo que se dio a nivel local en las diferentes etnias andinas. De aquí que ambos hayan puesto un én-

⁴⁶ H. Cunow, *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*, París, 1929, p. 12.

⁴⁷ J. Murra, *La organización económica del Estado inca*, México, 1978.

fasis semejante en aquellas fuentes, como las relaciones geográficas y las visitas, que traen muchos datos sobre la organización de los grupos locales y sobre las relaciones que mantuvieron con el Estado cuzqueño. A partir de esta documentación reparará que un ideal generalizado, entre estos grupos, para proveerse de bienes inexistentes en sus circunscripciones locales fue explotar un máximo de pisos ecológicos aun a costa de tener que hacer desplazamientos muy distantes. El fin de estas movilizaciones fue productivo y no comercial pues, salvo en la costa, no se han encontrado evidencias que acrediten la existencia de esta actividad económica en los Andes. Tampoco se trató de desplazamientos individuales sino grupales. En realidad fueron desplazamientos de colonos, que recibieron el nombre de mitima y que mantuvieron vínculos muy estrechos con sus comunidades matrices.

A falta de especialistas en el tráfico de productos, éste asumió un aire muy local y se dio según los cauces de relaciones interpersonales y del parentesco. Consecuentemente, el principio que orientará a los intercambios será la reciprocidad. En la lengua quechua el término que traduce este principio es *ayni*, que se aplicó, y sigue aplicándose, tanto al intercambio de servicios como de bienes, sin diferenciarlos, pues su connotación central es aludir a estas transacciones como parte de un sistema total de permutaciones. Pero a la par de este término, que encierra matices simétricos, hubo otros, como *minka*, que se restringió al plano laboral y aludió a los servicios que se prestaban a una colectividad, sea en la construcción de obras públicas o para el mantenimiento de las autoridades.

Con este bagaje, los Incas montaron su imperio tratando de adecuarse lo más posible a las realidades locales. En vista de que los sistemas socio-políticos de los pueblos que conquistaron no eran discrepantes con el que tenían, no debieron de sufrir mayor alteración. Algo similar debió ocurrir con la religión, la cual también participó de este sistema de intercambio, pues aparte de dar las divinidades que tenían acogieron y reverenciaron aquellas de los vencidos. Lo que sí se cuidaron de reclamar, como lo podría haber hecho cualquier líder local, es que se les suministraran contingentes humanos de manera rotativa y permanente para satisfacer sus necesidades. La rotación de mano de obra se conoció como *mita* y cumplió un papel fundamental en las grandes construcciones que emprendieron, en la producción agrícola y ganadera estatal, en la formación de grandes ejércitos, etc. Esta moda-

lidad laboral temporal fue la principal obligación que tuvieron los pueblos sometidos para con sus jerarcas, pues no hay mayores evidencias de que tributasen bienes materiales. Además, la importancia de este tipo de obligación también se confirma en la existencia de numerosos mecanismos que utilizaron para organizar dicha rotación, como fueron aquellos grupos de naturaleza simbólica, ya mencionados, y otros que veremos más adelante. El aporte de mano de obra permanente lo ofrecieron los yanaconas, a quienes se les ha querido ver como esclavos, y las *aclla*, o vírgenes, dedicados al servicio del Inca y otras divinidades. Estos últimos, en realidad, cumplieron funciones sociales privilegiadas que no se limitan a dar servicios sino también, particularmente las *aclla*, a ofrecerse como medio de intercambio en las alianzas matrimoniales y en los sacrificios que se hacían a las divinidades.

La única manera en que el Estado inca se benefició de bienes procedentes de sus súbditos fue cuando les reclamó parte de sus tierras y ganados. Sin embargo, sería difícil considerar esta entrega como una forma de tributo, pues además de tener un carácter permanente era otorgada porque, al fin y al cabo, el Inca era el dueño de la tierra y, como tal, él tenía el derecho de disponerla a su antojo. De él pues partía el que las tierras y los ganados se dividieran en una parte para el Inca, otra para el Sol y otra para el pueblo, la cual era una división lo suficientemente genérica como para permitir otras más específicas. Como ha señalado Sally Falk Moore (1958), siguiendo los derroteros abiertos por Murra, las modalidades de transferencia de estos bienes fueron muy numerosas. En lo concerniente a la tierra, esta investigadora logra distinguir entre aquellas que se daban al Inca, al Sol y a algunos colonos, las que daban como recompensa a ciertos individuos, las que se heredaban, las que se asociaban a determinados cargos administrativos, y las que se redistribuían periódicamente en las comunidades.

Reestructurar la tenencia de la tierra constituyó un prerequisite indispensable para la política económica de los Incas porque los bienes que necesitaron para mantener a los contingentes humanos que hacían distintas *mita* no se presentaron como aportes de los súbditos, sino como riqueza que le pertenecía al Inca por ser «propietario de la tierra» por derecho divino. La única manera en que aceptaron bienes temporales de sus súbditos fue como regalos, pero éstos no los recibían de cualquiera sino de los que tenían jerarquía. Del *hatunruna* o pueblo lo

que el Inca recibió fundamentalmente fue trabajo, que pudo traducirse en bienes en la medida en que estuvo destinado para producir bienes agrícolas, ganaderos, mineros, y otros más.

A cambio el pueblo recibió del Estado alimentos, mientras cumplían con su *mita* o cuando se declaraba una hambruna. También recibieron tecnología, como canales de riego, andenerías, etc., para ampliar la frontera agrícola; ejércitos para protegerse de la agresión de otros pueblos. Pero su mayor contribución del Estado fue dar la posibilidad de vivir en un cosmos ordenado gracias a la presencia viva de un principio unificador que estaba al mismo nivel que las divinidades celestes.

A este nivel la reciprocidad se transformó en redistribución y así como los individuos rotaron contribuyendo su mano de obra, los diferentes bienes que se produjeron pudieron circular gracias a la presencia mediadora del Estado. El Estado inca actuó pues como una fuerza centrípeta y centrífuga: a la par que recababa bienes los redistribuía en todos sus dominios.

Dadas las proporciones que alcanzó el Imperio de los Incas, poner en marcha este mecanismo supuso el desarrollo de una gran complejidad administrativa. Para que pudiese funcionar requirió por un lado de una estrategia para supervisar el reclutamiento de la mano de obra y, por otro, de una gran organización para recabar, almacenar y redistribuir los bienes que se acumulaban. Para el primer caso un requisito indispensable fue evitar que la población circulara libremente y se mezclaran unos pueblos con otros. Fijando a los tributarios en sus respectivas circunscripciones o posibilitando su migración sólo como colonos, sin perder su identidad original, tuvo la ventaja de respetar la idiosincrasia e integridad de los vencidos y conocer el contingente potencial de mano de obra que podía ofrecer un grupo étnico. A su vez esta estrategia fue consonante con la orientación endogámica, predominante en el mundo andino, y con la ausencia de mercados. Pero si bien éste es un requisito cuyo control fue facilitado por la presencia de estructuras pre-existentes, otros demandaron una mayor complejidad administrativa para llevar un control cuantitativo de la población. Para este efecto se dividió a todos los habitantes de una circunscripción en distintas categorías de edad, se dio un reconocimiento estatal a las uniones conyugales y se confeccionaron censos con cierta periodicidad. Para el segundo caso, el instrumento principal utilizado fueron los

depósitos o *collcas*, que se levantaron en gran número particularmente en capitales provinciales como Huánuco Viejo.

Al servicio de todo este control se diseñó un sistema numérico decimal que se plasmó en un conjunto de instancias, como fueron diferentes instrumentos de contabilidad, como los *quipu* o cordones anudados, la división de la población y el espacio en unidades jerárquicas de menor a mayor inclusividad⁴⁸, la organización del tiempo, etcétera. Para cada una de estas instancias hubo funcionarios especializados de distinto nivel, montándose un complejo aparato burocrático al que se llenó de prerrogativas y obsequios para mantenerlos contentos.

Los cargos de la cúspide de la jerarquía fueron cubiertos por los parientes cercanos del Inca, y los que iban descendiendo en los peldaños siguientes, por otros que tenían vínculos más distantes. Hasta los jerarcas de las sociedades no-incas consolidaron sus posiciones estableciendo vínculos parentales con el líder supremo. Ya hemos visto que el matrimonio fue un medio muy útil y hay asomos de que hasta se valieron de una institución semejante al compadrazgo de origen cristiano⁴⁹.

Aliarse con los líderes que sometieron fue un requisito indispensable para el funcionamiento de su maquinaria estatal. Ellos eran los que en el fondo tenían un mejor conocimiento de su propia gente y del potencial económico de sus circunscripciones. Por consiguiente, en la medida que no fueran reticentes, se procuró retenerlos en sus cargos originales y sus derechos fueron respetados. Sin embargo continuamente tenían que dar pruebas de su lealtad mandando regalos y colaborando con las demandas del gobierno central. A cambio de ello eran aga-

⁴⁸ La unidad mayor del Estado inca fue el Tahuantinsuyo, que tuvo como jefe supremo al Sapan Inca; luego un Consejo Supremo conformado por dos Incas de Hanan Cuzco, dos de Hurin Cuzco, cuatro de Chinchaysuyo, dos de Antisuyo, cuatro de Collasuyo y dos de Antisuyo. A nivel provincial la unidad mayor fue el Guamanin, compuesto por unas 40.000 familias, al mando del Guamani Apo; a continuación siguió el Huno camayoq, jefe de 10.000 familias; el Guaranga camayoq, de 1.000 familias; el pichca pachaca camayoq, de 500 familias; el pachaca camayoq, de 100 familias; el pichca chunca camayoq, de 50 familias; el chunca camayoq, de 10 familias, y el pichca camayoq, de 5 familias.

⁴⁹ El cronista Guaman Poma de Ayala nos menciona que en la lengua quechua existieron términos como *socna* y *buayno* que aludieron a un vínculo semejante al del compadrazgo.

sajados con tejidos, mujeres y otras dádivas. Pero si se rebelaban, la sanción era muy enérgica. La traición era castigada con la pena de muerte y hasta con el arrasamiento de todo su pueblo. Como señal de escarmiento se confeccionaban tambores con sus pieles y sus cráneos terminaban haciendo las veces de copas que el Inca utilizaba para beber chicha.

A pesar de la gran complejidad que alcanzó la sociedad inca, la relación social más privilegiada fue el parentesco. Una muestra de ello la hemos visto en la asignación de funciones. Otro indicador, como sugiere Murra, es que en quechua el ser pobre y huérfano fue expresado con un mismo término que fue aquél de *huaccha*. No obstante, el *status* no siempre estuvo adscrito al nacimiento. Ya hemos visto el caso de los yanaconas y las *aclla*, que fueron individuos desarraigados de sus localidades. Pero además hubo otros que se conocieron como «incas de privilegio», a quienes se les daba este rango por méritos que habían desarrollado. En realidad, el parentesco ofreció un lenguaje para expresar las relaciones sociales pero no fue el único factor de asignación de estrato social. Existen evidencias de que, en muchas ocasiones, posiciones que fueron adquiridas se presentaron como determinadas por el parentesco. Este es el caso de las panacas y de otros grupos sociales donde la rigidez de su composición numérica, que desafía las contingencias de la historia, sólo es explicable en la medida en que hubiesen sido lo suficientemente flexibles para aceptar individuos que no necesariamente nacían en el seno de ellas.

El Imperio de los Incas no fue, pues, aquella formación social rígida, donde el individuo desaparecía en relación al Estado, que nos trataron de presentar los amigos del modelo socialista. Muy por el contrario, se trató de una sociedad que buscó modelarse en el orden cósmico y que tuvo un gran sentido de adaptación a la realidad. De allí su flexibilidad y respeto por lo individual pero también su elocuente sentido de orden y su anhelante búsqueda de consonancia con el todo. Si con estas características alcanzó algún éxito, no es difícil de comprobar. Ahí están como testigos mudos los impresionantes monumentos que desarrolló y la gran expansión que alcanzó. Sin embargo, no pudo enfrentar el embate de un puñado de hombres que la doblegó.

Al respecto se han aducido muchas razones, en su mayoría ajenas a la posibilidad de haber existido una manera de ver la historia distinta a la nuestra. Se ha dicho, por ejemplo, que gran responsabilidad tuvie-

ron la rapidez de la expansión inca, que no permitió la consolidación de lealtades, o la escisión del mundo andino, a la llegada de los europeos, en una gran guerra fratricida. Nada de esto es comprobable. Consecuentemente, lo único que se puede aducir por el momento sobre la caída del más grande imperio americano de la época prehispánica es que quizá su sentido de la violencia fue muy distinto al que tuvieron los españoles.

SEGUNDA PARTE

EL GRAN ENCUENTRO

Capítulo I

LA PERSPECTIVA INDÍGENA

1. LA PERCEPCIÓN DE LA CONQUISTA

Una vez más, y en la medida en que fueron dos tradiciones culturales las que estuvieron en juego, si queremos desarrollar una apreciación justa del período colonial es necesario hacer un esfuerzo para no dejarse llevar de la mano exclusivamente por aquella cultura que contó con los mejores recursos para dar cuenta del pasado. Hasta hace poco, la actitud predominante entre los historiadores de este período ha sido inclinarse por lo más fácil: seguir el punto de vista europeo dejando de lado la perspectiva indígena.

Para el pasado peruano esta última perspectiva, desafortunadamente, no se plasmó en muchos testimonios directos. Ya hemos visto que un gran vacío de la cultura andina fue carecer de escritura. Así, tuvo que esperar la llegada de ésta con los europeos para dejar a la posteridad sus puntos de vista. Pero cuando llegó este medio de expresión, no fueron muchos los representantes de la cultura andina que la utilizaron para dejar sus propios testimonios históricos. Tampoco la aprendieron tan rápido. La mayor parte de los indígenas sólo pudieron dejar sus recuerdos pasados instados por las indagaciones de los europeos que, como hemos visto, nos los han transmitido de manera bastante sesgada.

Del inmenso *corpus* de crónicas que nos ha legado la colonia en sus dos primeros siglos, sólo dos fueron hechas por indígenas. Ambas datan de 1613 y sus autores fueron Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua. La obra del primero se titula *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* y se trata de

un documento voluminoso, de alrededor de 1.179 páginas y 456 ilustraciones, que abarca desde la época prehispánica hasta la colonia. La del segundo lleva por título *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*, es más breve que la anterior y sólo se ocupa de la historia incaica. Para los efectos del tema que nos concierne en esta parte, la primera es la que nos resulta más útil, pues por tratar temas que fueron atestiguados por europeos, permite la comparación de sus puntos de vista y, por lo tanto, conocer la actitud indígena frente a la historia.

La crónica de Guaman Poma es una obra de gran envergadura, pero no debe pensarse que estuvo exenta de contaminaciones europeas. En realidad, ninguna expresión cultural que surge en la sociedad andina después de la invasión europea puede ser tratada como pura y mucho menos una obra como la de nuestro cronista indio que para desarrollarla tuvo que valerse de toda una serie de medios expresivos importados como fueron la escritura, el español, y diversos géneros narrativos de la época.

Pero si bien se viste de un ropaje europeo, por estar sujeta a las contingencias de la historia, la estructura conceptual en que se enmarca la *Nueva Coronica* es profundamente andina. Es por esta razón que sin vacilaciones la inscribimos en la tradición indígena y la consideramos un magnífico testimonio del punto de vista de esta tradición en relación a la Conquista.

De su lectura, lo primero que salta a la vista es un gran malestar a consecuencia de una descomposición total del orden social. La expresión favorita que utiliza nuestro autor indígena es que el mundo está al revés como si se hubiera producido un desequilibrio cósmico. Teniendo semejante carácter global, los síntomas brotan por todas partes. Unas veces en el maltrato que reciben los indígenas de las autoridades españolas, otras de la corrupción de los funcionarios, otras en el incremento de salteadores, etc. Las quejas son innumerables pero en el fondo todas se reducen a que se quiebran las reglas de un orden social que se percibe inmutable y que se sustenta en el *status* adscrito y la reciprocidad.

Para Guaman Poma, la posición de los individuos en el mundo está determinada por el nacimiento y nadie debe osar alterar lo que se ha establecido desde la eternidad. Una terrible consecuencia de la conquista es el intento por parte tanto de indígenas como de españoles de baja condición social, de pretender atribuirse una posición más alta.

De indio tributario mitayo —nos dirá— se hizo cacique principal y se llaman don y sus mugeres doña por ser perdido la tierra y el mundo lo propio de los españoles pulperos mercachifles sastres zapateros pasteleros panaderos se llaman —don y doña— los judíos y moros tienen don mundo al revés desto los jueces no lo remedia por ser cohechados como los sacerdotes y padre se llaman —doctores y licenciados bachilleres— maestros no teniendo título ni derecho... esto es decir hay mundo al revés... ¹.

Indignado por esta ruptura del orden jerárquico, ruega a estos desquiciadores que se frenen

...que veais cada uno de lo que sois si sois cavallero o hidalgo —parecerás muy bien y si sois pichero— o judíos o moro mestizo mulato como dios te crió no hagais de fuerza caballero el cacique principal de linaje o indio pichero nos hagais señor sino cada uno parece su natural como dios le crió y mando en el mundo... ².

Siguiendo con este tono, pero esta vez en relación a símbolos externos asociados con las posiciones sociales, en otro pasaje dirá

...que bien parece cada uno a su traje el cacique principal como cacique principal e indio como indio y la principala como señora y la india como india vestidos para que sean conocidos y respetados y honrados... aunque esta vestido su natural camiseta y cabello cortado al oído traiga de manera que diferencie de los indios y que aparezca como cacique principal y señor de la tierra —y si tiene barbas de camarón cocido que parecerá mestizo cholo mala casta mulato zambahijo— y si ningún indio traiga barbas sino su natural y el dicho español sin barbas que parecerá puta vieja cara de máscara al español le honra las barbas y si tuviera cabellos como indio pareciera salvaje animal bruto —su verdadero traje de español vestido y barbudo y motilado es honra en el mundo ³.

Estando las posiciones sociales asociadas al nacimiento, los vínculos de sangre —y por ende el parentesco y el matrimonio— serán para

¹ F. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 409.

² *Ibid.*, p. 1068.

³ *Ibid.*, p. 787.

Guaman Poma el criterio crucial de adscripción dentro del ordenamiento jerárquico. Consecuentemente, y fiel a la orientación endogámica de la sociedad andina, recomendará que para evitar alterar este orden los matrimonios se consoliden entre iguales. Para él

...los caciques principales que casaren a sus hijas con indios mitayos pierden las honras y primenencia... siendo principal goce igual privilegio y merced que le dio el señor rey emperador... la muger hija legítima o natural bastarda doña francisca doña juana y se casa con indio mitayo o esclavo es ella esclava y mitaya... y bajo abaja el grado y mas los hijos y mucho mas los nietos que descendió de ella... ⁴.

Todo cruce entre categorías sociales diferentes no es recomendable, siendo extensible esta prohibición entre indígenas y españoles, indígenas y negros y en general entre cualquier otra raza, como se ve cuando, hablando del alto rango femenino de Capac Apo Mama, nos dice:

...y se casare su hija con español o la viuda no se llame doña ni se ponga el dicho hábito sino que traiga el hábito común porque de casta buena se hizo mestiza y chola... ⁵.

Lima, que a la sazón comenzaba a ser la tierra de todas las sangres, y de las mezclas, es descrita con horror en los siguientes términos:

...el dicho autor habiendo entrado a la dicha Ciudad de los Reyes de Lima vió atestado de indios ausentes y cimarrones hecho yanaconas oficiales siendo mitayos indios bajos y tributarios se ponían cuello y se vestía como español y se ponía espada y otros cetos alquilaba por no pagar tributo ni servir en las minas ves aquí el mundo al revés y así como ven estos indios ausentes se salen otros indios de sus pueblos y no hay quien pague el tributo ni hay quien sirva en las dichas minas y asi mismo vió el dicho autor muy muchas indias putas cargadas de mesticillos y de mulatos todos con faldellines y botines escofietas aunque son casadas andan con españoles y negros y así otros

⁴ *Ibid.*, p. 788.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

no se quieren casarse con indio ni quiere salir de la dicha ciudad por no dejar la putería y están lleno de indio las dichas rancherías de la dicha ciudad y no hay remedio y hacen ofensa en el servicio de dios nuestro señor y de su magestad no multiplican los dichos indios en este reino...⁶.

El equivalente quechua que utiliza para mestizo es cholo o chola, que es un término que ya encerraba connotaciones negativas en la cultura andina. En aymara, por ejemplo, Ludovico Bertonio nos dice que encierra la connotación de malo e imperfecto, de ilegítimo o bastardo o de

...uno que siendo de una nación o pueblo dize que es de otro, o el que niega a sus padres...⁷.

De estos términos se deduce que nada de lo que critica Guaman Poma carece de fundamento en la tradición cultural de donde proviene. La mezcla social en un acto carnal era mala tanto para él como para el resto de sus congéneres. Ni indios de diferentes *status* se debían casar entre sí ni mucho menos españoles con indios, pues fueron concebidos como radicalmente distintos. Ambos formaban parte de dos mundos, enmarcados en las categorías de Hanan y Hurin, pero que tenían que mantenerse aparte. Es así como el mundo andino concibió su imagen de orden y fundamentó a la reciprocidad: los opuestos tenían que ser complementarios y, por ende, en equilibrio. Lo contrario significaba penetrar en el caos que, a este nivel de principios organizativos, sólo podía ser cósmico.

De acuerdo a estas premisas, la Conquista no pudo ser vista por los indígenas como un simple acontecimiento histórico coyuntural. No se trató simplemente de la presencia de Francisco Pizarro y su hueste conquistadora, o de la expresión del aguerrido espíritu español, o de la apertura de nuevos horizontes culturales. Para el mundo andino, y Guaman Poma en particular, se trató principalmente de la alteración del orden cósmico, de un Pachacuti, o Pachaticra, como aquellos que ocurrían cada quinientos años y que se traducían en grandes cataclis-

⁶ *Ibid.*, p. 1125.

⁷ L. Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, Cochabamba, 1612, pp. 91, 158.

mos que acababan con un mundo y daban inicio a otro, según las antiguas cosmologías prehispánicas. Que efectivamente el cronista indio utilizó estos modelos cósmicos en su interpretación de la Conquista, se deduce del nombre Pachacutiruna que da a la edad que continúa a la quinta del período prehispánico⁸ y en sus esquemas cronológicos, que le otorgan una fecha de naturaleza simbólica y milenarista a este acontecimiento. En este caso, nuevamente no está solo, pues gran parte de la duración que dieron otros cronistas para el Imperio de los Incas curiosamente termina en un total de quinientos o mil años justos.

Por otro lado esta percepción también se deja notar en algunos augurios como aquel que, según Garcilaso de la Vega, le acontece a Huayna Capac en el Cuzco tres años antes de que tuviera conocimiento de que gentes extrañas merodeaban las costas de su territorio y que atemorizaron

...en extremo a todo su imperio, y fue que, celebrándose la fiesta solemne que cada año hacían a su dios sol, vieron venir por el aire un águila real, que ellos llaman anca, que la iban persiguiendo cinco o seis cernícalos y otros tantos halconcillo, de los que por ser tan lindos han traído mucho a España... Los cuales, trocándose ya los unos, ya los otros, caían sobre el águila... Ella, no pudiendo defenderse, se dejó caer en medio de la plaza mayor de aquella ciudad, entre los Incas, para que la socorriesen. Ellos la tomaron y vieron que estaba enferma, cubierta de caspa como con sarna, y casi pelada de las plumas menores. Diéronle de comer y procuraron regalarla; mas nada le aprovechó, que dentro de pocos días se murió sin poderse levantar del suelo. El Inca y los suyos lo tomaron por mal agüero, en cuya interpretación dijeron muchas cosas los adivinos, que para semejantes casos tenían elegidos; y todas eran amenazas de la pérdida de su imperio, de la destrucción de su república y de su idolatría; sin esto hubo grandes terremotos y temblores de tierra, que aunque el Perú es apasionado de esta plaga, notaron que los temblores eran mayores que los ordinarios, y que caían muchos cerros altos. De los indios de la costa supieron que la mar con sus crecientes y menguantes salía muchas veces de sus términos comunes; vieron que en el aire se aparecían muchas cometas muy espantosas y temerosas. Entre estos miedos

⁸ Ver el diagrama 3.

y asombros, vieron que una noche muy clara y serena tenía la luna tres cercos muy grandes. El primero era de color de sangre. El segundo, que estaba más afuera, era de un color negro que tiraba a verde. El tercero parecía que era de humo. Un adivino o mágico, que los indios llaman llayca, habiendo visto y contemplado los cercos que la luna tenía entró donde Huayna Capac estaba, y con un semblante muy triste y lloroso, que casi no podía hablar, le dijo: ¡Solo señor!, sabrás que tu madre la luna, como madre piadosa te avisa que el Pachacamac... amenaza a tu sangre real y a tu imperio con grandes plagas que ha de enviar sobre los tuyos; porque aquel primer cerco que tu madre tiene de color de sangre significa que después que tú hayas ido a descansar con tu padre el sol, habrá cruel guerra entre tus descendientes y mucho derramamiento de tu real sangre... El segundo cerco negro nos amenaza que de las guerras y mortandad de los tuyos se causará la destrucción de nuestra religión y república y la enajenación de tu imperio, y todo se convertirá en humo, como lo significa el cerco tercero que parece de humo...⁹.

Habiendo quedado el mundo andino sumido en un gran Pachacuti, la alternativa que propone Guaman Poma es que se ataque a la causa y, por lo tanto, se escinda dicha conjunción. Los términos en que hace su propuesta es que se vayan los españoles de los territorios andinos, pues ninguna razón les asiste. La justificación sobre la cristianización del Perú, la refuta diciendo que los indios ya eran cristianos porque tuvieron el conocimiento del Creador bajo el nombre de Viracocha. Además, agrega que los españoles son muy malos cristianos pues no cumplen con los mandamientos de Dios, lo único que persiguen es el lucro y, en general, son la fuente de la corrupción existente.

A todo español le niega el derecho a permanecer en estas tierras y más aún a reclamar títulos de propiedad. Su actitud es pues irreconciliable como cuando dice

...que los dichos padres doctrinantes extranjeros que en la lengua de los indios se llaman —mitimac de Castilla todos— no se puede llamarse propietarios aunque sea hijo de indio y así de ninguna manera es propietario los padres de las doctrinas deste reino y si acaso fuera a España un indio fuera extranjero mitima en España y así por de

⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, Libro 9, cap. XIV, pp. 352, 353.

dios y de la justicia no hay propietario español en este reino aunque sea nacido en este reino hijo de extranjero mitmac pachurín mitma pa hahuaynin pero solo el rey es propietario y legítimo ynga rey...¹⁰.

y cuando remarca

...que aues de considerar que todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los indios y guenea es de los negros —que cada de estos son legítimos propietarios... porque un español al otro español aunque sea judío o moro son españoles que no se entremete a otra nación... y los indios son propietarios naturales de este reino— y los españoles naturales de España —aca en este reino son extranjeros mitimays cada uno en su reino son propietarios legítimos...¹¹.

Por consiguiente, el rechazo que expresa hacia los españoles no es porque tengan este origen, sino por estar fuera de su lugar motivando una conjunción generadora de un caos cósmico. En el Perú, ellos son forasteros y propiciadores de la conjunción, por lo tanto deberían marcharse. Nadie los necesitaba. Siendo fuente de tantos males, las razones que adujeron los indígenas para su presencia no son muy altas. La más común, y más reiterada por Guaman Poma, es el no muy cristiano afán de lucro, bastante secundario en una sociedad que privilegia las relaciones de reciprocidad. El ansia desmedida por el oro y la plata es lo que más impresiona a nuestro cronista indio, como cuando parodia a un español diciendo que comía oro y plata y cuando describiendo los preparativos de la conquista nos dice:

Don Francisco Pizarro y don diego de almagro... y los demás se adjuntaron —treientos cincuenta soldados— todo Castilla hubo grandes alborotos —era de día y de noche entre sueños todo decía yndias yndias oro plata oro plata del Piru hasta los músicos cantaban el romance yndias oro plata... y no quisieron descansar ningún día en los puertos cada día no se hacia nada sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las yndias del Piru estauan como un hombre desesperado— tonto —loco— perdidos el juicio con la codicia de oro y plata

¹⁰ F. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, pp. 167, 168.

¹¹ *Ibid.*, pp. 915 y 958.

a veces no comía con el pensamiento de oro y plata a veces tenía gran fiesta pareciendo que todo era oro y plata tenía dentro de las manos asido como un gato casero cuando tiene al ratón dentro de las uñas entonces se huelga y si no siempre acecha y trabaja y todo su cuidado y pensamiento se le va allí hasta cogerlo no para y siempre vuelve allí. Así fue los primeros hobres no temió lamuerte con el intras de oro y plata...¹².

Otra razón de la presencia de los españoles aducida por los indios, que perdura hasta nuestros días en la tradición del *pishtaco* ¹³, fue la necesidad de extraer la grasa de los indígenas para curar una enfermedad que tenían en España.

Siendo este desorden de proporciones cósmicas, la única alternativa que ve Guaman Poma es que sea el principio de orden por antonomasia, es decir, el Inca, el que lo restablezca. Habiendo desaparecido el Inca andino, le quedará como última esperanza a quien ve como su sustituto. Es decir, al Rey de España, de quien dice que no es sólo un simple ser contingente sino el Monarca del Mundo, aquel que tiene el poder de sostener en sus manos al mundo.

2. EL OTRO PARA LOS INDÍGENAS

¿Cómo concibieron los indígenas a los españoles y, en general, al sistema colonial?, ¿cómo se vieron ellos mismos en relación a este sistema?, ¿qué canales de expresión les dejó este nuevo sistema? Son preguntas que recién comienzan a ser parte del repertorio de los historiadores y que tienen la virtud de darnos algunos lineamientos para entender el proceso de integración indígena en el nuevo sistema socio-cultural. Estas preguntas son el complemento obligado para entender

¹² *Ibid.*, pp. 372, 374.

¹³ El *pishtaco* es un personaje que se asocia con el mundo de la foraneidad y, como tal, es muy peligroso. Se le representa como un hombre blanco ávido de grasa indígena que obtiene degollando a incautos viajeros. Se piensa que con ella obtiene grandes dividendos pues es muy solicitada en los mercados extranjeros para lubricar a los aviones, ferrocarriles, fabricar cosméticos y, también, para curar enfermedades. El primer vestigio de esta creencia la encontramos en la crónica, ya mencionada, de Cristóbal de Molina El Cuzqueño.

sus acciones, pues si no los escuchamos corremos el riesgo de que nuestras propias apreciaciones no tengan ningún control.

El punto de partida para responder a estas preguntas yace en lo que dijimos más arriba sobre la representación del encuentro entre indígenas y españoles bajo el principio dual de naturaleza cósmica, usado por los indígenas para conceptualizar el tiempo, el espacio y las relaciones sociales. El principio en cuestión fue aquel expresado principalmente en los términos de Hanan (alto) y Hurin (bajo) que usaron para dividir a la ciudad del Cuzco y para subdividir a los cuatro Suyos. Del hondo arraigo que tiene este principio clasificatorio entre los indígenas coloniales, un claro exponente es el mismo Guaman Poma de Ayala, que no deja de utilizarlo, a lo largo de toda su obra, para ordenar sus descripciones. Pero, ¿cuál de las dos partes de la división dual fue la adjudicada a los españoles?

Según se desprende de Guaman Poma, la adjudicación de una de las partes dependió del contexto. Si este último es el del nuevo universo ampliado con la conquista, que tiene como su ordenador al Rey de España o Monarca del Universo, entonces los españoles figuran en una posición Hanan y los indios en una Hurin¹⁴. Por el contrario, si el punto de referencia es el mundo andino, entonces se invierte el esquema anterior y los españoles pasan a ser Hurin¹⁵. La razón es que desde este punto de vista los españoles aparecen como foráneos o mitimas, como los llama el mismo Guaman Poma, lo que en el contexto andino significaba ser de condición baja y ocupar una posición cayao, como tuvimos oportunidad de ver.

Según Zuidema, habría sido este significado el que habría llevado a los indígenas a darles el apelativo de Viracocha a los españoles. La sugerencia que nos propone este investigador holandés va mucho más lejos de simplemente señalar que la razón fue porque los vieron como dioses. Su posición se sitúa a un nivel mayor de especificidad, pues la asociación que establece no es sólo con el plano sagrado en general sino con una divinidad en particular. Para lograrlo, parte de un análisis de la posición del término Viracocha en el seno del panteón andino y de la dinastía de los Incas, que le permiten reparar que, sea cuando se

¹⁴ Ver el diagrama 4.

¹⁵ Ver la figura 6.

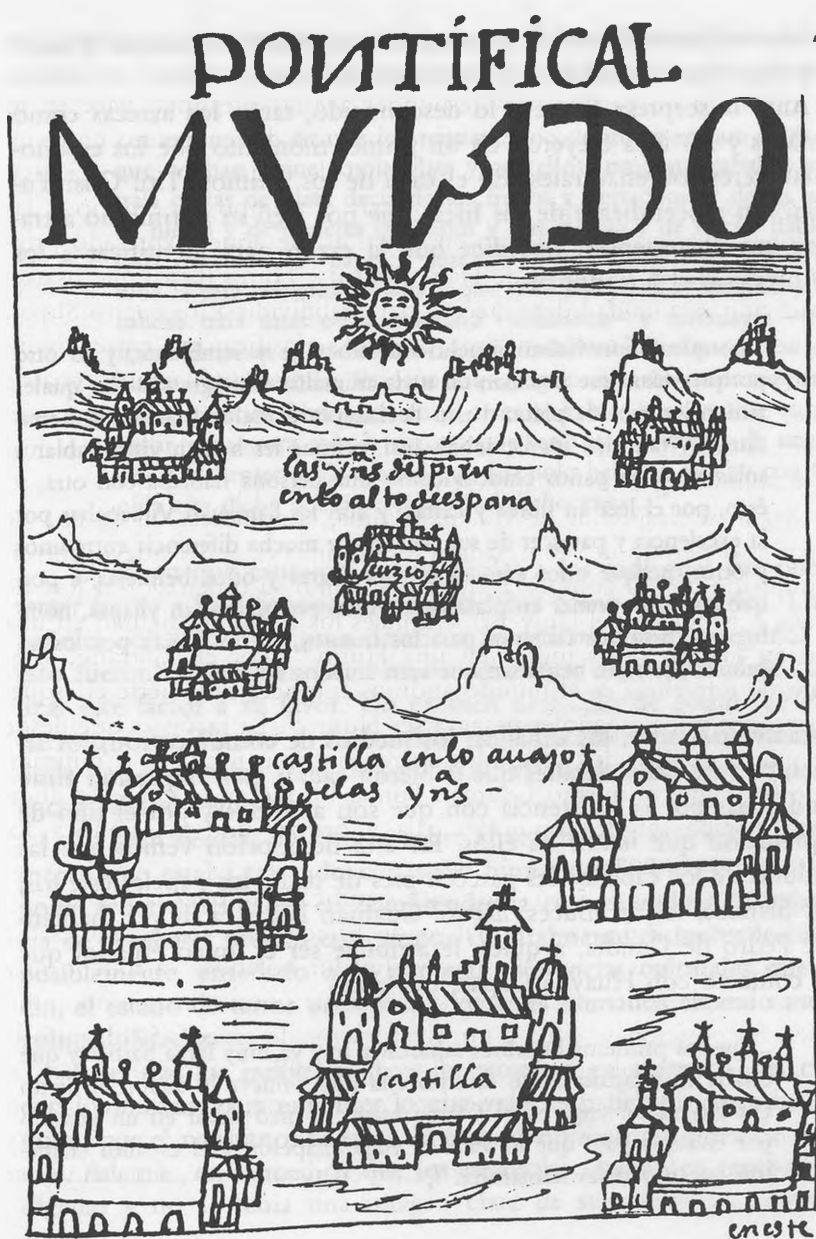


Figura 6. Las Indias y España.

presenta en oposición al sol o en oposición al Inca Pachacuti, Viracocha siempre aparece adscrito a un ámbito foráneo.

Ante la sorpresa frente a lo desconocido, tanto los aztecas como los mayas y los inca creyeron en un primer momento que los españoles eran seres sobrenaturales. En el caso de los últimos, Titu Cusi Yupanqui, un descendiente de los Incas que nos legó su testimonio a través de sus amanuenses, nos dice que la razón para identificar a los españoles con el Creador fue

...porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las quales tenían los pies de plata: y esto decían por el relumbrar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque les hauían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y ésto, por el leer en libros y cartas; y aun les llamauan Viracochas por la excelencia y parescer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, é porque les veían comer en plata; y también porque tenían yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo...¹⁶.

Las vestimentas, los caballos, los medios de comunicación, los armamentos son todos detalles que debieron causar gran impresión entre los indígenas por la insistencia con que son aludidos y por el tipo de interpretación que hacen de ellos. En esta descripción vemos que las herraduras de los caballos les parecen pies de plata, los papeles escritos, paños blancos, los arcabuces, *illapas*. Guaman Poma, a su vez, hablando de Pedro de Candía, a quien le atribuye ser el único español que toma contacto con Huayna Capac, nos dice:

...que los primeros hombres saltaron y tray ya muy larga barbas y que estaba amortajado como difunto esta dicha nueva le dieron al dicho Guayna capac ynga en el Cuzco luego lo hizo llevar en un guando por chasque para que lo viese el ynga chapetón y el español chapetón que por señas hablaron...¹⁷,

¹⁶ Titu Cusi Yupanqui, *Relación de la Conquista del Perú*, Lima, 1973, p. 15.

¹⁷ F. Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 370.

o, refiriéndose a las noticias que le llegan al Inca Atahualpa sobre los españoles, cuenta que

...se espantaron de que los cristianos no dormiese es que decía porque velaban y que comía plata y oro ellos como sus caballos y que traía ojotas de plata decía de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados y que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles —quilca— y que todos eran amortajados toda la cara cubierto de lana y que se le parecía sólo los ojos y en la cabeza traía unas ollita colorado —arimanca— y suriauayta —y que traían las pixas colgadas atrás larguicimos decían de las espadas y que estaba vestidos todo de plata fina— y que no tenía señor mayor que todos parecían hermanos en el traje y hablar y conversar comer y vestir y una cara solo le pareció que tenía un sr. mayor de una cara prieta y dientes y ojo blanco que éste solo hablaba mucho con todos oída esta dicha nueva se espantó el dicho ynga...¹⁸.

El efecto que causaron los españoles a los indígenas fue pues de terror frente a lo desconocido por no saber cómo catalogarlos. Los españoles constituían un gran desafío a su ordenamiento categorial y de esto fueron conscientes los mismos españoles, que trataron de capitalizar este factor a su favor. Un examen detallado de cómo fue el encuentro entre Pizarro y Atahualpa en Cajamarca no deja la menor duda que el primero trató de capitalizar el estado sicológico en que se encontraba el segundo.

La gran ventaja de Pizarro sobre el segundo es que sabía perfectamente que estaba tratando con seres humanos. Si bien es cierto que podía tener dificultades en comprender la cultura andina, la experiencia de combates previos con grupos culturalmente disímiles le habían, posiblemente, enseñado que, por más diferencias culturales que existan, el estado de terror uniforme a los seres humanos creando muchas vulnerabilidades.

Mientras los indígenas iban de asombro en asombro, sin contar con los medios para entender lo que veían por delante, para los españoles, por el contrario, nada de lo que observaban era fuera de lo normal. Además, en la medida que los españoles estaban en territorios indígenas y no se tenía una imagen clara de su naturaleza, era difícil

¹⁸ *Ibid.*, p. 381.

catalogarlos como invasores o auca. En esas circunstancias, las reglas de la etiqueta andina no dejaban otra alternativa sino tratarlos, con muchas dudas, de huéspedes. La incomprensión de los medios comunicativos de los europeos, que era un factor limitante para determinar el comportamiento que se debía asumir, debió haber tenido un gran impacto, pues es un tema que no solamente destacan los documentos históricos sino el rico folklore moderno que recuerda la muerte del Inca Atahualpa. De estos medios, el que más los atrajo fue la escritura, que asociaron con la comunicación oral de modo tal que llegaron a pensar que los españoles hablaban con unos paños, y que Atahualpa arroja la Biblia, que le alcanza el padre Valverde en el acto del Requerimiento, porque no oye que le dice nada. Esta última imagen, que aparece descrita en la obra de Guaman Poma, es representada en el folklore contemporáneo como si este Inca, que del habla de los españoles sólo aprecia que mueven los labios, ingenuamente se llevara el breviario al oído.

Como bien ha señalado el historiador francés Nathan Watchel ¹⁹, la codicia y la brutalidad de los españoles bien pronto harán que los indígenas disipen cualquier duda que pudieran haber desarrollado con respecto a su condición humana. Un hito importante en esta toma de conciencia debió haber sido la prisión y posterior muerte del Inca Atahualpa, pues dejó al descubierto sus debilidades y sus maniobras, poco ortodoxas, para robustecer su poder capitalizando las rivalidades que se daban en aquel nuevo mundo. No es de extrañar, por lo tanto, que en medio de estas circunstancias Chalcuchima, un general de Atahualpa, mandara avisar a Quizquiz, otro general, que los españoles eran mortales ²⁰. Tampoco lo es que, algunos años después, Manco Inca muestre su despecho hacia los españoles aduciendo que éstos no son dioses sino demonios.

Con el descubrimiento de la condición mortal de los españoles comienza la resistencia indígena y el establecimiento de alianzas con algunos miembros de la nobleza inca y no-inca. Poco a poco las reglas que se van imponiendo en el escenario andino serán las de los europeos, hasta que muy pronto los indígenas comprenden que en conjun-

¹⁹ N. Wachtel, *La vision des vaincus*, París, 1971, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

to ellos constituyen un mundo diferente que fue derrotado por los españoles. Inclusive hasta darán una explicación para esto último en la que el dominio de los españoles es atribuido no ya a que tuviesen una naturaleza divina, sino a que el dios de ellos fue más poderoso que sus huacas.

Capítulo II

LA POSICIÓN DE LOS INDÍGENAS EN EL SISTEMA COLONIAL

1. LA VISIÓN DE LOS VENCEDORES SOBRE LOS VENCIDOS

La conquista del Perú se produce en 1532. Para aquel entonces el Nuevo Mundo llevaba 40 años descubierto. Desde que Colón pisó San Salvador, la colonización se había expandido a buena parte de las islas antillanas, se habían recorrido las costas del Brasil, Panamá se había convertido en un centro importante para las exploraciones. Desde aquí, Balboa descubre el Océano Pacífico abriéndose todo un nuevo universo por explorar que muy pronto lleva al descubrimiento de Nicaragua y de otros parajes, incluido el Perú. México ya había ingresado en el dominio de España desde la conquista emprendida por Cortés en 1519.

Toda esta trayectoria sugiere el cúmulo de una gran experiencia en el tratado con indígenas de distintas tradiciones culturales. Muy difícilmente quien se atrevía a surcar el Océano Pacífico desde Panamá para emprender nuevos descubrimientos no contaba con esta experiencia. No es de extrañar, por lo tanto, que la mayor parte de los hombres que acompañan a Pizarro en la captura de Atahualpa tuviesen más de cinco años de permanencia en las Indias y el mismo líder veinticinco ¹. Como el historiador Lockhart señala, si bien estos conquistadores no contaban con un gran pasado guerrero en Europa, en el Nuevo Mundo devinieron en «luchadores de indios» ².

¹ J. Lockhart, *The Men of Cajamarca*, Austin y Londres, 1972, p. 23.

² *Ibid.*, p. 22.

Al salir Francisco Pizarro de Panamá para iniciar la conquista del Perú, sabía que se encaminaba a territorios poblados, pero no solamente por indios de un nivel cultural incipiente, sino por los herederos de una gran civilización que producía mucho oro. Una vez que tuvo conocimiento acerca de quién era el líder supremo de estos territorios, sus miras fueron capturarlo. Tal fue la importancia que concedió a esta acción que a los 168 conquistadores que participaron en ella les concedió las mejores encomiendas.

No pudiendo sustraerse a los cánones de legitimización de un acto de conquista, estructurados por la Corona española a partir de la polémica iniciada por el padre Bartolomé de las Casas, se valdrá de dos argumentos para justificar la captura del Inca Atahualpa y su posterior ejecución. El primero es que en el acto formal del Requerimiento, conducido por el padre Fray Vicente Valverde, el Inca arrojó la Biblia al suelo. Es decir, de manera desafiante rechazó la evangelización que se le ofrecía, lo cual nadie podía hacer so pena de recibir como sanción una «guerra justa». Y el segundo fue acusar al Inca Atahualpa de usurpar los legítimos derechos de su hermano Huáscar para ascender al trono incaico y de haber tiranizado la tierra.

Aunque parezcan descabellados estos argumentos, en realidad forman parte de la tónica legitimizadora que quedó después de la polémica del padre Las Casas y que dejará sentir su presencia a lo largo de todo el período colonial.

En la polémica sobre los justos títulos, un punto prácticamente incontrovertible fue reconocer que los cristianos tenían el derecho de predicar el Evangelio a los indios, ya que Cristo lo había mandado así a sus discípulos. Si los hombres tienen el derecho de viajar y comerciar a través del mundo, mayor era el derecho de enseñar la verdad, especialmente si la salvación de los otros dependía de ello. Pero si los indios rehusaban oír el Evangelio, entonces los españoles tenían el derecho de nombrar nuevos gobernantes. En conclusión, los españoles tenían el derecho de llevar a cabo una guerra justa.

Sobre bases iguales, recurriendo al principio del «derecho natural», los españoles condenaron la «tiranía» de los príncipes indios, sus leyes «injustas» y los sacrificios humanos. Estas prácticas eran razón suficiente para que los españoles intervinieran en favor de los mismos indios, maltratados tan cruelmente por su propios gobernantes.

Ambos argumentos ingresan en la historia colonial peruana con Pizarro y se convertirán en el principal marco conceptual con que se manipulará la realidad indígena. Nadie que encare esta realidad podrá sustraerse a esos argumentos, ya sea para ponerse en contra o a favor.

A partir de estas premisas justificatorias los indígenas devienen en idólatras e ignorantes y los Incas en tiranos que, según el autor licenciado Matienzo, son aquellos que toman y ocupan reinos ajenos por fuerza, engaño o traición³. Sin embargo, no siempre estas calificaciones fueron admitidas con la misma radicalidad de los ortodoxos del sistema oficial. La división entre detractores y defensores de los indígenas, inaugurada con la polémica de Las Casas, no perderá su vigencia ni siquiera en nuestros días. Consecuentemente, a la radical acusación de idolatría se le antepusieron evidencias de un pre-cristianismo entre los indígenas, y a la calificación de tiranos, otorgada a los Incas, la presentación de una imagen utópica de su sociedad que, posteriormente, apoyaría la anacrónica visión de un socialismo incaico.

Para moderar la acusación de idolatría, la estrategia fue encontrar analogías cristianas en el pasado andino. De allí surgiría la idea de que Viracocha fue similar al Creador, de que tuvieron conocimiento de la Santísima Trinidad, de que fueron visitados por el Apóstol San Bartolomé o de que su sentido de reciprocidad fue una expresión de caridad cristiana y de cumplimiento de los Mandamientos de Dios. En lo concerniente a la mentada tiranía incaica, la respuesta fue destacar el papel ordenador atribuido a los Incas en sus mitos y presentarlos como organizadores de una sociedad modelo, pacífica, caritativa y predispuesta a recibir y expandir el cristianismo.

Además de la ideología justificatoria, la praxis colonial añadirá otras caracterizaciones de los indígenas que tuvieron que ver con el papel que cumplieron dentro del sistema colonial. Con el término indio, los descendientes del pasado prehispánico fueron adscritos a un estamento, subordinado al de los españoles, que mereció una legislación particular y discriminatoria. Como bien señala Karen Spalding,

Como miembros de la sociedad conquistada, a los indios se les asignó el papel de mantener, mediante su trabajo y sus bienes, a los co-

³ J. de Matienzo, *Gobierno del Perú*, París-Lima, 1967, p. 7.

lonos europeos y a la estructura colonial. Sin embargo, los indios no eran considerados esclavos. La estructura de la dominación no era una entre individuos, como en el caso de un dueño de esclavos y un esclavo, sino una entre sociedades...

La relación servil del indio con el español adquirió formas coloniales más específicas. Se requería que los miembros de la sociedad india pagaran tributo y realizaran servicios de trabajo —la mita— que constituyó la mayor fuente de trabajo del Virreinato peruano. Los fundamentos legales y teóricos de los gravámenes impuestos a los indios se basaban en un proceso de razonamiento que era específicamente colonial, más que medieval. Se requería que los indios pagaran el tributo en reconocimiento de su situación como súbditos de la Corona española. La justificación ideológica del trabajo forzoso, o mita, adquirió la siguiente forma: los indios lo debían a sus conquistadores como reconocimiento a los supuestos beneficios obtenidos por la presencia de los españoles. Estos beneficios eran las cualidades «superiores» de la civilización europea en general y, en particular, el «don incalculable» de la religión católica y, consecuentemente, la posibilidad de la salvación eterna...⁴.

Además de este razonamiento, la función servil de los indios será justificada remitiéndose al argumento de las cualidades innatas que hacen a un pueblo más preparado que otro para desempeñar determinadas funciones. Así, Solórzano y Pereyra, citado por Spalding, nos dirá en su *Política Indiana*:

...los indios, que por su estado y naturaleza son más aptos que los españoles para ejercer por sus personas los servicios de que tratamos (la mita), sean obligados, y compelidos a ocuparse en ellos... Pues... a quien la naturaleza dio cuerpos más robustos o vigorosos para el trabajo, y menor entendimiento o capacidad, infundiéndoles más de estaño que de oro por esta vía, son los que se han de emplear en él, como los otros a quien se le dio mayor, en gobernarlos, y en las demás funciones y utilidades de la guerra civil⁵.

Frente a semejante justificación, no es de extrañar que Guaman Poma diga que si los españoles pretendieran usar los atuendos que os-

⁴ K. Spalding, *De indio a Campesino*, Lima, 1974, pp. 159-160.

⁵ *Ibid.*, p. 169.

tentan los indígenas parecerían «salvaje animal bruto», como ya tuvimos ocasión de ver.

La inferioridad atribuida a los indígenas era, pues, rayana con el mundo animal. Sin embargo, existieron grados, pues bajo esta homogeneización se admitieron algunas diferencias. Una primera fue distinguir entre los colaboradores y los enemigos de los españoles en el proceso de la conquista y otra fue la de reconocer el rango preeminente de los Inca y de todos aquellos que tuvieron posiciones jerárquicas.

Tratándose de un sistema colonial que no quiso hacer tabla rasa de los vencidos, sino aprovechar su mano de obra para obtener las mayores ventajas que ofrecían los territorios de este mundo, el método por el cual optaron fue el de un gobierno indirecto subordinado a un aparato administrativo español que contó con una gama muy variada de funcionarios de distinto nivel.

Una vez más, como en el caso de los Incas, la necesidad de llevar control riguroso de la mano de obra y producción indígena llevó a mantener la antigua estructura jerárquica. Al fin y al cabo sólo los líderes locales, por ser del mismo mundo socio-cultural de los tributarios, tenían el conocimiento necesario para no dejarse engañar. Sin embargo, al aceptar este método la administración colonial no dejó de hacerlo con cierta reticencia y poniéndole una serie de controles. Difícilmente pudiera haber sido de otro modo, pues lo que estaba en juego eran dos mundos culturales radicalmente diferentes. En todo caso, concederles una serie de prerrogativas fue una preocupación que se mantuvo hasta la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II.

Como señala Spalding,

De conformidad con este principio, la sociedad india, al igual que la española, estaba dividida por la ley española en dos grupos principales: el noble y el servil. Los miembros de la élite incaica o los jefes locales eran igualados con la nobleza europea, gozando de una posición social legal equivalente a la de hildagüía en España, mientras que los indios que no podían proclamar su descendencia de la élite precolombina eran dentro, de la sociedad nativa, los equivalentes a los comunes de España. Un decreto real de 1697 describe esta visión de la sociedad india como una reproducción separada aunque esencialmente idéntica de la sociedad española: ...como descendientes de los indios principales que se llaman caciques, o como procedidos de indios menos principales, que son los tributarios y que en su gentilidad

reconocieron vasallaje; se considera que a los primeros y sus descendientes se les deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbran conferir a los nobles hijosdalgo de Castilla, y puedan participar de cualesquiera comunidades que por estatuto pidan nobleza, pues es constante que éstos en su gentilismo eran nobles y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban... y si como los indios menos principales y descendientes de ellos y en quienes concurre la pureza de sangre como descendiente de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada, a éstos también se les debe contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre que llaman del estado general... ⁶.

La mejor prueba de que estos privilegios fueron efectivos es que muchos curacas y descendientes de los Inca lograron amasar una gran fortuna y contraer matrimonio con españoles de una elevada posición social. Debido a los buenos dividendos que traía gozar de estas posiciones sociales, los archivos peruanos y españoles están inundados por un mar de probanzas y litigios, acogidos por la justicia española, donde infinidad de indígenas tratan de hacer validar estos derechos.

Si bien es cierto que los Incas fueron acusados de tiranos, ellos fueron los que gozaron de las mayores prerrogativas. Tal fue el reconocimiento que tuvieron que se podría decir que es falso que desaparecieron con la muerte de Atahualpa. A ellos se les permitió seguir ostentando sus antiguos símbolos y vestimenta, conservar sus propiedades, tener encomiendas, etc., hasta la rebelión ya mencionada. No es de extrañar, por lo tanto, que muchas de sus mujeres forjaran matrimonios con españoles encumbrados, como Beatriz Coya con Martín García de Loyola.

Pero hasta aquí no más, pues, como señala Lockhart ⁷, difícilmente uno de la aristocracia española en el Perú se hubiese casado con una de estas mujeres. La razón es que por más Inca que fueran, no dejaban de ser indias.

El desprecio hacia los indígenas parece pues que no pudo ser contrarrestado por ningún privilegio. Inclusive los hijos de los indios fue-

⁶ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁷ J. Lockhart, *Spanish Peru 1532-1560. A Colonial Society*, Wisconsin, 1968, p. 210.

ron víctimas de su acometida, como señala Spalding, refiriéndose a dos visitantes españoles del siglo XVIII, que

...anotaban que los hijos de los indios nobles eran tratados con desprecio por otros niños, agregando que «es suficiente que ellos sean indios para que cualquiera, incluyendo aun los mestizos, consideren que es degradante enseñarles»⁸.

Ser noble tampoco permitió a un indígena acceder a las profesiones más prestigiosas. Tal fue la resistencia a esta posibilidad, que sólo en 1767 pudo ser promulgado un decreto real de 1691

...que ordenaba la promoción de los miembros calificados de la sociedad india a los cargos eclesiásticos y civiles...⁹.

Pero fue tan tardía esta promulgación que, según Spalding, el único que alcanzaría a beneficiarse con ella fue Mateo Pumacahua, el vencedor de Tupac Amaru¹⁰.

Pero así como los privilegios concedidos a los nobles se basaron en su alcurnia, hubo otros que se adquirieron por la lealtad. Este es el caso de aquellas etnias, como los huanca, que por su ayuda efectiva en el proceso de la conquista se les otorgó una serie de privilegios como repatriar a sus compoblanos, exonerar a sus territorios del régimen de haciendas, adoptar un escudo de armas, etc¹¹.

Además de estos reconocimientos colectivos también se dieron otros de naturaleza individual, como ocurrió con una gran cantidad de indígenas que ingresaron en el servicio particular de algunos españoles. Éste es el caso, por ejemplo, de Martín, uno de los dos famosos intérpretes de Francisco Pizarro, que por el reconocimiento y cariño que le tuvo este último lo llegó a convertir en encomendero y lo casó con una española, Luisa de Medina, que debió tener un alto rango, pues años más tarde, en España, fue tratada con el apelativo honorífico de «doña»¹².

⁸ K. Spalding, *op. cit.*, p. 179.

⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹¹ W. Espinoza, *La destrucción del Imperio de los Incas*, Lima, 1973, pp. 257-262.

¹² J. Lockhart, *op. cit.*, p. 213.

Algunas mujeres indias tampoco dejaron de recibir un tratamiento especial, aunque pocas veces alcanzaran el privilegio de unirse legítimamente con españoles. Sólo mujeres muy nobles y respaldadas por un fortuna lograron acceder a este beneficio. Aquellas que no lo eran sólo llegaron al concubinato con los españoles. Y no fueron pocas. Ya hemos visto que cuando Guaman Poma regresa a Lima queda impresionado por la cantidad de «indias putas cargadas con mesticillos» que no quieren regresar a sus pueblos por no dejar la putería. En otras palabras, que no querían abandonar las relaciones ilícitas que mantenían con sus amantes españoles. De aquí que debido a los indígenas, por su orientación endogámica, como debido a los españoles, por el valor otorgado a la pureza de la sangre y a la legalidad de los matrimonios, los mestizos nacidos de estas uniones adquiriesen una condición marginal.

Sin embargo esta condición podía ser superada si de por medio había un reconocimiento legal por el padre. En la medida que este último le tuviese mucho cariño a su vástago o a su concubina, tal reconocimiento era dable. Éste fue el caso del Capitán Garcilaso de la Vega, que si bien no se casó con su concubina la dejó con un cierto bienestar económico y a su hijo le dio la mejor educación posible y una serie de bienes en España que posibilitaron su formación y eventual grandeza como historiador. También lo fue el de Francisco Pizarro, que elevó la posición de su amante, doña Inés Huaylas Yupanqui, y de su hija de esta unión, doña Francisca. En el caso de la primera, lo consiguió haciéndola casar con su empleado, Francisco Ampuero, y donándole una voluminosa encomienda. Y en lo referente a la segunda, dejándole una serie de encomiendas como las de Huaylas y Conchucos, y además el curacazgo de Chimú¹³.

En todo caso la buena fortuna que tuvieron estas concubinas y sus hijos fueron más la excepción que la regla. Además su alcurnia debió serles de mucha ayuda. Dada la gran afición de los españoles por tener amantes indígenas, relativamente las favorecidas fueron muy pocas. Consecuentemente, el crecimiento de los mestizos en el Perú no debe ser visto como el resultado de un proceso de integración equi-

¹³ M. Rostworowski de Díez Canseco, *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534-1598*, Lima, 1989, pp. 36-37.

librado sino, muy por el contrario, como un fenómeno social anómalo.

2. MOVILIZACIÓN ESPACIAL Y ACULTURACIÓN

En la medida en que los Inca montaron su política de dominación sobre el control de la mano de obra y de una producción que debía ser redistribuida, la inmovilidad espacial fue un requisito. Nadie podía movilizarse individualmente y, en los casos que podían hacerlo, existían controles muy rígidos en la carretera como los cuidadores de puentes. Las movilizaciones espaciales por iniciativa privada sólo se hacían en grandes grupos y esporádicamente. Este es el caso de los mitima. Excepcionalmente se concedieron privilegios a determinados grupos en razón a ciertas especialidades con que contaban. Es el caso de los Callawayá del altiplano que por sus grandes conocimientos médicos eran requeridos en muchas partes.

Consecuentemente, los que más circulaban por los numerosos caminos incas eran funcionarios estatales que debían cumplir obligaciones específicas, como los chasqui¹⁴, o mensajeros o ejércitos que iban en plan de conquista, procesiones religiosas como las *capaccocha*¹⁵, mitayos que iban a desempeñar un trabajo, etc.

A partir de la Conquista este panorama cambió, aunque no dejaron de imponerse ciertas restricciones al libre desplazamiento debido a que los españoles también otorgaron a la mano de obra indígena un papel preponderante en el mantenimiento de su maquinaria colonial.

Según George Kubler, la cantidad de viajes en el Perú del siglo xvi fue enorme. Los caminos estaban llenos de indios que portaban tributos en especie, de los repartimientos donde se producían a las ciudades de sus señores, que muchas veces quedaban a distancias tan grandes

¹⁴ Estos mensajeros de los Incas se hallaban distribuidos a intervalos a lo largo de toda la red vial.

¹⁵ Con este nombre se conocen las ofrendas que eran enviadas al Cuzco desde las provincias y viceversa. Podían ser objetos, animales y seres humanos, que eran sacrificados en ocasiones muy especiales. Una de estas ocasiones era la muerte de un Inca y sólo podían ser seleccionados jóvenes que no tuviesen defectos ni ningún tipo de mancha. La muerte que se les daba, por lo general, era por ahogo.

que demandaban meses para ir y venir. Igualmente eran recorridos por un flujo constante de mitayos que formando grandes compañías se desplazaban a los lugares donde eran enganchados. Otra razón para estos inmoderados viajes de los indígenas eran los litigios en que se enfrascaban ¹⁶.

Además, no debemos olvidar que a medida que se fue cimentando la administración colonial surgió una competencia entre los intereses particulares de los encomenderos hacendados, los dueños de obras y otros empresarios privados, y la administración central por la mano de obra indígena. Como consecuencia de ella el control se debilitó dejándose abiertos muchos resquicios para la evasión de los tributarios. Para muchos de ellos las ciudades se convirtieron en sus refugios más idóneos originando un gran crecimiento de las rancherías. De aquí, la continua queja de Guaman Poma sobre el recargo de las obligaciones de los indígenas que quedaban en los pueblos rurales debido a las deserciones de sus paisanos.

El mero hecho de dar bienes además de trabajo como tributo flexibilizó la vieja regla incaica de la inmovilidad espacial, pues no existiendo recaudadores y habiéndose desactivado el uso de colcas y del sistema redistributivo, no quedó otra alternativa sino dejar a los indígenas que se desplazaran cada cierto tiempo a las ciudades a entregar sus especies. Por otro lado, el que se dieran servicios no sólo al Estado sino a individuos privados, que son los que predominan hasta la implantación del Virreinato, puso la mano de obra indígena al servicio de dos tipos de intereses, no siempre concordantes, que los llevaron a oscilar entre uno y otro polo.

Según Lockhart, desde que irrumpieron los españoles en el Perú se apropiaron, como sirvientes y amantes, de indios que desde entonces viajaron por el país como parte de su corte personal. Muchos de ellos se asentaron con sus amos en lugares muy distantes de donde eran oriundos, desarraigándose por completo de sus congéneres. Sus posiciones eran por lo general más bajas que las de los negros u otros indígenas foráneos por su escasa aculturación, sin embargo, no se puede decir que llegaron a convertirse en esclavos ¹⁷.

¹⁶ G. Kubler, «The Quechua in the Colonial World», *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, vol. II, p. 379.

¹⁷ J. Lockhart, *op. cit.*, p. 199.

El grueso de los indígenas, sin embargo, no asumió este papel. Ellos permanecieron en el medio rural organizados en sus antiguas unidades políticas o étnicas que sirvieron de base a las encomiendas repartidas a 400 ó 500 españoles acaudalados.

La característica principal de la encomienda fue el aislamiento; no obstante, acontecimientos históricos como las guerras civiles llevaron a los indígenas a interactuar lado a lado con los españoles. Aparte de estos canales de comunicación con el exterior, un tanto fortuitos, hubo otros más regulares. El más importante fue el acarreo anual de tributos a las ciudades. Este tributo fue de dos tipos: en especies y en trabajo.

Según Lockhart,

En muchas áreas un grupo de indios de encomienda, conducidos por su cacique, traían su tributo, o una parte sustancial de él, a la ciudad donde residía el encomendero y luego se instalaban en las márgenes de la ciudad por un período de dos o tres meses. Cada encomendero poseía un lote grande con algunas cabañas para acomodar a los indios. Durante el período de su residencia realizaban varias clases de tareas que requerían de un gran número de trabajadores... (Traducción nuestra)¹⁸.

Las tareas que cumplían eran de construcción, agrícolas y otras para beneficio de su encomendero pero también podía ocurrir que fuesen para otro español, ya que podían ser dados en préstamo.

Además de dar lugar a enfermedades que hicieron crecer los índices de mortalidad, estas migraciones servían de estímulo para otras de carácter más permanente que incrementaron el volumen de los indígenas en las ciudades.

A medida que la administración de la Corona española se fue cimentando y que se intenta limitar el poder de los encomenderos y que se inicia el auge de la minería, pareciera que estas oportunidades de movilización espacial de los indígenas se fueron recortando. Sin embargo, aparecieron nuevas alternativas con la expansión de la actividad comercial, las cuales se fueron acentuando con el correr de los años.

¹⁸ *Ibid.*, p. 207.

Pero estas nuevas alternativas a su vez vinieron aparejadas con nuevos métodos de control de la mano de obra indígena, como fueron los corregidores de indios y las reducciones de indígenas, que alcanzan su máxima expansión con el virrey don Francisco de Toledo.

Los primeros fueron creados en 1565 con la intención de frenar el poderío de los encomenderos y proteger a los indígenas de los excesos que éstos cometían. Como señala Javier Tord,

El corregidor debía ser esencialmente un Juez, un gobernador representante del Virrey, un recaudador de Tributos y otros impuestos, un educador y un policía destinado a las provincias de indios para vigilarlos de cerca e impedir rebeliones ¹⁹.

La idea de reducir los indios a pueblos, según Alejandro Málaga, ya aparece consignada en 1549 cuando

Religiosos de diferentes órdenes informaron al Rey... lo difícil que resultaba la evangelización y doctrinamiento de los indios por encontrarse muy apartados unos pueblos de otros. Consideraban la necesidad de congregar a los indios en poblados grandes, a semejanza de los establecidos en Tlascala, México, en 1546; y que tuvieran plaza principal, iglesia, mercado, cabildo, cárcel, corrales, dehesas, etc. El Emperador, en atención al pedido de los religiosos, expidió una real cédula en Valladolid, dirigida a la Audiencia de Lima, ordenando: «...questen en pueblos juntos e no derramados e q'en todos los pueblos que estoviesen hechos y se hiciessen se erigiessen alcaldes hordinarios para que hiciessen justicia en las cabsas civiles y tambien regidores de los mesmos indios que los eligiessen ellos, que proveyessen asy mismo Alguacyles e otros oficiales necesarios como se hace e acostumbra hazer en la provincia de Trascala y en otras partes y que tambien tuviesen cárcel en cada pueblo para los malhechores e un corral para meter los ganados que les hiciessen dapño, que tambien en cada pueblo de indios abiede mercados e plazas donde oviessen mantenimientos...». Esta es la primera disposición que se otorga al Virreinato

¹⁹ J. Tord, «El Corregidor de Indios del Perú: Comercio y Tributos», *Historia y Cultura*, n.º 8, Lima, 1974, p. 184.

del Perú para reducir los indios a pueblos en donde vivan con orden y gobierno ²⁰.

La reducción de indios era pues una institución que venía siendo largamente meditada y en la que coincidían los intereses de la iglesia con los de la Corona. En el caso de los primeros, porque les facilitaba la tarea de la evangelización y en el de los segundos, porque permitía un mejor control de la mano de obra indígena, tan necesaria para el creciente desarrollo de la minería, y un medio para limitar el poder de los encomenderos, que competía en la apropiación de esta fuerza productiva.

Sin embargo, esta disposición de la Corona no se plasmó en la realidad sino fragmentariamente. Para su gran difusión tuvo que esperarse unos años más, hasta 1571, cuando el virrey Toledo implementa la gran reestructuración de la administración indígena en el territorio peruano.

El gobierno de don Francisco de Toledo representa el más grande esfuerzo de sistematizar la administración colonial de los indios por parte de la Corona española. Su política fue el corolario de sucesivos intentos por dejar sentir la presencia del Estado en contra del creciente poderío de la iniciativa privada de los conquistadores. Dada la preeminencia concedida al Estado, no es de extrañar que durante su gestión pusiera tan de moda la acusación de que los Incas eran tiranos y el Rey de España el gran libertador de los indígenas. Por lo tanto, considerándose que tenía la legitimidad necesaria, empezó su gestión combatiendo radicalmente la rebelión de los Incas de Vilcabamba y promoviendo, a la par, el conocimiento del pasado incaico.

Consecuentemente con la necesidad de mantener un régimen de gobierno indirecto, que requería un profundo conocimiento de las instituciones indígenas, y de poner al fin cierto orden a la tributación indígena, emprende una visita intensa jamás llevada a cabo en los territorios del virreinato. La duración que alcanzó fue de cinco años y de ella se desprendieron las siguientes cifras estadísticas: 695 encomiendas y 325.899 indios, que debían pagar un tributo ascendente en un total

²⁰ A. Málaga, «Las Reducciones en el Perú», *Historia y Cultura*, n.º 8, Lima, 1974, p. 150.

de 1.506.290 pesos²¹. Además se tomó conocimiento de una serie de detalles sobre la historia incaica, los métodos administrativos de esta cultura, sus demandas tributarias y muchas otras cosas más. Pero además de acopiar información produjo la más grande transformación en el patrón residencial indígena: de haber tendido a la dispersión pasaron a la concentración en pueblos que se hicieron a imagen y semejanza de los que existían en España. Es en este sistema de reducciones, que fue casi extensivo para todo el virreinato peruano, que las modernas comunidades campesinas andinas encontraron su partida de nacimiento. A partir de este momento, a la par que se debilitan las antiguas identidades étnicas heredadas del Intermedio Tardío, la conciencia de una identidad andina indígena se robustece convirtiéndose estos conglomerados humanos en la principal fuente de su revitalización.

De todo este proceso de instauración del sistema colonial, de la nueva modalidad espacial que genera, de los privilegios que se otorgan, de las oportunidades que tienen los indígenas para interactuar con los españoles, a principios del siglo xvii encontramos dos historiadores peruanos que podemos considerar como paradigmas de lo que el cruce entre culturas había logrado forjar hasta el momento: Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega.

El caso de estos dos cronistas hace palpable que ya no se puede seguir considerando al mestizaje en el Perú como un fenómeno unívoco. Esta cualidad sólo se da en la ideología de aquellos que han tratado de presentar al Perú como un país unitario con una nacionalidad definida. Desafortunadamente, a pesar de las muy buenas intenciones patrióticas que pueda encerrar esta caracterización, no tiene fundamento en la realidad empírica. No hay ciencia social en el mundo que permita medir que tal integración equilibrada se pueda lograr. Las sociedades no son organismos biológicos y a diferencia de los seres vivos carecen de componentes genéticos mensurables. Esto no quiere decir, sin embargo, que carezcan de ingredientes que pueden ser mezclados. La cultura, ropaje de la sociedad, no es estática. Cambia cuando se encuentra con otra cultura o cuando sus componentes humanos forjan innovaciones. Consecuentemente, cuando dos culturas se encuentran

²¹ E. Torres S., *Apuntes históricos sobre las Encomiendas en el Perú*, Lima, 1967, pág. 45.

es inevitable que se den mezclas pero ellas no repercuten de la misma manera entre todos sus segmentos sociales. Unos grupos sociales producen mezclas muy distintas a otros grupos sociales.

Esto es precisamente lo que reflejan Guaman Poma y el Inca Garcilaso. El primero representa la aculturación de un sector indígena no-inca, que ni estuvo en la base de la jerarquía ni en la cúspide. Este sector indígena no podía acceder a una gran permanencia en los medios urbanos ni a una comunicación fluida con el grupo dominante; Garcilaso, en cambio, representa a los mestizos derivados de uniones entre españoles y mujeres de la nobleza incaica que, por su vinculación con el Cuzco, sí tuvieron acceso a una interacción más intensa con la aristocracia española en el Perú. Guaman Poma traduce una mezcla cultural forjada en el mismo virreinato peruano, a costa de haber servido a varios sacerdotes españoles, recorrido libremente gran parte de su territorio, haber sufrido en carne propia la discriminación y haber logrado aprender a leer y escribir con cierta dificultad. El Inca Garcilaso, a su vez, expresa la aculturación de los mestizos más privilegiados. De aquellos que pudieron salir bastante jóvenes del Perú y contar con los recursos suficientes para tener una buena educación, de aquellos que lograron un gran dominio del español y que dispusieron del tiempo necesario para cultivarse en un ambiente intelectual con proyección universalista. De estas dos maneras de insertarse en la cultura dominante, emergen, pues, dos tipos de conjunciones culturales. Como bien señala Nathan Wachtel, la de Guaman Poma es una aculturación que «...integra los aportes occidentales a las categorías indígenas...» y la del Inca Garcilaso «...es el testimonio de una asimilación a la cultura occidental...»²².

3. LA DESESTABILIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ANDINA

Aunque la visión de desorden total con que los indígenas percibieron el nuevo mundo inaugurado por la conquista, estuvo teñida de sus propias consideraciones ideológicas, no dejó de tener una base bastante real. La misma crónica de Guaman Poma, si bien puede ser tra-

²² N. Wachtel, *op. cit.*, p. 167.

tada como una «carta al Rey» donde le implora que restaure el orden, es, desde el punto de vista del ropaje con que trata de presentarse, un poco el reflejo de este caos. Esto no quiere decir, como sostuvo Porras, que el autor tuviese una «behetría» mental. Tal vez se puede tener esa impresión si se juzga la obra por su formato externo pero de ninguna manera si tenemos en cuenta su contenido. Su formato externo es simplemente la expresión del poco margen que dejó la colonia para que un indígena, de una extracción social no muy baja, se pudiese expresar fluidamente en el medio cultural dominante. Sus páginas no delatan pues a un hombre versado en el español de la época, ni en las técnicas literarias e historiográficas, ni en los conocimientos geográficos, etc., por el contrario, lo que exhiben es a un indígena que hace esfuerzos denodados para expresarse en un lenguaje que no domina bien y que, por carecer del conocimiento de muchos de los conceptos que vierte, deviene en paporretero *, pero que tiene la honradez suficiente como para reconocer sus limitaciones y aclarar que es por esta razón que añade al texto escrito un conjunto de ilustraciones.

Así como la crónica de Guaman Poma es un reflejo de los desajustes que trajo la conquista a los indígenas, a una escala mayor también se puede observar un gran número de circunstancias en que opera lo que Nathan Wachtel denomina desestructuración. Muchas de ellas fueron percibidas por los mismos indígenas y algunas autoridades españolas, pero aparte de estas opiniones existen otros documentos que dan cuenta de su realidad en cifras estadísticas.

Una de estas situaciones es la que se relaciona con la disminución de la población indígena. Siendo la mano de obra indígena el principal sustento de la administración colonial, la observación de su volumen siempre constituyó motivo de gran preocupación, más aún cuando se notó que iba en disminución. Y es que efectivamente todo parece indicar que ésta llega a proporciones muy elevadas al finalizar el siglo xvi. Según Wachtel, que calcula una población de 8 millones para 1530, antes de la captura de Atahualpa, en los 30 primeros años de la colonia se produce una reducción significativa del 60 % ó 65 %. Sus fuentes para llegar a esta conclusión son los resultados de un conjunto

* (N. del E.) De *paporreta*: tr. despect. Perú. Aprender de memoria sin entenderlo o entendiéndolo a medias (D.D.A.E.).

de visitas, hechas en diferentes momentos, a los chupachos de Huánuco, a los hananhuanka del valle del Mantaro, a los pobladores del valle de Yucay en el Cuzco y a los lupaca de Chucuito. Pero no sólo repara en la mera disminución poblacional sino que también advierte que donde es mayor, como en los tres primeros casos, se nota una presencia fuerte de encomiendas, mientras que en Chucuito, donde la disminución llega al 25 %, hay ausencia de esta institución. Siguiendo con estos procedimientos, calcula el total de la disminución poblacional para 1590 en un 80 %, es decir, un descenso de 8 a 1,3 millones ²³.

Sea que la población del mundo andino a la llegada de los españoles haya sido de 8 millones o de 6 millones, como sugiere Noble David Cook (1977, p. 58), el descenso que se produce hasta llegar a fines del siglo xvi fue brutal. De esta población, como era de esperarse, los que más disminuyen son los varones. La razón es que sobre ellos recayó el mayor peso de las cargas impositivas. De las distintas áreas donde ofrecieron su mano de obra, la encomienda fue la que más los exterminó.

Otras causas, mencionadas por Wachtel, para este despoblamiento fueron el gran número de suicidios y las enfermedades, que al parecer se expandieron desde Centroamérica mucho antes de la captura de Atahualpa.

Además del despoblamiento, Wachtel analiza la desestructuración en el plano económico, social y religioso confirmando la naturaleza total de esta alteración introducida por el sistema colonial español. Partiendo del mismo despoblamiento, una consecuencia económica que se desprende es que, al no haber mano de obra disponible, las tierras menos fértiles o marginales fueron abandonadas y la producción agrícola sufrió un gran descenso. Hasta la fecha se puede observar un sinnúmero de andenerías * abandonadas de aquella época que, de rehabilitarse expandirían la frontera agrícola en cerca de un millón de hectáreas. Paralelamente, el despoblamiento también significó mayores exigencias de trabajo a los que quedaban vivos, pues la mita o trabajo por turnos era una responsabilidad colectiva. Esta circunstancia es aprovechada por los españoles, quienes, además de demandar el traba-

²³ *Ibid.*, p. 152.

* (*N. del E.*) Perú. Conjunto de andenes o bancales (D.D.A.E.).

jo de los indígenas, comienzan a quitarles sus medios de producción. Quejas al respecto existen por cantidades como las de Cristóbal Xulca Cóndor, de Huánuco, en 1562, que se

...lamenta porque las tierras de que disponen sus súbditos no son ahora tan buenas como las que ellos estaban acostumbrados a cultivar en otras épocas, porque los españoles se apropiaron de las mejores cuando fundaron esta ciudad ²⁴.

Otra área donde la despoblación tiene su efecto es en el tributo: en la medida en que se trataba de una responsabilidad colectiva, los que sobreviven a la *debacle* poblacional sufrirán grandes recargas de trabajo para compensar a los ausentes. Así, cuando los indígenas comparan sus actuales obligaciones con las que tenían en el pasado prehispánico, hay consenso en decir que al presente son más recargadas pues ellos ya no son tan numerosos como antaño. Además, otro factor que los recargaba es que, mientras antes sólo daban su mano de obra, ahora les exigen trabajo y tributo en especies, pero no sólo para una o dos instancias sino para una pléyade en la que destacan los encomenderos, los curas, los corregidores, los curacas, etc. Tal es la carga tributaria, que una queja constante es que ya casi no cuentan con tiempo para desarrollar sus propias actividades productivas y que para cumplir con sus obligaciones tienen que echar mano de niños, adolescentes, ancianos, etc., que deberían estar excluidos de estas tareas ²⁵.

Pero en fin, quizá todo esto pudiera haber sido soportable de haber existido una compensación de por medio. En el contexto inca, la compensación se dio en el lado redistributivo que tuvo el sistema. Es cierto que muchas de estas compensaciones fueron de orden espiritual, pero eran parte de un sistema redistributivo total donde, a la par de vivir en un mundo ordenado gracias al Inca, recibían alimentos, tejidos, mujeres, etc., etc. Con la colonia, lo que se da a cambio es fundamentalmente la extirpación de sus creencias religiosas, acompañada de una total ausencia de bienes. Como bien dice Wachtel comparando estos dos sistemas:

²⁴ *Ibid.*, p. 85.

²⁵ *Ibid.*, p. 92.

Es sobre todo cualitativamente como se ve arruinada la ideología que justificaba el sistema incaico: en el mundo dominado por los españoles no tienen sentido las nociones de reciprocidad y de redistribución o, para ser más exactos, el sistema español utiliza aspectos del antiguo sistema. La reciprocidad desempeña todavía un papel en las relaciones entre el ayllu y los curaca, y éstos aseguran la relación con los nuevos amos; mientras que la reciprocidad daba lugar a una rotación de riquezas (ficticia o desigual) entre el ayllu, el curaca y el Inca, la dominación española provoca una transferencia de los bienes en sentido único, de los indios a los españoles sin contraparte... El español ha tomado el lugar del Inca, ha heredado su función centralizadora sin mantener la redistribución de las riquezas en beneficio de todos. En definitiva, mientras que el tributo inca funcionaba según una estructura equilibrada y circular, el tributo español se caracterizaba por su estructura desequilibrada y unilateral...²⁶.

Otro factor desestabilizante en el plano económico, mencionado por Wachtel, es la introducción de la moneda asociada con la economía de mercado. Según este historiador, una de sus expresiones más graves fue el endeudamiento forzado, que llevó a los indígenas a comprometer sus bienes, y hasta la libertad, en transacciones que les eran forzadas desde el sistema dominante pero cuya mecánica les era totalmente lejana.

En el plano social, lo más impactante fue la alteración del sistema de posiciones sustentado en el *status* adscrito y el debilitamiento de la heterogeneidad étnica. El incremento de la movilización social como el de la espacial serán, pues, dos factores que producirán una honda conmoción, como se entrevé en la crónica de Guaman Poma. Entre sus consecuencias está, por un lado, el haber permitido que algunos indígenas alcanzaran un gran poder, que muchas veces iba en desmedro de sus connaturales y, por otro, haber permitido que se desarrollara un sector marginal desarraigado de sus lugares de origen.

Pero donde la desestructuración se dejó sentir de una manera más directamente agresiva fue en el campo de la religión, pues la cristianización de los indígenas no sólo se basó en prédica sino en un ataque virulento contra sus formas tradicionales de culto. La arremetida que

²⁶ *Ibid.*, pp. 123-124. Ver el diagrama 7.

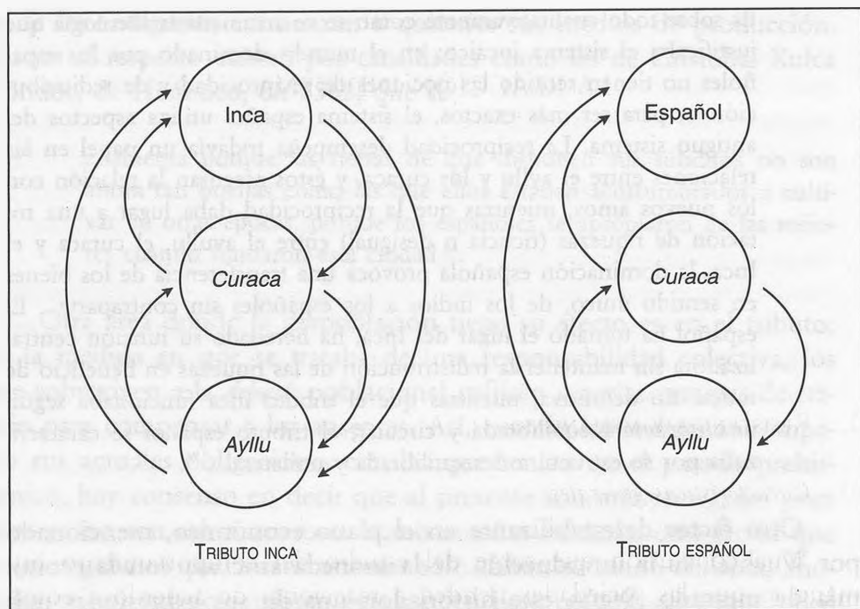


Diagrama 7. Desestructuración económica del mundo andino (versión tomada de N. Wachtel, *La vision des vaincus*, París, 1971).

se hizo contra las prácticas religiosas de los indígenas no sólo llevó a la extinción la religión del Estado incaico, sino que alteró todos los hitos con que los indígenas ordenaban su mundo y tonificaban su identidad cultural. No es de extrañar, como veremos en el siguiente capítulo, que la primera reacción indígena contra la dominación española, bajo la bandera de la andinidad, haya asumido la forma de un movimiento revivalista con un fuerte acento en las formas de la religión tradicional.

Capítulo III

LA REACCIÓN INDÍGENA

1. RESISTENCIA Y MESIANISMO

a) *Características generales*

Una conclusión que surge del estudio del comportamiento humano es que las sociedades tienden a reaccionar de acuerdo a cómo perciben un fenómeno. Es necesario que se remarque este punto porque generalmente se piensa que con sólo identificar el estímulo ya es posible conocer la respuesta, como si estuviese predeterminada por leyes naturales. Adoptar una perspectiva de esta naturaleza, que se olvida de los condicionamientos culturales, sólo termina privilegiando la cultura que rodea al investigador cuya pasividad no le permite trascenderla. Consecuentemente, muchas veces las investigaciones sobre otras sociedades devienen en un monólogo más que en un diálogo.

La Conquista, como hemos venido sosteniendo, fue para los indígenas andinos como un gran Pachacuti, es decir, un cataclismo cósmico. Su detonante fue la fusión de dos principios que debían estar separados o el cercenamiento de la cabeza de aquel principio unitario, conocido como Inca, que sustentaba el mundo. Ambas imágenes tradujeron la idea de un gran desequilibrio cósmico cuya permanencia estará vigente hasta que se realice una acción ordenadora de similar proporción.

Esta manera de ver el acontecimiento histórico que trajo a los españoles a estas tierras, deriva de una visión que conceptualizó a la humanidad como desenvolviéndose en una sucesión de cinco ciclos temporales cada uno de 1.000 años. Según esta concepción, todo ciclo,

que podía subdividirse en dos períodos de 500 años, una vez cumplida su duración llegaba a un fin inexorable que era sucedido por un nuevo ciclo. Cada fin de ciclo concluía con un cataclismo cósmico, como podía ser el diluvio, la caída del cielo sobre la tierra, una lluvia de fuego ¹, y todo inicio se daba con la figura de un ordenador. En ambos casos el término quechua utilizado para denominarlos era Pachacuti. Consecuentemente, como hemos mencionado, el principio de orden es presentado como proporcional al de desorden: ambos tienen que inscribirse en un plano cósmico.

Obviamente, no toda fatalidad histórica debió haber sido vista en estos términos. En todo caso, si acontecía, existía todo un aparato ritual que se ponía en actividad para contrarrestarla con el Inca a la cabeza. Sin embargo, en el caso de la Conquista tal fue su magnitud, que desde el siglo xvi hasta el presente la esperanza en este redentor metafísico todavía se mantiene y a lo largo de todo este tiempo casi no ha habido rebeliones significativas entre los indígenas andinos que no hayan tenido como bandera la figura de sus antiguos símbolos religiosos, pero muy en particular la del Inca u otro ser con cualidades metafísicas.

Las huaca y el Inca fueron, por antonomasia, las fuerzas proporcionales para enfrentar el cataclismo cósmico, pero no siempre adoptaron la misma forma ni fueron solicitados por igual por todas las localidades andinas y al mismo tiempo. El porqué unos pueblos se rebelaron bajo estos símbolos y otros no en determinados momentos y en determinados lugares, es algo que no sólo se explica por la ideología andina. Para ello debemos analizar toda una serie de factores adicionales que nos permitan aclarar las circunstancias que avivaron el descontento en una determinada coyuntura. Sin embargo, lo que es sorprendente es la larga trayectoria con que se acude a los mismos símbolos. Esto da la impresión de que los movimientos campesinos andinos son variaciones de un mismo tema. Todo ello es una muestra palpable de la gran continuidad de la cultura andina y de su visión totalizadora y profundamente religiosa del orden cósmico.

La continua presencia de estos símbolos nos revela el esfuerzo del mundo andino por tratar de preservar su propia identidad. Para lograr-

¹ Fr. M. de Murúa, *Historia General del Perú*, Madrid, 1962, Vol. I, p. 69.

lo se valió de muchos medios, unos pacíficos y otros violentos. Al analizarlos veremos que, junto con otras expresiones que estudiaremos en el acápite * final, lo que buscaron fue descubrir nuevos mecanismos adaptativos que les hicieron sentir menos el peso de la historia.

Pero no se trata solamente de la continuidad de unos símbolos aislados, sino de todo un conjunto y de categorías del pensamiento que se aglutinan alrededor de un fenómeno religioso que, si bien no es universal, ocurre en muchas culturas. El fenómeno a que nos referimos es el mesianismo, cuyos componentes básicos son:

- a) Un sentimiento de crisis.
- b) Un principio mediador o unificador.
- c) Una imagen del orden.

Estas partes son el ingrediente fundamental de toda expresión religiosa mesiánica, pero lo que le da su especificidad es la combinación particular de una determinada concepción del tiempo, del espacio, del ordenamiento político y de la sociedad.

El mesianismo andino es para nosotros un fenómeno impregnado de religiosidad que está latente en los Andes desde antes de la Conquista llegando hasta nuestros días con algunas transformaciones. Las expresiones de este fenómeno, en realidad, son múltiples pero debajo de ellas una estructura andina sigue manteniendo su fuerza. Esta estructura reposa sobre una forma mítica de ver el tiempo, el espacio, el orden social y sobre un sistema de relaciones sociales donde parentesco y matrimonio cumplen un papel preponderante en la asignación de *status*.

b) *El mesianismo de Guaman Poma*

Guaman Poma es nuestro paradigma que condensa en detalle las notas centrales de este fenómeno religioso que recurre a lo largo de la historia de la sociedad andina. Es precisamente en relación a él que la *Nueva Cronica* encuentra su coherencia interna. Para expresarla adoptamos la sugerencia de Murra de llamar a este documento «Carta al

* (N. del E.) Amér. Párrafo, especialmente en los textos legales (D.D.A.E.).

Rey» porque su propósito es que llegue al Rey de España para que él, como Inca o Principio Unificador, restablezca el orden alterado por la Conquista o Pachacuti. Correspondiendo con este atributo del manuscrito, el autor se presenta como intermediario o como «segunda persona del Inca», y como Guaman Poma, que condensa los principios duales con que se expresaba la unidad de un espacio socializado. De aquí el hincapié que hace su documento en reunir información de las cuatro partes en que se dividió el Tahuantinsuyo, pues, como él mismo ilustra en varios dibujos, su función es ser el transmisor de la voz unísona de los indígenas andinos al Principio redentor.

Su mesianismo, como hemos visto, encierra una visión absolutamente contestataria contra el orden vigente. Para Guaman Poma la solución para el desorden es la separación de indios y españoles, pues, de acuerdo a su ideología andina, Hanan y Hurin debían ser dos principios en permanente equilibrio.

Sin embargo, pensar que en esta propuesta hay un ingrediente de violencia es un profundo error. En ningún momento hace semejante formulación. Muy por el contrario, al dirigirse al Rey de España para que restaure el orden perdido, su propósito era actuar en absoluta consonancia con el sistema institucional vigente.

Consecuentemente, si bien el mesianismo de Guaman Poma, como todos los que se desarrollan en el mundo andino, es contestatario contra el orden colonial, no propone la ruptura del sistema. Éste ha calado en tal forma en el autor que ya no puede sustraerse a él. Esto no quiere decir, por otro lado, que quede totalmente inhibido para hacerle una serie de críticas. De ninguna manera. Ya hemos visto lo duro que puede llegar a ser en sus críticas y el tono radical con que propone una serie de reformas.

El mesianismo de Guaman Poma fue sobre todo ideológico. No obstante, cuando tomó cuerpo en algunos movimientos colectivos, muchas veces la violencia se convirtió en un ingrediente importante aunque siempre dejando algún margen a la conciliación.

c) *Los Incas de Vilcabamba y el Taqui Onqoy*

Aunque no pueda ser tipificada de mesiánica, quizá la menos conciliatoria de las reacciones indígenas haya sido la de los Incas de Vil-

cabamba, que se inicia en 1536 con Manco Inca Yupanqui y termina en 1572 con el degollamiento de Tupac Amaru I. Su consigna fue recuperar el reino tomado por los españoles poniendo a su servicio la vieja estrategia militar de la cultura incaica. Consecuentemente, la forma que asume la resistencia, más que mesiánica, es militar. Es cierto que se hace en nombre del retorno al pasado, pero se trata de un pasado que todavía tiene su principio de orden activo, que es precisamente quien lidera la resistencia en función del rol heredado de sus antepasados.

Los movimientos mesiánicos coloniales se inician de manera casi paralela a la resistencia de los Incas de Vilcabamba con el Taki Ongoy, que quiere decir «baile o canto de la enfermedad»². Si bien es cierto que se descubre en 1564, es muy probable que se iniciara con alguna anterioridad que, según algunos, pudo ser 1560, es decir, cerca de 28 años después de la conquista. Se trata de un momento en que la resistencia de los Incas de Vilcabamba está latente y la administración colonial está en vías de consolidarse. No es un movimiento panandino pero amenaza con alcanzar una expansión significativa e incorporar a un elevado número de seguidores. El área en que se desarrolla es, curiosamente, la misma en que transcurre la existencia de Guaman Poma. Se trata de una zona de los Andes bastante cohesionada culturalmente que comprendía parte de lo que hoy son los Departamentos de Ayacucho y Huancavelica. En ella habitaban grupos étnicos como los lucanas, soras, chocorvos, los habitantes del río Pampas, a todos los cuales conoce bastante bien nuestro autor indígena y hasta, en el caso de los dos primeros, los menciona como bajo su mando en calidad de «Administrador Teniente de Corregidor». Consecuentemente, no fue ajeno a este movimiento religioso, señalando explícitamente que él contribuyó a combatirlo colaborando cercanamente con el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz.

Si bien la información de que disponemos sobre este brote subversivo es abundante, deja algunos cabos sueltos como los referidos a un supuesto líder y a sus acompañantes, que ostentan nombres de san-

² L. Millones, «Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy», en Ossio, J., *Ideología mesiánica del Mundo Andino*, Lima, 1973.

A. Yaranga, «Taki Onqo ou la Vision des Vaincus au XVII^e. siècle», *Les Mentalités dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVII^e. et XVIII^e. siècles*, Tours, 1978.

tas católicas. Sin embargo, se desprenden algunos datos sobre la percepción del desorden y el orden, la propuesta para llegar a este último, los agentes que se ponen a su servicio, los signos temporales de su inminente llegada y las razones que originan el desorden. Al igual que en Guaman Poma, la vía que se sugiere es la separación de indios y españoles pero esta vez sobre la base de la destrucción de los segundos, no por agentes humanos, sino por medio de un cataclismo o Pachacuti desencadenado por las divinidades andinas.

Este planteamiento guarda correspondencia con la explicación del origen del desorden: los españoles pudieron conquistar a los indios gracias a que su Dios fue más poderoso y venció a las huaca o divinidades andinas. Como en el caso de Guaman Poma, nuevamente la conquista es explicada en términos religiosos. Consecuentemente, para librarse del malestar que genera este Pachacuti, la salida, como ya hemos visto, se piensa en términos proporcionales. Serán seres no-humanos en quienes se cifre este cometido. En el caso de Guaman Poma, como dijimos, es la imagen del Inca como Monarca Divino la que atrae las expectativas, pero en el Taqui Onqoy, por razones que debemos explorar cuidadosamente, es la de las huacas, aunque organizadas de acuerdo a un modelo dualista.

La salida que ofrece el Taqui Onqoy al desorden introducido por la conquista es otro Pachacuti que permita invertir el orden de los acontecimientos. Por lo tanto se anuncia que la mita o «turno» de los españoles llega a su fin, que el mundo se está dando vuelta para retornar al tiempo del Inca o que aparecerá uno nuevo a consecuencia de que las huacas han «resucitado» y están venciendo al Dios cristiano. Su triunfo consistirá en la total destrucción de los españoles por medio de inundaciones y pestes. Además, los indígenas que no renuncien al cristianismo y sigan si atender a las huaca participarán de este holocausto transformándose en animales silvestres o compartirán los gusanos destructores que estas divinidades sembrarán en las chacras y animales de los españoles.

El Taqui Onqoy representa el primer esfuerzo por trascender la diversidad étnica local para incorporarse en una categoría mayor que, a falta de un término autóctono, adoptó aquel de «indio» en oposición al de «español». Pero, ¿bajo qué premisas los indígenas operaron esta transformación?, ¿qué evidencias existen de que efectivamente debajo del término «indio» subyacía la imagen de una realidad unitaria que se

oponía a la foraneidad encarnada en el concepto «español»? Para nosotros la mejor evidencia es la repetida aseveración de que las huaca que habían resucitado se habían agrupado alrededor de dos que eran consideradas las más importantes y que se ubicaban respectivamente en las mitades Hanan y Hurin del Tahuantinsuyo. Una era Pachacamac, situada en el Chinchaysuyo, y la otra, Titicaca, correspondiente al Collasuyo. Es decir, una vez más el dualismo andino puesto al servicio de la unidad.

Este reordenamiento del espacio andino, a pocos años de la conquista, es una magnífica evidencia de la fortaleza del utillaje mental autóctono y de la capacidad de adaptación de los pobladores andinos a circunstancias absolutamente inéditas. Sin embargo, falta el principio mediador. Efectivamente, no lo encontramos a nivel del movimiento en su conjunto, pero, sorprendentemente, sí a nivel de los predicadores. Un documento encontrado por Abdón Yaranga en la comunidad de Huancaraylla, provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho, nos dice:

Los maestros predicadores de esta idolatría andavan en grupos de tres: dos ombres y una muger, los ombres se acían llamar catun colla cocha y camac pacha y la muger guamani tinca o guamani carguaras...³.

Sin lugar a duda, nuevamente estamos frente a la misma oposición complementaria que agrupa a las huaca en la medida que el primer nombre alude a la «gran laguna del Collao», que es el Titicaca, y el segundo al «Hacedor de la Tierra», que es Pachacamac. Pero a estos dos términos se le añaden los de *guamani tinca* o *guamani carguaras*, encarnados por una mujer, que sugieren la idea de mediación (*guamani* alude actualmente al «espíritu del cerro», *carguaras* a «maíz maduro» o «color amarillo», y *tinca* a «encuentro»).

Las bases para la presencia de un principio mediador están pues presentes en este movimiento, sin embargo no son activadas en una escala mayor. ¿Por qué? Con la evidencia que se dispone, es difícil intentar una explicación. Quizá la razón radique en que, en vista de la resistencia de Vilcabamba, todavía no se exaltaba la muerte del Inca ni la posibilidad de su resurrección para liderar la restauración del orden.

³ *Ibid.*, p. 168.

Siendo además grupos no-incas, más al alcance les resultaba confrontar los otros planos religiosos de ambas culturas, ya que también éste era el estilo andino para sostener una guerra. Por otro lado, ante la virulencia de la prédica católica, que legitimaba la conquista en términos religiosos, los símbolos de la identidad andina como las huaca fueron los más agredidos. El impacto que debió producir a los indígenas esta agresión debió ser tan intenso que tuvieron que desplegar un gran esfuerzo para reacomodar, no sólo su utillaje categorial, sino el religioso.

Que en el mundo andino prehispánico la guerra se planteó como una conflagración entre divinidades es algo que cuenta con muchas evidencias a su favor, pero que se planteara en términos de un revivalismo tan extremo, sí nos parece inédito. La razón es que en el contexto andino no se cuestionó la validez ni la veracidad de un sistema religioso mientras que el catolicismo de aquella época fue absolutamente intolerante frente a cualquier otra religión. Para los españoles, los cultos de los indígenas eran idolatrías y había que extirparlas. Frente a una agresión de esta naturaleza, que muchas veces pulverizó las imágenes de sus dioses —y a falta de otras alternativas para mantener su identidad cultural—, los andinos trataron de preservar sus creencias religiosas con igual vehemencia. De aquí que los mismos religiosos se asombren que en este movimiento las huaca

...no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios y los hacían ya hablar, y que tuviesen las casas barridas y aderezadas para si alguna de las huacas quisiese posar en ella. Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo virajes, y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía, y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo...⁴.

Situándonos en un plano histórico coyuntural, se podría decir que quizá por ser más tardío y corresponder a un estrato andino de rango superior, el mesianismo de Guaman Poma supone cierta familiaridad con el sistema socio-político colonial, mientras que el Taqui Onqoy, más temprano y popular, sitúa su contienda principalmente en el apa-

⁴ C. de Molina (El Cuzqueño), *op. cit.*, pp. 100, 101.

rato religioso por haber sido éste el que desde un inicio fue el más agredido por los españoles. Correspondientemente, el mesianismo de Guaman Poma sitúa el malestar en la corrupción, la movilidad social, etc., mientras que el agente de orden lo proyecta en la figura del rey de España. Por el contrario, para los seguidores del Taqui Onqoy, el sentimiento de malestar se centra en una percepción de la agresión hacia sus divinidades y, proporcionalmente, sindicando a sus huacas como los agentes para la restauración del orden. De esta manera, el mesianismo de Guaman Poma es la de un vencido que implícitamente acepta su condición de tal y se esmera por adecuarse a la nueva situación, mientras que el del Taqui Onqoy es la de un vencido que rechaza al agresor pero que, a través de la aplicación del esquema dual a la relación indio/español y ayudado por la presencia de predicadores que se hacen llamar Santa María y María Magdalena, comienza a dar signos de adaptación al nuevo ordenamiento colonial.

El mesianismo andino es un fenómeno religioso cuyas premisas categoriales vinculadas con el tiempo, el espacio y el ordenamiento social recurren constantemente. Sin embargo, eso no lo inhibe de transformarse para enfrentar determinadas situaciones históricas. Dependiendo de cómo percibe el origen del malestar, puede adoptar posturas más cerradas o más abiertas pero sin dejar de hacer un esfuerzo por lograr la adaptación a través de la búsqueda del equilibrio que le confiere su arraigado sentido dual. En última instancia, su cometido es la búsqueda del orden y es en este sentido que hay que entender la idea «del retorno al Tahuantinsuyo» o al «tiempo del Inca». Para lograrlo, su concepción cíclica del tiempo les propone una imagen de ruptura total del tiempo actual de una magnitud semejante a la que provocó la presencia de los españoles.

Esta ruptura supone la transformación global de un orden cósmico, pero, como ya hemos indicado en otra parte ⁵, sin negar la existencia de un tiempo lineal que tuvo fundamentos genealógicos lindantes con un sentido de legitimidad. Ambas concepciones del tiempo se mantuvieron paralelas en la sociedad andina, aunque algunas veces se combinaron. Es esta última posibilidad la que maneja Guaman Poma

⁵ J. Ossio, «Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala», *Revista de la Universidad Católica*, Nueva Serie, N.º 2, Lima, 1977.

a lo largo de su obra y la que facilitó la propagación de las ideas sobre el devenir histórico de Joaquín de Fiore ⁶.

La mejor evidencia de que Guaman Poma combinó estas dos concepciones, la encontramos en que las edades del mundo, descritas en su crónica, por un lado, son presentadas como una sucesión evolutiva de etapas cósmicas que algunas veces se transforman en una genealogía de individuos y, por otro, como edades incorporadas a una estructura quinquupartita rígida cuyas diferentes duraciones se inspiran en consideraciones milenaristas de carácter simbólico. Si las posibilidades de esta combinación se dieron en nuestro cronista indio, no vemos razón para que se piense que existe una gran incompatibilidad entre la moderna creencia de una evolución del mundo en una etapa del Padre, otra del Hijo y una futura del Espíritu Santo, y el modo andino tradicional de ver el tiempo. ¿Por qué este préstamo de Joaquín de Fiore debe suponer una ruptura radical con el pensamiento andino como postulan algunos investigadores que hablan de la existencia de una «utopía andina» o de una «cristianización» exitosa de los indios? Una vez más lo que se manifiesta en suposiciones de este tipo es la incapacidad de muchos investigadores de trascender el nivel de las aparien-

⁶ Joaquín de Fiore fue un abad y ermitaño calabrés, nacido en el siglo xii, que postuló un sistema profético, basado en las Sagradas Escrituras, para vaticinar el futuro. A través de este sistema planteó que la historia estaba dividida en tres edades representadas por cada una de las Tres Personas de la Trinidad. La primera era del Padre o de la Ley, la segunda, del Hijo o del Evangelio, y la tercera, del Espíritu Santo o de la luz del día. «La primera época había sido de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, la tercera sería una época de amor, alegría y libertad, en la que el conocimiento de Dios se revelaría directamente en los corazones de todos los hombres. La época del Espíritu sería el *sabbath* o día de descanso de la humanidad... En la concepción joaquinita de la historia cada edad debe ser precedida de un período de incubación. La primera edad duró desde Adán hasta Abraham, la de la segunda desde Elías hasta Cristo; por lo que respecta a la tercera, su incubación empezó con san Benito y estaba cerca de su fin cuando Joaquín compuso sus obras. Según san Mateo, entre Cristo y Abraham se cuentan cuarenta y dos generaciones; y como el Antiguo Testamento es un modelo de todos los acontecimientos posteriores, el período entre el nacimiento de Cristo y el cumplimiento de la tercera edad también debe ser de cuarenta y dos generaciones. Considerando que cada generación fuese un lapso de treinta años, Joaquín pudo situar la culminación de la historia entre los años 1200 y 1260. En este tiempo debe prepararse el camino y esto debe ser llevado a cabo por una nueva Orden de monjes que predicará el nuevo Evangelio por todo el mundo...» (N. Cohn, *En pos del Milenio*, Barcelona, 1972, páginas 116-117).

cias y comprender los niveles donde se sitúa la permanencia (o los cambios) de la mentalidad andina. Por lo demás, esperar la restauración del orden en una edad futura ya estaba contemplado en la descripción de Montesinos (1957) sobre los nueve Pachacuti ⁷.

d) *Juan Santos Atahualpa, la Tercera Edad del mundo e Inkarrí*

El primer asomo que tenemos de que al menos el Espíritu Santo, que en Joaquín de Fiore representa la utopía de una tercera edad sin mal, está asociado con el mesianismo andino la encontramos en la rebelión de Juan Santos Atahualpa de 1742 que, además de su magnitud, ha sido una de las pocas que ha tenido la capacidad de convocar tanto a nativos andinos como amazónicos. El contexto donde aflora esta evidencia figura en los atributos que asume el líder para destacar su condición de mesías restaurador del orden. En esta oportunidad, éstos no se expresan como la posesión de un ser humano por una huaca, ni bajo la figura del rey de España, ni de la de un enviado del Inca. De las distintas expresiones del mesianismo andino, Juan Santos Atahualpa es el líder en el que por primera vez se materializa la vieja idea del retorno del Inca. Frente al desorden reinante por la corrupción y los abusos de los corregidores, proclama la abolición del dominio español y la recuperación de su reino. El argumento que utiliza para convalidar su pretensión es su calidad de descendiente legítimo del Inca decapitado por Pizarro y cuya cabeza fue enviada a España ⁸. Pero, queriendo dar mayor realce a su derrotero divino, de acuerdo con los cánones religiosos de la época, se proclama enviado de Cristo y, además, poseído por el Espíritu Santo.

De la información que se dispone hasta el momento, la rebelión de Juan Santos Atahualpa es para nosotros la primera expresión del mito de Inkarrí llevada a la acción. Como en este último, el desorden se inicia a partir de la decapitación del Inca y con la presencia del dominio español que se va tornando corrupto. El malestar que siente Juan Santos Atahualpa es como el de Guaman Poma: no es contra la reli-

⁷ Ver el cuadro 2.

⁸ F. Loayza, *Juan Santos el Invencible*, Lima, 1942, p. 2.

gión católica sino fundamentalmente contra la administración colonial que exige demasiado a los indígenas, contra la corrupción en general, y los abusos de los corregidores. Frente a este desorden reinante, tal como en el Taqui Onqoy, aquí se anuncia la llegada de un nuevo Pachacuti, bajo la forma de un fuego enviado por Dios, que castigará a los pecadores. Pero a la par de esta transformación del mundo también emerge un Principio de orden, un enviado divino, que asume la forma de un Inca dotado de la gracia del Espíritu Santo, que restaurará la Ley Divina «...perdida por los Españoles...».

El papel mesiánico de Juan Santos Atahuallpa es legitimado tanto por símbolos católicos como andinos. Entre los primeros el que más destaca, seguramente por encarnar una esperanza de orden, es el Espíritu Santo. Pero su relevancia no silencia a las otras Personas de la Trinidad que, implícitamente, se suceden en una secuencia temporal: Dios Padre aparece como un Ser Poderoso o Apu Creador del Sol y de su padre Guainacapac; Dios Hijo, como el *primus inter pares* de su sustituto Guainacapac y como el responsable del envío de Juan Santos ante las súplicas de su Madre Santísima; y Dios Espíritu Santo, como el donante de la Gracia que heredó del corazón de su padre Guainacapac.

Todos estos atributos que realzan su condición mesiánica son, utilizando un recurso que también está presente en Guaman Poma, reflejados en su nombre. Según el mismo líder da a entender, su nombre «Santos» viene de su vinculación con el Espíritu Santo, el de «Atahuallpa» y posiblemente el de «Juan», por su identidad con el último Inca, el de «Apu» por ser «Poderoso» y, finalmente, el de «Guainacapac», por considerarse hijo de este Inca.

Correspondiendo con la intensidad con que se destaca la presencia del Principio Unitario, el mesianismo de este movimiento no busca la aniquilación total del grupo étnico responsable del desorden. Sólo busca la destrucción de los «pecadores», es decir, de aquellos que se han apartado de la Ley Divina y que son los que Juan Santos Atahuallpa quiere recuperar con la reinstauración del reinado inca. Queda pues claro que en este movimiento, como en el mesianismo de Guaman Poma, la recuperación del Incario que se plantea no es de orden histórico sino metafísico: el retorno al Orden, que en el mundo andino significa el equilibrio de los opuestos complementarios.

Del mesianismo de Guaman Poma, de Juan Santos Atahualpa y del que seguirá bajo la figura de Inkarrí, por «retorno al Orden» se puede entender la restauración de los designios divinos, ubicados en *illo tempore* y que dan sustento a la vida social. Tratándose de una restauración de Principios, el Orden se inscribe tanto en el pasado como en el futuro. En este contexto, el presente representa un momento ambiguo que concluye e inaugura una nueva etapa cósmica bajo la égida de un Ser Mediador que tiene la capacidad de equilibrar los opuestos.

Es a partir del movimiento de Juan Santos Atahualpa, con su idea del retorno del Inca en una tercera época regida por el Espíritu Santo, como comienza a configurarse el mesianismo andino que ha llegado hasta nuestros días y que inclusive ha tomado cuerpo en un nuevo movimiento que lleva por nombre Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU).

e) *La rebelión de Tupac Amaru*

La última acción contestataria de los indígenas contra el régimen colonial fue la de José Gabriel Condorcanqui o Tupac Amaru II, que tiene lugar en 1780 en momentos en que venía gestándose un movimiento de revaloración de lo inca que, según Rowe, tenía visos de nacionalista (Rowe, 1954). En este caso, estamos ante un intento reformista que deviene en un separatismo político con matices mesiánicos y revivalistas. De emplear un lenguaje en que se solicitan determinadas modificaciones al aparato institucional, consonante con la política de la época, se cambia a otro más radical, que hace de su líder un nuevo Inca que restablecerá el orden pasado. Para conseguir este propósito, una vez fracasados sus intentos reformistas, el medio de que se valdrán los rebeldes, como última instancia, será una lucha armada que ya formaba parte de la conciencia latinoamericana emancipadora.

Pero aquí no terminan los movimientos mesiánicos andinos. Aunque no con el grado de expansión que alcanza el movimiento de Tupac Amaru II, nuevas expresiones rebeldes de este tipo se sucederán durante la República, llegando inclusive hasta nuestros días bajo modalidades que se reparten entre un extremo violentista y otro pacifista.

2. ALGUNAS EXPRESIONES ADAPTATIVAS

No siempre la actitud de los indígenas con respecto a los españoles fue de rechazo. También se dieron colaboraciones y ellas les valieron a muchos grupos étnicos como los huanca, los gañari, los chachapoyas, etc., una serie de privilegios.

Sea que se hubiese dado de verdad o no, el presentarse como colaborador de los españoles fue un requisito indispensable para alcanzar cierta legitimidad y algún tipo de reconocimiento. Pero aún más importante fue mostrar que un gesto amistoso inicial, por parte de los indígenas, no había sido correspondido por los españoles. Este criterio arraigó tanto que inclusive muchos actos de rebeldía de los indígenas serán justificados sobre esta base que, por lo general, es presentada bajo algunos gestos simbólicos típicos de la reciprocidad andina. Titu Cusi Yupanqui, el sucesor del primer Inca rebelde de Vilcabamba, en una larga relación que dicta al padre Marcos García para legitimar sus derechos al gobierno del Incario, con gran elocuencia nos expone toda una serie de detalles donde se ve la falta de reciprocidad de los españoles. Una primera, es cuando presenta a una sucesión de emisarios de Pizarro derramando una bebida que generosamente les ofrece el Inca Atahualpa⁹. Pero una de las más patéticas es cuando viéndose obligado a pagar un rescate, Manco Inca les dice lo siguiente a sus capitanes:

...Hermanos e hijos míos: los días pasados os hice juntar otra vez desta manera para que viésedes un género de nueva gente que había aportado a nuestra tierra, que son estos barbudos que están aquí en este pueblo, y también porque me decían que era Viracochas, y lo parecía el traje; os mandé que todos vosotros les seruiésedes y acatásedes como a mi persona mesma y les diésedes tributo de lo que en vuestras tierras teníades, pensando que era gente grata e inviada de aquél que ellos decían era el Tecsí Viracochan —que quiere decir Dios— y paréceme que me ha salido al rreués de lo que yo pensaua, porque sabed, hermanos, que éstos, segundo me han dado las muestras después que entraron en mi tierra, no son hijo de Viracochan sino del demonio, porque me hacen y han hecho después que en ella

⁹ Titu Cusi Yupanqui, *op. cit.*, pp. 15, 17.

están obras de tales, como podéis ver por vuestros ojos, que me parece que no podéis dexar, si me amáis verdaderamente, de rrescebir gran pena y congoja en ver ansí vuestro rrey aprisionado con prisiones y tratado desta manera, sin merecerlo; y ésto por hauer metido yo en mi tierra semejante gente que hasta que yo mesmo me he degollado...¹⁰.

Otro testimonio indígena, como el de Guaman Poma, también hace hincapié en el mismo tema y hasta trae un dibujo donde, en un gesto muy andino de buena voluntad (que se mantiene hasta la fecha en muchas comunidades andinas), la Segunda Persona del Inca, a la par que abraza a Francisco Pizarro y Diego de Almagro, les lleva de regalo una bolsa con huevos¹¹.

Además de ofrecimiento de bebidas o de huevos, como señales de buena voluntad o de iniciativas para el establecimiento de relaciones recíprocas, también se utilizaron mujeres o el gesto heroico de salvarle la vida a un español. Estos dos recursos los utiliza Guaman Poma para extender sus vínculos al mundo español y realzar su legitimidad. El primero lo consigue forjando una union ilegítima entre su madre y el conquistador Luis de Avalos de Ayala, y el segundo, presentando a su padre, Martín Mallque de Ayala, como el salvador de este mismo personaje español. A cambio de estos dos gestos el apellido Ayala ingresa en su familia.

Esta forma de alianza que diseña el cronista indio contrasta con las que se dieron en el pasado prehispánico entre vencedores y vencidos: en este caso ni siquiera se deja margen para crear una ficción de simetría. El apellido Ayala se incorpora al nombre de Guaman Poma bajo un procedimiento absolutamente asimétrico. Esto no sucede ni con Guaman ni con Poma. En el caso del primero su origen es la filiación paterna y en el del segundo, la materna. Pero ambos se unen en la persona de nuestro autor indígena gracias a un matrimonio simétrico entre una hija del Inca Tupac Yupanqui, que es la madre de Guaman Poma, y el hermano (Capac Apo Guaman Chaua) de una de las esposas de este décimo Inca, que viene a ser el padre de este cronista¹².

¹⁰ *Ibid.*, pp. 38, 39.

¹¹ Ver la figura 7.

¹² Ver el diagrama 8.

375

CONQVITA EL PRIMER EMBAJADOR DE VASCARINGA ALEBAJADOR DE LEPEÑAD^{or}



Figura 7. El Gran Encuentro.

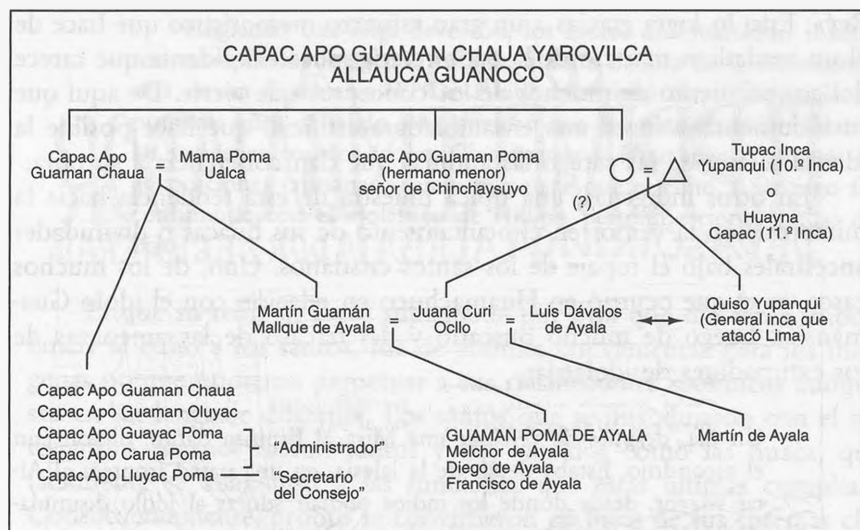


Diagrama 8. Alianza en la familia de Guaman Poma.

Pero esta alianza no sólo contrasta con las de su stirpe prehispánica, sino que está en flagrante contradicción con la imagen de orden de nuestro cronista. Ella es de aquellas responsables del Pachacuti, pues hasta dio lugar a la procreación de un hijo mestizo bastardo: Martín de Ayala. Sin embargo, Guaman Poma ni se inmuta por ello. Por el contrario, la actitud hacia su medio hermano es de admiración y orgullo. Para él es una honra que Martín de Ayala figure como un piadoso religioso ermitaño dedicado al trabajo con los menesterosos.

Consolidado el sistema colonial, los indígenas no tuvieron más alternativa que adecuarse a las nuevas circunstancias para poder sobrevivir. El haberlo conseguido hasta el presente es una prueba de su enorme capacidad de resistencia, pues las presiones a las cuales se vieron sometidos fueron muy intensas. Una forma muy común de defenderse, también claramente descrita en la crónica de Guaman Poma, fue el camuflaje o la mimetización cultural. Es decir, la impostación de su cultura bajo el ropaje de aquella que introdujeron los españoles. En nuestro autor indígena ya hemos visto que el formato de crónica, el idioma español, los manuales de adoctrinamiento religioso son algunos de los medios de que se vale para impostar lo que viene a ser una «Carta al

Rey». Esto lo logra gracias a un gran esfuerzo memorístico que hace de él un verdadero maestro de la paporretería, pues es evidente que carece del conocimiento de muchos de los conceptos que vierte. De aquí que su indumentaria luzca una ensambladura artificial que hace posible la identificación de las categorías andinas que dan coherencia a su obra.

En otros indígenas, una típica muestra de esta tendencia hacia la mimetización la vemos en el ocultamiento de sus huacas o divinidades ancestrales bajo el ropaje de los santos cristianos. Uno, de los muchos casos, es el que ocurrió en Huamachuco en relación con el ídolo Guamansiai. Luego de mucho buscarlo y del fracaso de las amenazas de los extirpadores de idolatrías,

Un día, después de celebrar una Misa al Espíritu Santo, dieron con el escondrijo. Estaba detrás de la iglesia, en una pared frontera al Altar Mayor, desde donde los indios podían adorar al ídolo disimuladamente, «pareciendo que adoraban a Dios»¹³.

Otros casos que cita el historiador español Fernando de Armas Medina son unos que refiere el padre Arriaga sobre un sacerdote que

...halló ídolos escondidos entre peanas de los Santos, bajo los mismos altares y, lo que es peor, al pie de la custodia en la que el día de Corpus, el Santísimo recorría las calles procesionalmente¹⁴.

Además menciona que

Para celebrar sus viejos ritos, los indios aprovechaban las fiestas cristianas. Disimuladamente, fingiendo una arraigada devoción al culto católico, se reunían a conmemorar las fiestas de la Iglesia, con intención de hacer sus cultos idolátricos. La festividad de Corpus Christi venía a coincidir en el calendario con aquella otra que en tiempos de los Incas se celebraba en loor del Sol: la de Raymi. Pues bien, con los años se descubrió que, en algunas partes, al solemnizar los indios la fiesta del Corpus, lo que verdaderamente hacían era rememorar la antigua fiesta del Sol...

¹³ F. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, Sevilla, 1953, p. 588.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 586, 587.

Fingiendo una falsa devoción, los indios de Huarochirí mandaron esculpir dos imágenes, una de nuestra Señora de la Asunción y otra de un Eccehomo. El Dr. Ávila, que visitó el pueblo hacia los primeros años del siglo xvii, advirtió que los naturales identificaban las imágenes con los ídolos Chupixamor y Huayhuay y no con las advocaciones cristianas. También, parece que el culto a Santiago fue confundido con el idolátrico de Hillipa, personificaciones ambas del rayo ¹⁵.

El que su religión fuese suplantada por otra que dio tanta importancia al culto a los santos, fue de enorme conveniencia para los indígenas porque pudieron perpetuar a sus clasificadores totémicos aunque sea en un lenguaje diferente. Los santos que se introdujeron con el catolicismo español fueron tantos y tan variados como las huaca, que fácilmente se adaptaron a las funciones que estas últimas cumplían. Consecuentemente, pronto se convirtieron en hitos de sus sistemas clasificatorios del tiempo, el espacio y de las relaciones sociales y, en general, en magníficos exponentes del sistema categorial andino. Que una huaca o un santo representaran las categorías de Yayanchic, Amunchic, o Mamanchic, como hemos visto para la jerarquía de santos de la comunidad de Andamarca, no tuvo mayor importancia. Lo importante es que a través de ellos se siguieron expresando los principios que sustentaban el ordenamiento del mundo y la identidad cultural.

De aquí que actualmente las comunidades andinas, último refugio donde se recrea el mundo prehispánico, se organicen bajo el patronazgo de un santo, que el año agrícola se organice en relación a las fiestas y que sea a través de la universalidad que adquieren algunos santos, como el Señor de los Milagros, que la nacionalidad peruana encuentre uno de sus principales vehículos para expresarse.

Es bajo estos cauces como el mundo se proyecta a nivel nacional contribuyendo a convalidar una homogeneización que le faltaba cuajar en integración por su carácter artificial. El gran error de la República será ahondar esta homogeneización artificial negando sistemáticamente que bajo la impostación seguía bullendo una gran diversidad cultural.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 588, 589.

TERCERA PARTE

LOS INDÍGENAS Y LA REPÚBLICA PERUANA

Capítulo I

EL PROCESO HOMOGENEIZADOR

1. LA IDEOLOGÍA DOMINANTE

Un postulado, con rango nacional, que ha dominado la vida republicana peruana es que el Perú reposa sobre un contingente humano homogéneo. Su origen está ligado a su emergencia como un Estado independiente que antepuso el ideal de igualdad entre los ciudadanos a las diferencias institucionales de un sistema colonial. Para legitimar este ideal y hacer viable el marco institucional de esta nueva unidad política, llamada a interactuar en el plano internacional con otras unidades de la misma especie, debió sumarle a los límites reales de su territorio un conjunto humano homogéneo que se le sobrepusiere. Así surgió la nación peruana.

Consecuentemente, como es común en muchos países, la nación peruana es una creación del Estado republicano. Para forjarle, los medios de que se ha valido este órgano político han sido numerosos. Uno, bastante recurrente, es dar decretos negando las diferencias étnicas como ocurrió con San Martín y posteriormente con Juan Velasco Alvarado, que abolieron el uso del término indio reemplazándolo por ciudadano el primero, y por campesino, el segundo. Otro ha sido forzarlos a participar dentro de los valores del conjunto nacional bajo la bandera del progreso siguiendo un estilo muy semejante al que desarrollaron los extirpadores de idolatrías cuando impusieron el cristianismo a las masas indígenas.

En esta tarea de forjar la unidad del Perú desde arriba, no sólo han tenido responsabilidad los administradores del Estado sino también los intelectuales peruanos de distintas vertientes teóricas. Unos,

como José de la Riva Agüero, basándose en premisas de corte cultural, propusieron que la unidad del Perú reposaba en su condición de «mestizo»; otros, blandiendo una postura de carácter marxista, como José Carlos Mariátegui, en las relaciones económicas y en una estructura clasista de la sociedad. En el primer caso se asumió la existencia de una síntesis cultural entre la herencia prehispánica y la española como si estas tradiciones fuesen organismos biológicos que al fusionarse engendran un nuevo ser. En el segundo caso, la cultura pasó a un segundo plano y se privilegió la lucha de clases como expresión de un mal sistema económico que sólo podría ser superado por el socialismo. Careciendo de sustento empírico y aliándose con el ingrediente dominante de aquella síntesis, la tesis del mestizaje devino en hispanismo y el componente indígena en un recuerdo glorioso de un pasado prehispánico sin mayor proyección en el presente. Para seguidores del marxismo como Mariátegui, por el contrario, el indígena contemporáneo sí mereció atención pero tan sólo para destacar su condición de clase explotada y de portador de un socialismo potencial. En ningún caso se admitió la creatividad ni las peculiaridades culturales de los herederos del pasado prehispánico. Los partidarios del mestizaje cultural los presentaron como fósiles de un pasado muerto y los marxistas como agentes pasivos de un feudalismo colonial y de un incipiente capitalismo. De acuerdo con estos lineamientos no debe sorprender que pronto fueran subsumidos en el homogeneizante término de «campesino» y que, cuando se produjo la muerte de ocho periodistas en la comunidad de Uchuraccay¹, los voceros de los grupos de izquierda tuviesen tanta dificultad en comprender que se trató de una penosa equivocación fruto de la poca participación de estos indígenas en el conjunto nacional y de la violencia desatada por los grupos alzados en armas.

Frente al imperio homogeneizador del Estado-Nación, ni los pretendidos grupos de izquierda pueden sustraerse. No es de extrañar que

¹ Se trata de una lamentable suceso, ocurrido el 26 de enero de 1983, que sacudió a la opinión pública local y mundial y que dio motivo a una serie de comentarios que pusieron al descubierto los hondos desencuentros que existen en el Perú y el absoluto desdén hacia el indígena por las élites nacionales. Este suceso consistió en la muerte de ocho periodistas y un guía a manos de campesinos de distintas comunidades iquichanas que se hallaban en la comunidad de Uchuraccay (Huanta-Ayacucho). La explicación dada fue que los confundieron con subversivos del grupo maoísta Sendero Luminoso, de quienes esperaban una represalia por haber dado muerte a varios de sus miembros.

cuando un grupo de intelectuales hizo circular una carta protestando por los veinticinco años de cárcel que la Corte Suprema aplicó a tres campesinos analfabetos inculcados de esta terrible equivocación, muy pocos amigos de esta orientación política quisieron firmarla.

La principal consecuencia de estas tendencias homogeneizadoras con rango nacional es que, así como han sido inculcados estos campesinos para contentar a la sociedad oficial y lavar su conciencia el Estado, muchos indígenas han tenido el mismo destino por el simple delito de practicar sus costumbres. Al no formar parte estas últimas de la legislación nacional, no ha habido modo de que sirvieran de atenuantes. Así, muchos han pagado con la privación de su libertad el practicar sus antiguas costumbres matrimoniales, como el «Servinacuy»², o cultivar hojas de coca para su consumo tradicional, etc. La legislación peruana es, en realidad, un espejo fiel de esta actitud desdeñosa hacia los pueblos indígenas. Por un lado ella sanciona sin tener en cuenta las diferencias, pero cuando las reconoce es para estigmatizarlas y exigir que sean abandonadas en aras de la homogeneización. Esto se ve claramente en los artículos 44 y 45 del Código Penal, que son como sigue:

Artículo 44.—Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial, y podrán sustituir las penas de penitenciería y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excederá de veinte años.

Cumplidos dos tercios del tiempo que según ley correspondería al delito si hubiere sido cometido por un hombre civilizado, podrá el delincuente obtener libertad condicional si su asimilación a la vida civilizada y su moralidad lo hacen apto para conducirse. En caso contrario, continuará en la colonia hasta que se halle en esta situación o hasta el vencimiento de los veinte años.

Un reglamento del poder ejecutivo determinará las condiciones de vida de los salvajes colocados en colonia penal, que serán organi-

² Esta unión conyugal es traducida como «matrimonio de prueba», pues por lo general se le interpreta como una etapa previa al matrimonio donde las parejas experimentan su capacidad de convivencia. Al margen de que algunos conciban a esta institución en estos términos, se trata de una etapa matrimonial inicial que requiere de otras para consolidarse.

zados en el propósito de adaptarlos en el menor tiempo posible al medio jurídico del país.

Artículo 45.—Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudencialmente, conforme a las reglas del artículo 90. Podrán asimismo, en estos casos, sustituir las penas de penitenciaría y de relegación por la colocación en una colonia penal agrícola por tiempo indeterminado no mayor que el correspondiente al delito, señalando el plazo especial en que el condenado estará autorizado a obtener libertad condicional con arreglo al título VII. Podrán también reemplazar la pena de prisión según el procedimiento permitido por el artículo 42.

Como bien señala Francisco Ballón,

La intención del cuerpo legislativo al establecer un «trato especial» es lograr borrar en el sujeto aquello que tiene de no occidental, lo que efectivamente se castiga es el de ser «salvaje» o «semicivilizado», esto es, ser indio...

De esta manera, los fantasmas desde los cuales la legislación penal dice comprender el hecho de una sociedad étnicamente dividida, son de tal naturaleza, que su objetivo final en la imposición del «orden nacional» apunta directamente a obtener la desaparición del indio. Y sin duda alguna, el ámbito de la represión penal reproduce a su manera, los mismos sistemas con que la ideología dominante tiñe la historia, el arte, la ciencia y la política; esto es, la superioridad ideológica global del blanco, cristiano y ciudadano³.

Con un espíritu semejante, pero expresado en términos más sutiles, se ha justificado la legislación nacional e internacional que procura la erradicación de la hoja de coca. Esto se desprende claramente de algunos párrafos del informe (1950) que sirvió de base a la Convención Única de Estupefacientes de 1951 que dio pie a dicha legislación. En la página 59 de dicho informe se dice, por ejemplo:

³ F. Ballón, *Etnia y represión penal*, Lima, 1980, p. 77.

En suma, existen elementos religiosos, supersticiosos y tradicionales que directa o indirectamente facilitan la masticación de las hojas de coca. Tales elementos aún profundamente arraigados en ciertas regiones y grupos sociales no son indestructibles, sino consecuencia de las presentes condiciones de vida en que las grandes masas de masticadores viven. Un mejoramiento de dichas condiciones implicaría la desaparición paulatina de las referidas creencias. En dicha desaparición ha de jugar un importante pero no único papel, una mejor asistencia médica y una más extendida instrucción...⁴.

La lógica de esta argumentación ha tenido una presencia constante en casi todas las acciones de desarrollo que se han llevado y se siguen llevando a cabo en nuestro medio rural. A pesar de tener un marcado sentido anti-indigenista, fue sustentada ardorosamente por un sector del indigenismo de principios del siglo xx, principalmente por aquel que creció en los medios urbanos costeros y que tuvo una orientación política. «Los indios constituyen una raza degradada por los siglos de servidumbre a que estuvo sometida», fue una expresión favorita de este indigenismo, que encontraría en el evolucionismo unilineal y en el postulado universal de la lucha de clases aliados adecuados para sus aspiraciones redentoras.

Las tendencias homogeneizadoras del Estado-Nación en realidad han devenido en la imposición de los patrones culturales de uno de los grupos humanos que conviven en el Perú. Ballón caracteriza racialmente este grupo como blanco. Efectivamente, aunque no existe una plena sobreposición entre raza y cultura, han sido los herederos de los europeos, los criollos, afincados principalmente en las ciudades costeras y cercanos al ámbito internacional, los que dieron rango nacional a sus modelos culturales.

Que el grupo cultural que asume la administración de un Estado tienda a proyectar sus propios esquemas culturales es natural, pero su adecuación al ámbito donde piensan extenderlos será más fluida si los grupos humanos que integran aquel medio forman parte de la misma tradición que los gobernantes. Como ya hemos mencionado, éste fue el caso de los incas, cuyo Estado guardó correspondencia con las for-

⁴ Naciones Unidas, *Informe de la Comisión de Estudio de las Hojas de Coca*, Suplemento Especial n.º 1, Nueva York, 1950, p. 59.

mas organizativas de los pueblos que gobernaron aunque se dieran variaciones estilísticas y dialectales. Con los españoles el choque cultural fue abismal, al punto de producirse un descenso poblacional a fines del siglo xvi de una magnitud de ocho o seis a uno y de estimular entre los indígenas la visión apocalíptica de que su mundo había sufrido un cataclismo cósmico o Pachacuti. No obstante, poco a poco se fueron acomodando en un contexto que, si bien propendió a la dominación y discriminación cultural, al menos legisló reconociendo la existencia de diferencias. Ha sido con la República cuando, a la par de generarse la más estruendosa incomunicación intercultural, se ha incurrido en la más grave contradicción de la historia peruana: forjar el ideal de igualdad dificultando a las múltiples culturas que conviven en el Perú el derecho a salvaguardar sus identidades culturales. Al negar los grupos dominantes la existencia de interlocutores, la República cortó las posibilidades del diálogo y, por ende, el desarrollo de una verdadera democracia.

La gran tragedia del período republicano es que el Perú perdió el sentido de realismo en aras de la construcción de una nueva sociedad. En vez de proponer la igualdad como un ideal por conseguir, la República pretendió institucionalizarla por decreto, olvidándose de que la independencia de España y la opción por un modelo político republicano y democrático no significó el fin inmediato de antiguas asimetrías hondamente arraigadas en nuestra realidad ni de los herederos de las antiguas culturas prehispánicas.

El hecho de que San Martín decretase que los indígenas debían ser llamados ciudadanos no los hizo menos indios ni atenuó la discriminación hacia ellos. El que Bolívar les aboliese la propiedad comunal tampoco los hizo más partícipes del sistema económico nacional. Por el contrario, favoreció la expansión del latifundio. En todos estos casos, lo que vemos es una falta de adecuación del Estado a la realidad que se quería gobernar, fruto de un gran distanciamiento entre gobernantes y gobernados.

El que hijos de españoles nacidos en el Perú se asociaran con la administración del Estado republicano no es la única razón para este distanciamiento. Sabemos de muchos criollos que vivieron próximos a los indígenas y que alcanzaron una buena comunicación con ellos. Tampoco lo es el que tuviesen mayor capacidad adquisitiva, etc. En realidad, si alcanzaron una mejor posición económica, educativa, social

que el conjunto de las poblaciones indígenas fue precisamente por las razones que produjeron este distanciamiento. Entre éstas la que cobra el mayor relieve es el centralismo limeño y el desarrollo asimétrico entre la costa y la sierra.

2. EL CENTRALISMO LIMEÑO Y LAS ASIMETRÍAS REGIONALES

Si bien las asimetrías entre la costa y la sierra están latentes desde la época prehispánica, es con el nuevo énfasis político-económico de la República como adquieren mayor fuerza. Es bajo estas circunstancias que se incrementa el poder hegemónico de Lima, consolidándose una base urbana que, a la vez de ir concentrando cada vez más servicios y poder, se va alejando del medio serrano.

Al momento de la Independencia, Lima era una de las ciudades más importantes de Latinoamérica. Como capital del Virreinato de mayor relieve en la región, ella concentraba el poder político. Había sido el

...asiento del Virrey, de sus empleados y dependientes; de la Audiencia con sus oidores, abogados, procuradores y escribanos; del Arzobispo, el cabildo metropolitano y su séquito; de la Universidad y sus doctores y colegiales; de las familias más nobles y acaudaladas. Fue, asimismo, un centro de intercambio... enjambres de mercaderes, que bien pronto llenaron con sus tiendas las calles vecinas a la plaza, no sólo surtían a estos consumidores máximos que eran los funcionarios, burócratas y nobles y no sólo negociaban con las regiones cercanas los pequeños objetos de industria manual hechos en Lima, sino manejaban el comercio continental, pues Lima presidió en los siglos xvi y xvii el movimiento comercial del Virreinato aún no desmembrado y el de toda América meridional con la descarga de mercaderías de Europa, China y Nueva España⁵.

No obstante, su fuerza centrífuga no fue constante en los siglos que siguieron. Durante el siglo xviii su poderío comercial se verá mer-

⁵ J. Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*, Lima, 1947, pp. 73, 74.

mado por la creación del Virreinato del Río de la Plata, que aparte de llevarse las minas de Potosí desplazó el tráfico comercial del Pacífico al Atlántico, y por otras circunstancias que permitirán el auge de otras ciudades del Virreinato. Al momento de la independencia, el centralismo de Lima era fundamentalmente administrativo. Además concentraba en su seno la mayor parte de los miembros de la jerarquía social, quienes, a su vez, tenían los mayores contactos con la modernidad. No obstante, ni el poder político ni el intelectual se distanciaban mucho del de otras regiones. La prueba es que la toma de Lima por San Martín no fue suficiente para consagrar nuestra independencia y la Universidad de San Marcos rivalizaba en calidad con otras universidades de provincia como San Antonio Abad del Cuzco, San Cristóbal de Huamanga y San Agustín de Arequipa.

Aunque desconocemos la existencia de estudios significativos sobre el centralismo de Lima en los primeros años de la República, tenemos la impresión de que, si bien estaba presente, se encontraba todavía en un estado bastante incipiente. No obstante, lo que sí aflora con claridad, particularmente en los liberales, es una preocupación descentralizadora opuesta a las tendencias centralistas de los monárquicos. Estas preocupaciones se mantendrán recurrentemente hasta hoy, llegando a plasmarse en algunas de nuestras Constituciones, pero sin lograr materializarse en la práctica.

Mientras que muchas otras nacientes repúblicas latinoamericanas se organizaron bajo formas federalistas, el Perú no lo logró, a pesar de que muchos de sus políticos pusieron el empeño. La razón todavía no ha sido explorada, aunque sospechamos que quizá se deba a un cierto recelo, por parte de las élites dirigentes, hacia el pluralismo cultural temido como posible factor de disgregación. No haber resuelto este problema a tiempo ha llevado en nuestros días a un desequilibrio abismal entre el centro y la periferia, sin parangón en ningún país latinoamericano y que, a nuestro modo de ver, es el principal responsable de la crisis que agobia al Perú en estos días ⁶.

⁶ Según Luis Bustamante, algunas manifestaciones del centralismo peruano son que Lima alberga el 28,3 % de la población total y el 41,2 % de la urbana. A la vez, recibe el 53,4 % del flujo migratorio nacional... «Sus habitantes, que constituyen el 37,7 % de la población económicamente activa del país, generan el 44,1 % del producto bruto interno... En Lima está basado el 62,6 % del conjunto de empresas industriales del país,

Como bien ha indicado Luis Bustamante, del repaso del pensamiento político nacional se desprende que el tema del centralismo está íntimamente ligado con el de la unidad nacional. Este último, a su vez, está vinculado al desarrollo de un Estado republicano que debía contar con el sustento de una nación. Es decir, con una base humana supuestamente unida por valores comunes. No obstante, si bien éste era el ideal, la realidad era otra. No pudiéndose sustraer al hecho del pluralismo cultural y al carácter artificial de la pretendida unidad nacional, el período republicano oscilará entre un descentralismo liberal idealista y un centralismo ineludible, fruto de una profunda desconfianza cimentada en las tendencias discriminatorias hacia la heterogeneidad del país.

Durante el advenimiento de la República, el Perú tiene una configuración eminentemente rural con una población predominantemente indígena que se asienta principalmente en los valles interandinos y en algunos valles de la costa norte. Aunque falta profundizar este tema, pareciera que, no obstante su volumen, su participación directa en la vida nacional no alcanza la intensidad que tuvo durante el período colonial. Si bien su contribución al Estado es importante, no alcanza las proporciones que tuvo en aquel pasado, ni el Estado les presta mayor atención. Da la impresión pues de que en el ámbito indígena se produce un repliegue alterado de vez en cuando por las levadas militares y exigencias tributarias que se imponen y suprimen sin seguir un derrotero consistente. Este aislamiento y la política homogeneizadora del sistema republicano permiten a su vez el fortalecimiento de ciertos sectores que, por contar con redes sociales amplias (de rango provincial y no meramente de distrito como las de los indígenas), por participar más intensamente de la vida nacional y de la modernidad y por contar con la protección de un mercantilismo de Estado, se convierten en los monopolizadores del poder local. Es en estas circunstancias que comienza una inusitada expansión del gamonalismo, junto con un mayor

que absorben el 67,2 % de la mano de obra manufacturera a nivel nacional... En el conjunto de operaciones bancarias, Lima Metropolitana procesa el 76,4 % de los depósitos y recibe el 81,4 % de las colocaciones... Lima y Callao consumen el 59,4 % de la energía eléctrica producida en el país... en Lima Metropolitana se recauda el 92,8 % de los tributos en el nivel nacional...» (L. Bustamante, «Centralismo y descentralización del Estado Peruano», *Semana Social del Perú*, Lima, 1989, pp. 200, 201).

avance de la economía de mercado, que se auna con una exacción tributaria oscilante a los indígenas por parte del Estado.

Quedando abolido el *status* diferenciado que el estado colonial había instituido para los indígenas, la tradicional discriminación oficial que les negaba el acceso a las prerrogativas de otros sectores desapareció. Sin embargo, esta medida significó, a la vez, la supresión de una serie de instancias, como los Protectores de Indios y los Visitadores, que los amparaban frente al poderío y discriminación, casi atávica, de los herederos de los sectores privilegiados. No pudiendo cambiarse por decreto la actitud desdeñosa hacia el indígena por parte de los sectores dominantes de las ciudades costeñas, particularmente de Lima, y careciendo de un marco institucional adecuado en que apoyarse, en nombre de la igualdad y de la libertad los nacientes ciudadanos fueron sometidos a peores vejámenes que en el período colonial.

Sin embargo, éstos no se hicieron tan patentes desde el primer momento. El proceso de consolidación del nuevo sistema político y la devaluación de las tierras agrícolas por la pérdida de mercados y recursos extractivos, les permitió un cierto alivio frente a las intromisiones a que estuvieron expuestos durante el régimen colonial. Esta tregua, sin embargo, no los eximió de las antiguas obligaciones que tenían para con el Estado. Como han señalado van den Berghe y Primov, durante aquel tiempo los costos del Gobierno fueron financiados principalmente con el tributo indígena⁷. Según Basadre, a mediados del siglo XIX, este último aportaba (con 1.400.000 pesos) el 26 % del Presupuesto nacional y el 80 % de las contribuciones directas, que sumaban 1.600.000 pesos⁸. La imposición del tributo indígena duró hasta 1854 cuando, gracias al auge económico que comienza a desarrollar el país y por considerársele como una forma de esclavitud, el presidente Ramón Castilla lo abolió con carácter definitivo.

La segunda mitad del siglo XIX representa, para el nuevo Estado Peruano que va gestando, su primer momento de auge económico. Para los indígenas, por el contrario, aunque se les exime del tributo, se trata del inicio de una nueva etapa de expoliación e incomprensión admi-

⁷ P. van den Berghe y G. Primov, *Inequality in The Peruvian Andes. Class and Ethnicity in Cuzco*, Columbia y Londres, 1977, p. 58.

⁸ J. Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima 1969, Tomo IV, p. 98.

nistrativa que parece haberlos llevado a una postración mayor que la sufrida en el período colonial. Al respecto, es sintomático que a partir de este momento comience un conjunto de alzamientos campesinos, que si bien no alcanzan una gran expansión espacial, son expresiones de un descontento creciente en este sector. Según van den Berghe y Primov,

Hacia mediados del siglo diecinueve, la situación política se tornó, si bien no estable, al menos no tan anárquica como antes y élites civiles de comerciantes y terratenientes comenzaron a reemplazar a los militares como la clase dirigente del país. La consolidación política de la república y el aumento en la demanda, tanto interna como externa, por lanas y productos agrícolas revolucionaron la producción agrícola en las haciendas costeñas y llevaron a la usurpación de las tierras de los indígenas en la sierra. En la costa, el trabajo esclavo negro fue reemplazado por el trabajo de inmigrantes chinos y se racionalizó la producción para maximizar los resultados de dos cultivos comerciales, el azúcar y el algodón. En la sierra, la legislación liberal previamente instituida proveyó los medios legales a través de los cuales las comunidades indígenas fueron crecientemente robadas en sus tierras. Este proceso continuó imperturbable bien adentrado la mitad del siglo veinte. Su principal resultado fue la consolidación del sistema de hacienda en la sierra peruana. En la sierra sur, esto ocurrió, en gran medida, como respuesta a la expansión del mercado de lana de ovino y alpaca⁹.

Con el advenimiento de esta prosperidad, Lima y la costa comenzaron a recobrar su primacía pasada de modo que, frente a una pasajera etapa de cierto equilibrio regional, el antiguo centralismo limeño adquirirá un nuevo impulso siguiendo un crecimiento que hasta el momento se mantiene irreversible.

Al desarrollo de la agricultura costeña se sumó el *boom* del guano y la revitalización del tráfico marítimo en el Pacífico gracias al auge del oro en California. Una vez más, El Callao recobró su vieja actividad, perdida por la competencia que le significó el puerto de La Plata en Argentina.

⁹ P. van den Berghe y G. Primov, *op. cit.*, p. 58. (Traducción nuestra).

Tal era el peso de la costa y Lima, en particular, que en 1866 el Secretario de Hacienda Manuel Pardo dirá que el Perú

...tiene dos millones de habitantes, medio millón en la costa y millón y medio en la sierra. El medio millón paga los cuatro quintos de las contribuciones de las aduanas y los siete octavos de los impuestos al capital, pues él se concentra casi íntegramente en el litoral; y como en las ciudades, que están en la costa principalmente, se cancela el impuesto de timbres, podría resaltar que millón y medio de habitantes no contribuye en nada a la hacienda nacional ¹⁰.

La razón para esta afirmación era esgrimir argumentos para apoyar la implantación de una tributación nacional basada en contribuciones que

...debían imponerse sobre la propiedad territorial, sobre la industria y el trabajo, sobre el movimiento del capital, sobre el consumo y sobre la exportación de los principales artículos de producción nacional... ¹¹,

a fin de

...buscar una base fija y permanente, sana y segura para el pliego de ingresos en el Presupuesto... ¹²,

y de no depender de un ingreso tan coyuntural como fue el *boom* del guano. De este listado de contribuciones, sólo se seleccionaron unas cuantas, que causaron gran malestar. Una de ellas fue la contribución personal de los indígenas que motivó un sonoro ilustre levantamiento en el sur del Perú asociado a un ilustre personaje puneño, Juan Bustamante Dueñas, que puede ser considerado como el iniciador del indigenismo republicano en el Perú.

Según Christine Hunefeldt, la proliferación de hacendados y comerciantes, cuyos intereses coincidían con las decisiones estatales, es en parte responsable de

¹⁰ J. Basadre, *op. cit.*, Tomo IV, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, Tomo VI, p. 19.

¹² *Ibid.*, Tomo VI, p. 18.

...la percepción que tenemos de que a lo largo del siglo xix el interior del país dormía...;

a esto añade una cierta ausencia de reflexión de la historia económica sobre lo que ocurría en la sierra ¹³. Efectivamente, no es mucho lo que se conoce acerca de la posición de las comunidades campesinas andinas en relación al conjunto nacional durante el siglo xix. No obstante, existe un cierto consenso en admitir que la expansión del latifundismo, promovido por los grupos de poder provincial, fue el principal fenómeno de origen exógeno que tuvieron que afrontar los indígenas. Además se mencionan el tributo, que al ser abolido en 1860 acentuó más aquel repliegue a que hemos hecho mención, y posteriormente, ya en el siglo xx, la conscripción vial y militar.

Frente al período colonial, la era republicana manifiesta dos características que resaltan con respecto a las poblaciones indígenas: por un lado, vacilación por parte de los responsables de la administración estatal y, por otro, una tendencia a reducir, en la esfera pública, las exigencias impositivas en el orden laboral y tributario. Según Thomas Davies (1974),

A través del siglo xix hubo varios temas recurrentes en la legislación indígena, pero no hubo un patrón continuo de desarrollo o progreso en ninguna área debido a la fuerte inestabilidad del gobierno, que condujo a una plétora de leyes y constituciones conflictivas. En el período 1823-1900, el Perú vivió bajo nueve constituciones diferentes (1823, 1826, 1828, 1834, 1839, 1856, 1860, 1867 y 1879). Adicionalmente, fueron promulgados cientos de leyes y enmiendas constitucionales, añadiendo aún más confusión al panorama legal...

El tributo indígena fue abolido por los libertadores, restablecido en 1826, abolido por Ramón Castilla y luego restablecido por Mariano Ignacio Prado en 1860...

Otra área de gran confusión fue aquella de los derechos electorales de los indígenas. El Perú adoptó el sufragio universal masculino inmediatamente después de la independencia dándoseles a los indígenas el derecho al voto. Legislaciones posteriores excluyeron, sin embargo, a las personas sin tierra y analfabetas...

¹³ C. Hunefeldt, «Viejos y nuevos temas de la Historia Económica del Siglo xix», en Heraclio Bonilla, *Las crisis económicas en la Historia del Perú*, Lima, 1986, p. 46.

El *status* legal de las tierras de las comunidades indígenas fue otro tema común del período... muchos líderes responsables, que creyeron que la propiedad privada era un prerequisite vital para el progreso, favorecieron la abolición de la propiedad comunal. Otros sostuvieron que la estructura comunal protegía a los indios y bregaron por su permanencia... Esta combinación de opiniones diferentemente motivadas produjo una miríada de leyes conflictivas que un año reclamaban la protección de las comunidades y el siguiente su abolición. La indecisión y contradicción del gobierno garantizaron virtualmente el éxito del expansionismo de los hacendados... ¹⁴.

En relación con las obligaciones para con el sector público, en la cita vemos que una preocupación constante fue la supresión del tributo, que logró hacerse efectiva a fines del siglo XIX. Contrastando con las vacilaciones que rodearon esta medida, aquellas que tuvieron que ver con lo laboral fueron más decididas. La razón es que instituciones como la mita y la encomienda eran expresiones muy representativas del sistema colonial y contrarias al espíritu liberal que nutrió la gesta de la independencia y que orientó la política del período republicano. Como bien dice Davies,

...San Martín sabía que la continuidad de la servidumbre haría de la ciudadanía un gesto vacío... ¹⁵.

De aquí que, consecuente con sus ideas de igualdad, una de sus primeras medidas fue suprimir estas instituciones y toda forma de trabajo forzoso.

En el presente siglo el rasgo más característico de la actitud estatal frente a las comunidades andinas es el proteccionismo. Ésta es la nota que se advierte en los distintos estatutos que se han elaborado y en la política de concederles una personalidad jurídica. Sin lugar a duda, un ingrediente poderoso para el desarrollo de esta actitud fue la necesidad de contrarrestar la expansión del latifundismo y las distintas expresiones de malestar que provocó entre la población indígena. Un análisis

¹⁴ T. M. Davies (Jr.), *Indian Integration in Peru. A half Century of Experience, 1900-1948*, Lincoln, 1974, p. 18. (Traducción nuestra).

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

detenido de las revueltas campesinas en el período republicano muestra que el abuso de los hacendados, amparados por las autoridades locales, fue la principal causa de su explosión. De aquí que casi todas ellas tuviesen un carácter localista que no lograba trascender los límites de una provincia.

Tan estruendosos debieron ser estos conflictos, que no pudieron escapar a la atención de una sociedad nacional usualmente indiferente a todo lo indígena. No de otra manera se explica que el movimiento político-cultural más importante de la historia republicana —el segundo movimiento indigenista peruano— surgiese a principios del siglo xx enarbolando las banderas del antilatifundismo y la reivindicación del indígena. Como veremos a continuación de este capítulo, este movimiento ha sido verdaderamente trascendente en nuestra historia republicana. Bajo su influencia se engrandeció el arte, la literatura, las ciencias sociales y se forjaron los modernos partidos políticos. Pero tuvo el inconveniente de ser responsable de una visión idílica y paternalista del indígena, que estimuló la política proteccionista a que nos hemos referido, y de haber llevado al Perú en su conjunto a la actual postración en que se encuentra. Con este movimiento se popularizará una imagen colectivista de la comunidad campesina y se iniciará una campaña de satanización contra la propiedad privada asociándola a la mala imagen que había adquirido el latifundismo.

Aunque estas consideraciones fueron tomadas en cuenta en las legislaciones y políticas del siglo xx, es importante reconocer que éstas quedaron casi siempre como letra muerta. El latifundismo siguió su expansión y fue tan sólo a mediados de este siglo cuando se considerarán las posibilidades de una reforma agraria, la cual se concretará de manera radical durante el gobierno militar de 1968.

En efecto, la reforma agraria propugnada por el General Velasco Alvarado representa el corolario de la tradición antilatifundista que estimuló el movimiento indigenista peruano. Pero, paradójicamente con respecto al indígena, su gobierno trajo la revitalización del espíritu homogeneizante del período republicano. Aunque estas tendencias son contradictorias, da la impresión de que pudieran ser reconciliadas, pues en el fondo ambas derivaban de la arraigada actitud proteccionista, que trataba a los pobladores andinos como menores de edad y que negaba autonomía y capacidades creativas a sus comunidades, y del creciente etnocentrismo que propugnó el centralismo limeño.

Con la reforma agraria las comunidades campesinas perdieron un enemigo que justificaba la legislación proteccionista que se les otorgó. Sin embargo, esta medida no trajo la prosperidad y tranquilidad necesarias a estas agrupaciones sociales. Muy por el contrario, lo que actualmente se observa es que las comunidades siguen expulsando miembros a través de masivas migraciones a las ciudades costeñas, que se vienen constituyendo en sedes preferidas de la violencia que se expande en el Perú. Por otro lado, también es notorio que el reemplazo de las haciendas por las cooperativas administradas por el Estado peruano ni mejoró la productividad del campo ni contribuyó a crear un ambiente de tranquilidad. Por el contrario, su ineficiente y más visible presencia en el campo ha hecho que herede la antigua resistencia que se tenía a los hacendados y que los grupos alzados en armas cuenten con un mejor argumento para legitimar su lucha. El gobierno militar del General Velazco, de acuerdo a sus miras revolucionarias, introdujo un fenómeno inédito en la historia republicana: la aproximación del Estado Nacional al ámbito rural andino y la eliminación del mayor enemigo de los indígenas que, a su vez, amortiguaba la resistencia contra el Estado. Desafortunadamente esta aproximación no estuvo acompañada de una verdadera comprensión de lo andino y los gobernantes que se sucedieron no llegaron a entender las implicaciones de semejante medida política. Ahora estamos comenzando a entrever dichas implicaciones, pero desgraciadamente a través de los efectos negativos que desencadenó. Hoy la lucha armada en el ámbito rural ya no es más contra el hacendado, ni queda circunscrita en una localidad reducida. En la actualidad, el enemigo es el Estado y su sistema, como lo propugna el Partido Comunista Peruano conocido como Sendero Luminoso, y la subversión se extiende cada día a lo largo y ancho del territorio del Perú.

En consonancia con estas circunstancias, el gobierno del doctor Alan García priorizó la atención de estas realidades sociales, particularmente de aquéllas más amenazadas por la subversión y que se sitúan en lo que se conoce como Trapecio Andino. Esta atención se tradujo en medidas de apoyo para mejorar servicios públicos tales como escuelas, postas médicas, etc., pero sobre todo en acciones para el desarrollo de la actividad agrícola como facilidades en el crédito rural, rescate de tecnologías tradicionales, irrigaciones, etc. Paralelamente, se elaboraron proyectos legislativos con miras más estructurales como el de la regio-

nalización, que tiene como fin la descentralización del país, y otro de deslinde, titulación y organización de las comunidades campesinas.

En todos estos casos, lo que se ha podido advertir es premura para afrontar estos problemas y por lo tanto incapacidad de trascender las viejas premisas bajo las cuales se legisló y actuó sobre las comunidades campesinas. Respuestas proporcionales a la naturaleza estructural de los problemas que se viven, todavía permanecen pendientes. Sin embargo, se puede avizorar que sólo tendrán éxito en la medida en que se reconozca la condición pluricultural del Perú, que las ideologías se pongan al servicio de la realidad, y no al revés, y que se rompa con los esquemas centralistas que obnubilan la mentalidad de las élites del Perú y que concentran todo el desarrollo económico en Lima y en algunas otras ciudades de la costa, en desmedro de los Andes y del resto del país.

Capítulo II

EL INDIGENISMO

1. JUAN BUSTAMANTE DUEÑAS Y EL PRIMER INDIGENISMO

a) *Indigenismo y liberalismo*

Frente a las tendencias homogeneizadoras de la República, siempre aparecieron algunos pensadores nacionales que, sobreponiéndose a la corriente general, se preocuparon por los indígenas. Contra lo que normalmente se piensa, el indigenismo republicano no nace a fines del siglo XIX y principios del XX. Sus orígenes son más tempranos, y se dan en un medio distinto al limeño, bajo los cauces de un verdadero liberalismo que posteriormente sería opacado por aquel indigenismo rentadorista, lacrimoso y centralista de corte marxista que tanto criticara el cuzqueño Luis Ángel Escalante.

Paradigma de este indigenismo fueron el puneño Juan Bustamante Dueñas y la «Sociedad Amiga de los Indios» que fundara por 1867. Para este insigne provinciano, como para muchos otros liberales de la época, empezando por Ramón Castilla, que abolió el tributo indígena y la esclavitud, el sector social menos privilegiado del Perú era el indígena y la razón para ello era el abandono en que lo tenía sumido el Estado. Correspondientemente, una de las primeras cosas que nos dice en su descripción sobre «Los Indios en el Perú» es:

La nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú, no son esos pueblos solos los que constituyen la república: la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios; de indios que tienen necesidades, de hombres,

a quienes los gobiernos no deben abandonar sin proporcionarles los medios de que han menester para la realización de sus fines morales, políticos y religiosos. La nación es constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca moradora de las costas del Pacífico; los indios tanto como los blancos, contribuyen a sobrellevar las cargas del Estado, pero como ellos no gozan de las mismas garantías individuales, de los mismos derechos.

Los indios en el Perú, no han sido, ni son en la actualidad los hombres libres, los ciudadanos de los pueblos; antes sí los esclavos envilecidos de la raza naciente, los parias del Perú, el blanco de los abusos de las autoridades religiosas y políticas, las víctimas humildes del sable militar. Siempre humillados, siempre despreciados, arrastran la cadena del esclavo que para siempre debiera haber rodado a los pies de la patria en los campos de Ayacucho, sus pueblos arruinados, el embrutecimiento y el atraso; van cada día en peor estado, sus lágrimas no dejan de verterse, sus hogares no han dejado de ser allanados, sus pueblos se explotan y saquean; víctimas de los abusos hasta de sus curas, no pueden considerarse libres: ellos y sus hijos han sido los que han sustituido a los negros esclavos, sin que el látigo del amo haya cesado de infamarlos: siempre súbditos, nunca gobernantes, han carecido de oportunidad para expresar sus necesidades; mientras que los mistis han monopolizado todos los puestos públicos ¹.

Adelantándose al indigenismo que rebrota con ímpetu a principios de este siglo, el enfoque de Bustamante sobre el indio es pragmático y no tanto académico. Al igual que aquellos que lo sucederán, se conduce profundamente de la condición en que se encuentran estos herederos del pasado prehispánico. Pero en su caso la perspectiva que asume es la de un provinciano que, siendo de condición acomodada y teniendo una posición de poder (fue Prefecto de Lima, Puno y Cuzco y además parlamentario), sufre con el indígena las asimetrías generadas por el centralismo y el predominio costeño en la administración del Estado. Consecuentemente, la rehabilitación que reclama para el indígena en el fondo también incluye a la provincia serrana y la instancia a la cual se dirige, responsabilizándolo de esta situación, es el Gobierno.

¹ J. Bustamante, *Los Indios del Perú*, Puno, 1981, pp. 21-22.

Remarcando su proximidad hacia el indígena y el conocimiento directo de sus problemas, nos dirá que él se considera igual a ellos y que

La tradición y el porqué de sus prácticas han llegado a mí, de los labios de los mismos indios ancianos, quienes me enseñaron a comprender la quichua, en cuyo idioma dulce y sentimental me contaban sus padecimientos, cuando en las friolentas noches solía yo ir a sentarme a la puerta de sus humildes cabañas a solicitar la narración que me hacían, mientras la luna reflejaba su pálida luz, hacía brillar la nieve que cubre la cima de los montes inmediatos.

Yo he presenciado los bautismos, matrimonios, defunciones; he visto las cárceles habitadas por indígenas a quienes se castigaba sin justa causa; he visto talar sus campos, y más de una vez he deplorado como ellos el descuido e inacción de los gobiernos, el despotismo militar, los escandalosos abusos de los mistis-autoridades, y las consecuencias de leyes y disposiciones adoptadas sin previsión, sin conocimiento del estado de los pueblos, sin equidad ni justicia. Por estas razones, y porque en la república existen hombres que como yo han sido testigos oculares, y saben la lastimosa historia de los indios, me creo con derecho a ser creído, y a exigir a los gobiernos la atención que se merecen los padecimientos de los hijos del Sol ².

Como la mayor parte de los indigenistas que lo sucederían a principios del siglo xx, su enfoque del indio es el de un sector social con problemas. No obstante, se diferencia de la mayor parte de ellos, particularmente de los costeños, en que su aproximación se deriva de un conocimiento de primera mano de los indígenas y no solamente desde un cómodo escritorio ciudadano. Los males que advierte son, para nuestro indigenista puneño, principalmente de naturaleza política, regional y social, pues suponen el descuido del gobierno, dominado por el poderío costeño, y de los blancos, hacia este sector afincado principalmente en los Andes. Para Juan Bustamante, la existencia de esta asimetría representa una negación de los principios liberales que sustentan la república. Más aún, considera que los indios no se han beneficiado de la Independencia y que, inclusive, se encuentran peor que en el pe-

² *Ibid.*, p. 25.

ríodo colonial, pues han reemplazado a los esclavos negros y sólo reciben del Estado exacciones y ningún tipo de beneficio.

Dada la responsabilidad que le otorga al Gobierno en la postración y falta de libertad que sufre el indígena, son las autoridades locales, que gozan del amparo de esta entidad distante del medio andino, las que mayormente son blanco de sus críticas. Son pues los Prefectos, Subprefectos, militares y curas los que mayormente afrontan los embates de Juan Bustamante. Igualmente arremete contra aquellos que, haciendo uso de malas artes para enriquecerse y careciendo de toda sensibilidad social, se han hecho terratenientes o gamonales amparándose en sus vínculos con el poder y aprovechando el desconocimiento de los indígenas del aparato institucional nacional.

En vista de que, con el correr del tiempo, los males que sufrió el indígena fueron atribuidos al capitalismo y que entre sus contemporáneos hubo algunos que acusaron a Bustamante de comunista, exterminador de la raza blanca y enemigo de la civilización y de la república, es conveniente que aclaremos que nos parece improbable que este tipo de causalidad atravesara la mente de este precursor del indigenismo. El hecho de que tuviese una gran sensibilidad social, que en sus viajes se recreara compartiendo las experiencias de las clases bajas y que su defensa del indio peruano lo llevara a ofrendar su vida, participando de la rebelión que desarrollaron en el altiplano puneño en 1867 algunos miembros de este estamento social, no lo hace un enemigo del capitalismo. En realidad, esto no es imposible pues él mismo participaba con creces de aquel sistema económico, además era un gran amante del progreso y, como hemos visto, manifiesta una marcada inclinación por propiciar la iniciativa privada como cuando inquiere por

... el día en que nuestros mandarines reconozcan que la inteligencia de un hombre basta para hacer la riqueza de todo un pueblo, que por lo mismo hay necesidad de comenzar nuestra regeneración premiando al obrero, al artesano, al fabricante, en fin, a todo individuo capaz de inventar, de perfeccionar o de producir tal o cual de los objetos que dicen relación con las artes no menos que con las ciencias...³.

³ *Ibid.*, p. 21.

Como buen liberal, amigo del progreso, todo obstáculo al desarrollo de la creatividad humana le produce un profundo rechazo que no puede silenciar. Su defensa del indígena se enmarca dentro de este contexto y se nutre de un espíritu valiente que no teme la confrontación con sectores poderosos. Tan inusual comportamiento, en un medio muchas veces conformista e indiferente al indígena, le valió el apodo de «El Loco» y el resentimiento extremo de los sectores que se sintieron afectados por sus críticas al punto de consumar su asesinato. Si bien su personalidad es bastante singular y la causa que libró a favor del indígena no encuentra parangón en la historia republicana, no estuvo solo. El que Ramón Castilla aboliera el tributo indígena en 1854 sugiere de por sí que existía una preocupación hacia el indígena posiblemente vinculada a una mala conciencia de los sectores liberales que participaban en el conjunto nacional y que veían que los valores vinculados con la Independencia no alcanzaban a estos auténticos pobladores del Perú. Consecuentemente, cuando emprende su defensa de los indígenas que se alzan en el altiplano puneño por 1867, su prédica alcanza una gran resonancia entre personalidades de gran renombre permitiéndole constituir una influyente sociedad defensora de los indios y estimular a determinados periódicos, como *El Comercio*, para que dedicaran una de sus secciones a tratar específicamente el tema indígena.

b) *La «Sociedad Amiga de los Indios»*

La Sociedad que fundó Juan Bustamante en pro de la causa indígena se llamó la «Sociedad Amiga de los Indios». A ella fueron atraídos prominentes intelectuales, políticos y militares nacidos en distintos puntos del país, todos ellos premunidos de un notorio espíritu liberal y de una posición social destacada. Entre sus miembros fundadores figuran José Miguel Medina como su primer director, el cual era oriundo de Huancabamba, de profesión militar, Prefecto de Puno, Ayacucho y Cuzco, colaborador de Salaverry en su lucha contra Santa Cruz, senador por Ayacucho, encargado del Poder Ejecutivo durante el Gobierno de Echenique, promotor de la fundación del partido liberal⁴;

⁴ *Enciclopedia Ilustrada del Perú*, Lima, 1987, tomo 4, p. 1305.

Manuel Amunátegui, como vice-director, de profesión periodista, editor en 1925, junto con Alejandro Villota, del periódico ayacuchano *El Indígena* y luego, en 1839, del hasta ahora célebre *El Comercio*, donde, fiel a su tradición indigenista, creó un espacio especial para tratar el tema del indio ⁵; Buenaventura Seoane, como primer vocal también periodista y además diplomático, enemigo de la Confederación Perú-Boliviana, editor de *La Mulata*, donde se burla de este proyecto político, director de *El Peruano*, Prefecto de Amazonas, senador por Lima, autor de comedias ⁶; y otros como Rudecindo Beltrán, militar y Prefecto de Puno, el renombrado Sebastián Lorente, Tomás Lama, Fernando Lozano, Manuel Espinoza de la Torre, Juan Francisco Selaya, Mariano Loli, Fernando O'Phelan, Guillermo A. Seoane, etc. ⁷.

Imbuida del espíritu de su fundador, la tarea central que se propone esta sociedad es, según la primera comunicación a sus amigos, «...ayudaros a vuestra rehabilitación social y política...». Admitiendo que se trata de una tarea difícil y que cuenta con medios limitadísimos para combatir las resistencias que surgirán, pone su esperanza

...en la justicia y bondad de la causa que patrocina, en las leyes que os favorecen, en la buena voluntad del Gobierno Supremo, en la sensatez y buen sentido de los ciudadanos, en la justificación y patriotismo de todas las autoridades y, sobre todo, en vuestra unánime y eficaz cooperación... ⁸.

Como vemos, la función que asume esta sociedad es la de intermediarios entre el orden institucional y los indígenas para la regeneración de estos últimos. Para esto los principales medios de que se valen son la publicación de artículos en los periódicos, la utilización de la tribuna parlamentaria y la creación de filiales en las provincias andinas.

Aunque sus éxitos fueron limitados, no se puede negar que la tarea que se propusieron tenía resonancia política. Si bien en la práctica el Estado no desarrollaba políticas para aproximarse al indígena, el no hacerlo generaba una mala conciencia que era compensada con gran-

⁵ *Ibid.*, tomo 1, p. 17.

⁶ *Ibid.*, tomo 6, p. 1968.

⁷ E. Vásquez, *La Rebelión de Juan Bustamante*, Lima, 1976, p. 300.

⁸ *Ibid.*, p. 295.

des debates en torno a su problemática. Las numerosas horas dedicadas a este tema en las sesiones parlamentarias, las calificadas intervenciones de algunos de sus miembros como Mariano Escobedo, y la elevada cantidad de artículos periodísticos que se publicaron son un testimonio elocuente de la magnitud de esta preocupación.

Sin lugar a dudas, el auge que cobró este tema por 1867, llegando a motivar este mismo año la creación de la primera institución republicana defensora de los indígenas, se debe a las repercusiones que alcanzó el levantamiento de los indígenas de Huancané, cuyo liderazgo fue atribuido, precisamente, a Juan Bustamante. No obstante, por la preparación que mostraron aquellos que trataron este tema, es evidente que ya contaba con cierto arraigo. A nadie escapaba que casi el 75 % de la población peruana de aquella época podía ser considerada indígena y que si se desataba una guerra de castas quienes llevaban la de perder eran los blancos, es decir, aquellos que detentaban el poder y que habían asumido el papel de custodios de los valores nacionales, de la civilización y del progreso. El tema indígena, para estos sectores dominantes, como todavía sigue siendo, estaba profundamente vinculado al de la unidad nacional y al del imperio de la libertad y de la democracia como medios políticos para sustentarla.

Dada la importancia asignada al indígena, era indispensable hacer algo al respecto. En un primer momento Bolívar había planteado la privatización de las tierras comunales, pero pronto se vio que eso era inconveniente, pues favorecía a los que tenían mejor conocimiento de la legislación nacional. En otro momento, Ramón Castilla abolió el tributo indígena, pero luego se reparó en que no se estaba favoreciendo la participación de este sector en el conjunto nacional y, además, se tenía presente que antes de ser beneficiados con esta medida su aporte al mantenimiento del Estado había sido sustancial. Con este argumento Manuel Pardo, Ministro de Hacienda del Presidente Mariano Ignacio Prado, reimplantó esta obligación originando el levantamiento de los indígenas puneños.

c) *La rebelión indígena de Huancané*

La nota predominante de la política estatal hacia el indígena durante el siglo XIX, como ha notado Davies, ha sido la vacilación. Ésta

también se refleja en la actitud que observamos respecto al problema del centralismo. En ambos casos se reconocieron los problemas, pero las soluciones siempre fueron oscilantes. En verdad no podía ser de otra manera, pues al desconocerse la realidad donde se quería actuar, muchas veces la medicina terminaba siendo peor que la enfermedad. Consecuentemente, frente a la incertidumbre, la mayor parte de las veces se optó por la indiferencia salvo casos en que amenazaba una situación de violencia. Por amenazar al orden que se estaba consolidando, la insurrección indígena era una de las perturbaciones sociales más temidas. Más aún si el enfrentamiento era contra el Estado y alcanzaba una expansión amplia. Éste fue el caso de los indígenas del Altiplano en 1867, que, al parecer, se sublevaron principalmente por la reimplantación de la contribución personal, abolida por Ramón Castilla.

Aunque se trató de una rebelión bastante circunscrita, es interesante notar que alcanzó una gran repercusión entre las élites nacionales. La razón es que trascendió que se trataba de un movimiento que ponía en tela de juicio una medida estatal y que, dado el carácter supuestamente blaquiñozo y costeño del Estado, podía entrañar la temida guerra de castas o el derrumbe de los agentes civilizadores. Consecuentemente, el consenso unánime de las élites, incluido el mismo Juan Bustamante, fue sofocar el levantamiento, pues nadie quería la irrupción de la «barbarie» a escala nacional. No obstante, en lo concerniente al cómo sofocarla es donde surgieron las desavenencias, aunque con polarizaciones no muy explícitas. Una observación cuidadosa al debate que se suscitó nos revela que aun los que actuaron más drásticamente en la debelación se cuidaron muchísimo de no presentarse como defensores de los terratenientes ni de un estado explotador. En realidad, la mala conciencia ante el indígena estaba tan generalizada que nadie ponía en duda que los indígenas eran víctimas de vejaciones por parte de los hacendados y del abandono del Gobierno. El mismo Recharte, a quien se le atribuye el asesinato de Bustamante y de 72 indios de la manera más cruel, en una carta que le dirige a nuestro héroe puneño el 14 de febrero de 1867 —casi un año antes de su infausta acción—, aparte de tratarlo como «Muy singularmente amado amigo y digno compañero», le dice:

...Deseo que al recibo de ésta goce U. de cumplida salud y que el Señor le ayude con todo su poder para que salga U. airoso en la de-

fensa que se ha propuesto hacer en favor de la porción más desgraciada de la humanidad, es decir de los infelices indígenas, que cansados de tanto sufrir tantos ultrajes, vejámenes, humillaciones y el más atroz e inaudito despotismo de parte de las más de las autoridades que los han gobernado, al fin han gritado en defensa de sus garantías y derechos infamantes atropellados. Sería difícil describirle lo que sufre esa porción desgraciada en la mayor parte de los pueblos de esta provincia (se refiere a Azángaro), y desgraciadamente sin poder yo remediar su situación a pesar de mis sentimientos altamente humanitarios, porque a más de no tener una fuerza competente para hacer respetar mis determinaciones, los hombres que deprimen y hacen gemir a la humanidad son bastante poderosos con el gran influjo de que gozan ante el Supremo Gobierno...⁹.

Que la rebelión se justificaba, al parecer nadie lo discutía por el grado de generalización que había alcanzado la mala conciencia, pero que representaba un peligro potencial para la estabilidad del sistema era también algo de lo cual ningún miembro de la élite nacional podía sustraerse. A nadie escapaba que este conflicto podía ser capitalizado por los intereses encontrados de ciertos caudillos. De hecho, no pasó mucho tiempo sin que este conflicto puneño fuese vinculado a las rivalidades entre Mariano Ignacio Prado y el General Pedro Díez-Canseco.

Dado este ambiente de ambigüedad, quedó absolutamente proscrito que se actuara violentamente contra los indígenas, combatiéndose acremente cualquier signo en este sentido. Por ejemplo, con fecha 8 de mayo de 1867 los diputados por Puno José L. Quiñones, Federico Luna y Santiago Riquelme presentaron a su Cámara un proyecto de ley para reprimir severamente el alzamiento, donde, entre otras cosas, se decía que se restablecerá el orden empleando la fuerza del ejército, se aplicará el castigo de penitenciería en 4.º grado (15 años), etc.¹⁰. Como señala el mejor estudioso de la rebelión de Juan Bustamante,

Este proyecto de ley, que había sido admitido a debate en la respectiva Cámara, provocó el general repudio de la opinión pública del

⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 190-191.

país, repudio del que el diario *El Comercio de Lima*, que había creado en sus columnas la Sección de Indios, se hizo eco. En efecto, este diario se pronunció editorialmente contra ese proyecto el 15 de mayo de 1867, donde entre otras cosas decía: «La lectura de la ley presentada ayer por... ha producido en nuestro espíritu la más penosa impresión. Sabido es que los desgraciados indios de Puno han sido vejados, saqueados sus bienes y flagelados para arrancarles el sufragio y la contribución, que ha seguido cobrándoseles aun después de estar abolida por el Congreso, y que las causas de su levantamiento no han sido otras que esas extorsiones y violencias»¹¹.

Un ejemplo de la buena disposición existente hacia el indígena, lo vemos en el comportamiento del General Baltazar Caravedo, a quien se le dio la responsabilidad de pacificar la zona. Su cometido fue tan bien recibido por los indígenas, que los mismos comuneros de Samán y Taraco, partícipes del levantamiento, firmaron un conjunto de actas donde le mostraron su gratitud, al igual que a Juan Bustamante y al mismo Presidente Mariano Ignacio Prado¹². Uno de los gestos que más simpatías le atrajo a éste, fue reconocer que los reclamos de los indígenas eran justos y cambiar las autoridades impopulares. Estas medidas le valieron que en una de las actas se dijera que era

...un segundo Cicerón en los estados de la tierra, amante del bien obrar con los ignorantes habitantes de su amada patria; es pues inteligente, porque está al cabo de los privilegios y dispensas que gozamos; y que cambiando a nuestros mandatarios parásitos autócratas ha hecho un bien positivo, nos parecía que ya no había remedio, porque entre ellos se protegían toda clase de anomalías, y comenzaba desde la cabeza del departamento y llegaba la instrucción de autoridad en autoridad hasta llegar a nos, de modo que vivíamos abrumados en todo tiempo en la tiranía y esclavitud...¹³.

No pudiendo sustraerse al clima favorable al indígena, Caravedo en realidad toma el partido de Bustamante y llega, inclusive, a integrarse posteriormente en «La Sociedad Amiga de los Indios».

¹¹ *Ibid.*, p. 192.

¹² *Ibid.*, pp. 286-289.

¹³ *Ibid.*, p. 288.

Desde que los indígenas comenzaron a dar signos de inquietud, a fines de 1866, Bustamante comprendió su causa y, además, el peligro que entrañaba para la República. Habiéndose desempeñado como autoridad local y parlamentario, contaba con la experiencia necesaria para mediar en un conflicto donde veía que la violencia indígena era el resultado de la desesperación y de ninguna manera expresión de una ambición política. Para tal efecto asumió el papel de apoderado general de los indios de Huancané, pero su comportamiento no fue comprendido. En la medida en que su defensa del indígena implicó muchas críticas al poder local, pronto fue acusado de líder de la insurrección. No obstante, no creemos que ésta fuera su intención. Que él asumiera este papel nos parece muy improbable, pues, aparte de que la evidencia sugiere que es la insurrección la que motiva sus buenos oficios, no creemos que le reportara mayor beneficio político lo que, evidentemente, tenía un claro sentido reivindicatorio. En todo caso, si algún provecho político pudo haber sacado de su ascendencia con los indígenas, no creemos que haya sido para destruir el conjunto nacional del cual él era parte (como suponía una guerra de castas), sino en todo caso para dar su apoyo al General Mariano Ignacio Prado contra sus enemigos políticos. Frente a dicha acusación, en un manifiesto que redacta Bustamante responde categóricamente diciendo:

No dejaré desapercibida la fea y atroz calumnia con las que mis injustos detractores pretenden mancillar y vilipendiar la pureza de mis intenciones patrióticas, que me es característica. Ellos hacen circular rumores contra mi bien sentada reputación, aseverando que yo hago especulación al aceptar el poder de los indios; y que pretendo ser caudillo de ellos con el depravado fin de insurreccionarlos. Tan falso es lo uno como lo otro; pues yo no he pedido de los indios sino una cantidad pequeña de dinero, para hacer frente a los gastos precisos, como el de pagar a los abogados y costear las impresiones (periodísticas) que fueran necesarias. Mi misión es altamente patriótica, legal y pacífica. No entraña mi corazón bastarda ambición de medro personal.

Los incautos indios de Huancané, exasperados de su amarga y penosa posición, si se lanzaron al terreno de la insurrección fue porque sus quejas y reclamos fueron del todo desatendidos por los juzgados y tribunales [de Puno]. Mas yo les ofrezco a los indios la halagüeña esperanza de un venturoso porvenir, con el escrito que voy a

presentar ante el soberano Congreso, como apoderado de ellos, pidiendo el remedio para los males que los atormentan. Conozco muy bien que los levantamientos brutales de las masas semibárbaras habrían hecho sucumbir la flor de la nación, esto es, la porción civilizada y progresista de ella.

Yo no soy de esos especuladores políticos que sacrifican la patria al lado de sus mezquinas pretensiones; deseo, pues, que ésta (la patria) prospere, eleve y se encumbre a la sombra de la paz y de un sistema de vida basado en el imperio de la ley...¹⁴.

Que sus afirmaciones son sinceras, lo corrobora el espíritu liberal y progresista que se trasluce a lo largo de todos sus escritos. Bajo dicha tónica es como Bustamante se permitió defender al indígena frente a los abusos de los gamonales y la incuria del gobierno. Sin embargo, una cosa era reivindicar la igualdad de derechos y, otra, admitir que ellos asumiesen la administración de la república. Esto nos parece imposible, pues sea que el gobierno fuese el responsable o no, para este insigne puneño los indígenas eran semicivilizados y, por lo tanto, incapaces de gobernar un país que debía vivir a tono con los adelantos modernos. Consecuentemente su liberalismo lo llevó a admitir que los indígenas tenían el mismo derecho que otros ciudadanos, también el que intrínsecamente fuesen iguales a él, negando así cualquier tipo de racismo, pero lo que no pudo superar, dada la presión evolucionista de su época y la perspectiva política de su enfoque, fue un etnocentrismo bastante marcado que lo llevó a estigmatizar algunas de las costumbres de los indígenas. De aquí que en la introducción a su libro *Los Indios del Perú* nos diga:

Al escribir la historia de las costumbres de los indios, no he podido menos que enjugar lágrimas de compasión, arrancadas de mis ojos al concebir sus padecimientos y el llanto de esos infelices seres a quienes considero iguales a mí. ¡No desprecies lector esas lágrimas; porque si no merecen estimación al desprenderse de los ojos de un peruano; pensad que son las lágrimas del que escribe; y que llora con los ojos que vio los padecimientos de un soberbio imperio: yo, cuya vida se ha deslizado hasta hoy entre esos desventurados, he tenido el

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

pesar de asistir a algunas de sus fiestas, y presenciar las escenas ridículas de que me ocupo en esta obra; escenas que revelan el estado de atraso y embrutecimiento en que se encuentran! ¹⁵.

Como muchos de sus contemporáneos, para Bustamante las costumbres de los indígenas eran expresiones de una cultura irracional que debía desaparecer. Su existencia era un signo del abandono y explotación a que estaban sometidos y no un patrimonio que debía de ser respetado en aras de la identidad cultural. Ellas carecían de la calidad necesaria para dirigir los destinos de la nación y, si se conservaban, la razón radicaba en que los grupos de poder impedían a los indígenas el acceso al conocimiento necesario para asumir posiciones de gobierno. De acuerdo con estas premisas, será en la educación y la expansión del Evangelio donde él deposita su confianza para aliviar los males de sus defendidos. Consecuentemente, su propuesta política a favor de los indígenas no es la de un líder revolucionario sino la de un reformista. Esto aparece de manera indudable en el siguiente pasaje, donde aclara la naturaleza de las críticas que hace a los sacerdotes:

Cuando en la primera entrega, relato las costumbres de los curas, y deploro sus abusos, no lo hago con el objeto de procurarles su desprestigio; pretendo sí, que éstos procuren reformarse; y que los obispos, atendiendo a la necesidad de una reforma en las divisiones parroquiales, y en el clero, traten de abreviar su realización, para que los pueblos no sufran por más tiempo los abusos de que son víctimas; pido para los pueblos ignorantes, sacerdotes ilustrados; quiero que se difunda por toda la nación el Evangelio, a quien considero el mejor medio de civilizar al pueblo, y hacerlo dichoso animándolo con la moral y la verdad; quiero que la oscuridad y la ignorancia cedan el puesto a la luz y al progreso a que está llamada la sociedad, anhele hombres para el mundo, no seres desgradados y embrutecidos; por eso solicito la instrucción ¹⁶.

Juan Bustamante Dueñas no fue ni un líder revolucionario, ni menos un líder mesiánico, como algunos han pretendido. En él no vemos

¹⁵ J. Bustamante, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 25-26.

ni la figura que se legitima a través de la manipulación de símbolos sagrados, ni al organizador de un nuevo orden, mucho menos, al depositario de verdades absolutas que deben traer la salvación de la humanidad. Sin embargo, existen evidencias de que fue asociado con la figura de un Inca redentor que restauraría el orden perdido del Tahuantinsuyo. Ellas provienen de sus detractores, como un corresponsal puneño que, utilizando el seudónimo de Coraquenque, publica en *El Comercio* el 11 de febrero de 1868 un artículo escrito el 26 de enero (cuando ya había fallecido el defensor de los indios) describiendo la situación de Puno, donde entre otras cosas menciona que

...el desgraciado Bustamante, instigando a los indios para derrocar a Prado en marzo del año pasado y lanzándolos en los últimos acontecimientos a sostener al mismo Prado, pero llevando desde un principio y hasta sus últimos momentos la ridícula idea de proclamarse Inca y el horrible plan de exterminar la raza blanca de la República, se ha preparado el funesto fin que le ha cabido: nadie es responsable de este suceso; y si vamos a juzgar por las consecuencias que producirá y por la opinión general del departamento, no podemos sino repetir lo que todos dicen: es sensible la trágica muerte de Bustamante, pero ella producirá la salvación de la raza blanca y los grandes intereses de la República ¹⁷.

Por estos mismos días, el asesino de Bustamante, Coronel Andrés Recharte, en un tono semejante al del seudónimo, en una carta dirigida al prefecto del departamento de Puno, también añadirá otros matices mesiánicos a su víctima aduciendo que

...el implacable enemigo de la raza blanca, finado Coronel Bustamante, y sus infernales tenientes Riveros, Gálvez y compañía, quienes levantaron la indiada de estos pueblos, a unos con mil fraudes y engaños y a otros a fuerza de látigos y palos. El primero los ha dejado en la creencia de que va a resucitar y presentarse con fuerzas respetables por la ruta de Bolivia, o la del Cuzco, o en su defecto por las aguas del Titicaca; de suerte que los indios han puesto guardas para esperar el segundo Mahoma en todas sus direcciones ¹⁸.

¹⁷ E. Vásquez, *op. cit.*, pp. 312-313.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 215-216.

El que sean principalmente sus detractores y no sus amigos los que esgriman estas características mesiánicas alrededor de la figura de Bustamante, no nos parece extraño. Al fin y al cabo tenían que justificar de alguna manera la triste suerte que corrió y, dadas las circunstancias del momento, rodeadas de ambigüedades, lo más conveniente era presentar argumentos de que estaba a favor del comportamiento más reprensible de los indígenas, es decir, del alzamiento contra los blancos. De otro lado, nos parece muy sutil e imaginativo haberle inventado que se había proclamado Inca y que resucitaría. Que hay mucha mentira en el enjuiciamiento de Bustamante, no lo dudamos, pero ¿por qué atribuirle aquellas sofisticadas cualidades mesiánicas? A nuestro modo de ver, la razón indica en que éstas verdaderamente flotaban en el ambiente indígena y que, sin ser Bustamante el autor de la iniciativa, los indígenas no tuvieron inconveniente de adjudicárselas por la gran popularidad que gozó. Algo semejante ocurrió casi cien años después de su levantamiento con Hugo Blanco, que lideró un movimiento campesino en el valle de la Convención. Según la hermana de este político cuzqueño, tal fue la ascendencia que alcanzó entre los campesinos que éstos llegaron a considerarlo un Inca. Por otro lado, el hecho de que entre los indígenas existía la disposición de otorgar la categoría de Inca a ciertos representantes de la política nacional que los favorecían, lo vemos en un acta levantada por los indígenas del distrito de San Taraco, provincia de Huancané, el 4 de julio de 1867 donde se dice:

...reunidos todos los vecinos de esta población, de nuestra libre y espontánea voluntad nos dirigimos a la casa del señor gobernador occidental don Mariano Galarza, con el fin de celebrar un acta de agradecimiento, reconocimiento, obediencia y sujeción a sus instituciones del Excmo. Presidente de la República, señor Coronel don Mariano Ignacio Prado, por habernos mandado a un benéfico héroe el General Baltazar Caravedo, de nobles sentimientos para con los desgraciados infelices que yacíamos sumergidos en el llanto y la desesperación. Mas el cielo santo no ha querido así; por consiguiente por medio de la presente acta le tributamos un millón de agradecimientos por su acertada elección, reconociéndolo desde hoy en adelante por nuestro padre y por nuestro rey, suponiéndolo en la misma esfera de aquel Manco Capac fundador del imperio peruano, tan sonado en los anales de la historia del mundo, por su prudencia, cortesanía y demás

bellas prendas que adornaban el corazón de este benéfico padre y rey hijo del sol ¹⁹.

Sea que el peso de la acusación lanzada por los detractores de Bustamante fue muy grande, o que se movieron intereses muy poderosos, el crimen que cometieron quedó impune y al cabo de dos años el incidente quedó en el olvido. Nada valieron las protestas de la «Sociedad Amiga de los Indios» ni el clima que favoreció su desarrollo. El incidente quedó como un alzamiento contra los blancos o como una insurrección a favor del General Prado. El centralismo se impuso una vez más y silenció las voces de los indígenas.

Con la muerte de Juan Bustamante y la extinción del levantamiento indígena, los ecos del movimiento indigenista, que motivó este ilustre punteño, poco a poco se fueron apagando. A comienzos de la década de 1870 ya no se escuchan mayores protestas por su muerte y el debate nacional comienza a concentrarse en otros temas. Luego viene la guerra con Chile, que, al poner a prueba la integración nacional del Perú, reavivará una vez más la conciencia sobre el indio. En estas circunstancias surgirá lo que podemos llamar el segundo indigenismo.

2. EL INDIGENISMO DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX Y SU INFLUENCIA EN LA POLÍTICA NACIONAL

El primer indigenismo aparece en el Perú como un clamor por una mayor consistencia del Estado con sus premisas liberales. Siendo las provincias andinas de corte liberal los más conscientes de las asimetrías existentes, serán ellos los primeros en levantar su protesta contra un Estado que no propiciaba un equilibrio entre las obligaciones y derechos de los indígenas. Como en el indigenismo que veremos a continuación, su énfasis fue fundamentalmente político, pero se diferenció por dos grandes cualidades que reunió: por un lado, un gran sentido pragmático y, por otro, un mayor grado de respeto a la capacidad creadora de los indígenas. Es cierto que los primeros indigenistas juzgaron a su cultura de retrógrada y, consecuentemente, como una tra-

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

ba para acceder al progreso. No obstante, a pesar de este sesgo, proporcional al medio donde estos indigenistas querían ser escuchados, la condición provinciana que les era inherente los inclinó a intentar ciertas reivindicaciones de la cultura andina que luego tomarían cuerpo con el desarrollo de la ciencia del folklore.

El segundo indigenismo, a diferencia del primero, será menos pragmático y profundamente sesgado por el centralismo limeño y el predominio costeño. Coincidiendo con su asociación con los centros de poder, este indigenismo tendrá una mayor proyección que el anterior. Su influencia llegará a las artes plásticas, a la literatura, a la música, pero sobre todo a las ciencias sociales y a la política. De este movimiento veremos surgir, por un lado, la antropología, que a su vez cede paso a la sociología y, por otro, los estilos políticos, que prácticamente han copado la escena nacional hasta el momento. Tal ha sido su injerencia en la política nacional, que se podría decir que es la fuente de inspiración de dos de las agrupaciones políticas con mayor trayectoria nacional, el Partido Aprista y la Izquierda Marxista y, además, de la llamada revolución que intentó desarrollar en 1968 el Gobierno de facto del General Juan Velazco Alvarado.

Su primer representante es Manuel González Prada (1844-1918), un prolífico intelectual limeño que destacó como un mordaz crítico de su época y como un brillante escritor. Según la *Enciclopedia Ilustrada del Perú*,

Su obra presenta dos fases: prosa airada y latigueante, que enjuicia duramente las anomalías de la sociedad peruana y sugiere en cada frase la conclusión de un raciocinio; y poesía acariciadora unas veces, y alentada por honda ironía otras, pero siempre de belleza y precisión marmóreas ²⁰.

Como muchos iniciadores, este ilustre pensador es un condensador del espíritu que animó al primer indigenismo pero también un precursor del sesgo ideologizante y homogeneizador de los indigenistas que sobrevendrán. Al igual que varios de los miembros de la «Sociedad Amiga de los Indios», González Prada fue un gran liberal pero con

²⁰ *Op. cit.*, tomo 3, pp. 897-898.

ciertas inclinaciones al positivismo. Su liberalismo lo conduce a exaltar un anarquismo que antepone al individuo frente a sistemas políticos institucionalizados que limitan la libertad y a oponerse a ciertas corrientes deterministas que explicaban la condición de las sociedades por rasgos innatos de sus miembros. Llevando estos postulados al caso de los indígenas peruanos, negará, siguiendo las premisas de Durkheim, que la postración en que se encuentran se deba a factores raciales o por tener un rechazo connatural hacia la civilización. Para él, mayor peso tiene la explotación por parte de los encastados, sean éstos cholos o mestizos de la sierra o zambos y mulatos de la costa, y una falta de consistencia del régimen republicano con sus ideales democráticos por amparar las asimetrías entre dominadores y dominados y por no favorecer una cabal correspondencia entre las obligaciones que se exigieron a los indígenas y los derechos que se les concedieron. De allí que con indignación diga:

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática a un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen códigos ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión arrogándose el papel de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a los débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes...²¹.

Para nuestro pensador, un pueblo que en el pasado logró forjar una gran civilización como la inca, no podía tener nada de refractario contra la civilización. Tampoco por haber descendido a un nivel de servidumbre política, pues

...siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que los descendientes del español...²².

²¹ M. González Prada, *Antología*, Lima, 1975, p. 123.

²² *Ibid.*, p. 127.

Esta afirmación no significa, sin embargo, que atribuya el abatimiento de los indígenas a sólo una falta de educación. «Al que diga la escuela —nos dice—, respóndasele: la escuela y el pan». Es que para González Prada

La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social ²³.

En la base, lo que subyace, como para muchos de los indigenistas que lo seguirán —especialmente José Carlos Mariátegui—, es la desproporción existente entre unos pocos que concentran la tierra y una gran mayoría que carece de ella. Es decir, el problema del latifundismo y del gamonalismo que perpetúa un sistema social conformado por explotadores y explotados. Para resolverla descarta la reinstauración del imperio incaico, porque tan sólo se tendría un «...remedo de su pasada grandeza», y propone dos opciones:

...o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores ²⁴.

Fiel a su exaltación por la libertad individual, su opción será:

...el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche ²⁵.

En una actitud un tanto contradictoria con su liberalismo, pero muy típica de intelectuales limeños, al final su beligerancia contra el sistema vigente lo lleva a postular un cierto determinismo: niega a los blancos la capacidad de superar el comportamiento anti-indígena de estos personajes históricos y concluye homogeneizando a la sociedad en un enfrentamiento semi-racial y semi-social entre blancos e indios o entre explotadores y explotados.

²³ *Ibid.*, p. 131.

²⁴ *Ibid.*, pp. 131-132.

²⁵ *Ibid.*, p. 132.

A partir de este momento, comienzan a quedar atrás el potencial creativo de los indígenas, sus posibilidades de encaminarse por las rutas del progreso sin terminar en «encastados» explotadores y, sobre todo, la gran responsabilidad que tienen las asimetrías entre la costa y la sierra, y el centralismo limeño, en la problemática indígena.

En su lugar el nuevo indigenismo adoptará un tono bastante académico que aprisiona la realidad en modelos conceptuales un tanto rígidos. Salvo algunas excepciones, la imagen que nos transmite del indígena es bastante estereotipada y contaminada por las tesis políticas que defienden sus seguidores. Desde estos cauces, más que un sujeto de carne y hueso, el indígena es visto como un pretexto para dar rienda suelta a las ideologías o a los estilos políticos en boga. La imagen más frecuente con que se le presenta es la de víctima que requiere ser redimida. Como tal, aparece como un sujeto taciturno, triste, opaco, embrutecido. Y si se le exalta, es porque se trata de un ejemplar del sistema socialista. Su etnicidad vale en la medida en que puede ser vista como paradigma del socialismo, de lo contrario, simplemente se trata de una amorfa clase explotada a la cual hay que redimir con modelos políticos que guarden concordancia con sus formas organizativas.

Tales son los extremos a que se llega en esta caracterización del indígena, que muy pronto se organiza un debate donde un heredero del primer indigenismo presenta una airosa protesta. Se trata del cuzqueño Luis Ángel Escalante, mencionado en la Introducción de este libro, quien se enfrenta a los representantes de este indigenismo costeño aduciendo que han desarrollado la moda de

...hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio...

El desconocimiento del indio y de todas las cuestiones que le atañen —nos dice— es casi absoluto en la costa, por culpa de quienes han convertido los problemas de la raza en tema socorrido de la literatura barata y en arma siempre manejable de las oposiciones políticas. No alcanzo a comprender qué se proponen estos teóricos redentores del indio. No creo que su ingenuidad llegue al extremo de imaginarse que sus actitudes declamatorias y sus alaridos lacrimosos van a solucionar complejos problemas que no conocen ni están capacitados para conocer...

«El indio está embrutecido por el alcohol». «El indio está idiotizado por la coca». «La generación de la raza es irremediable». «La secular servidumbre del indio que principió en la avasalladora teocracia del Inca y no termina con la mentida democracia republicana, lo ha incapacitado para la libertad y para la civilización». «El indio es ladrón, rencoroso, falso y vengativo». «El indio ama más a su ganado que a su mujer y a sus hijos». «El indio es supersticioso y hechicero». «El indio es traidor y cobarde».

Éstas y peores cosas se dicen del indio en la costa, y nadie lo pone en duda: son axiomas que nadie discute y todos aceptan.

Y ello es falso, falso de ignominiosa falsedad. Lo proclamo a gritito herido ²⁶.

Aunque manifiesta no comprender lo que se proponen estos redentores, la sensibilidad de su olfato lo lleva a sugerir

...que en este «amoroso interés»... palpita un tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú ²⁷.

El caso más representativo de estos redentores es, sin lugar a duda, José Carlos Mariátegui. Consiguientemente, no es de extrañar que, entre todos los que pudieron haberse sentido aludidos por esta acusación, sea nuestro insigne autor de los *Siete Ensayos* el que le salga al frente aduciendo que el primer manifiesto del Grupo Resurgimiento del Cuzco, en la medida que relieves la destrucción del gamonalismo latifundista para resolver el problema del indio, ha dado una respuesta al artículo de Escalante.

Sin pretender revivir aquella interesante polémica indigenista, de la cual da cuenta una magnífica recopilación de textos hecha por Manuel Aquézo y prologada por Luis Alberto Sánchez ²⁸, queremos destacar que los cargos centrales que lanzó Escalante contra aquel indigenismo redentorista de los costeños nunca fueron por los que pudieron sentirse aludidos. Nadie dio importancia, empezando por Mariátegui,

²⁶ J. Escalante, *op. cit.*, pp. 39, 40 y 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 48.

²⁸ *La Polémica del Indigenismo*, Lima, 1976.

al hecho de que su conocimiento de la realidad indígena no era directo y que la información obtenida podía estar teñida de subjetivismo. En verdad, tal preocupación hubiera sido irrelevante, pues como lo sugiere Escalante, su enfoque respondía a intereses políticos subalternos y no a una preocupación científica. Mariátegui, por ejemplo, no tiene inconveniente en declararse un «agonista», un «combatiente» y confesar

...haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo²⁹.

Hacer esta confesión en el año 1927 no debió haber sonado muy inusual, pues al fin y al cabo el movimiento indigenista, si bien tenía un corte académico, no había surgido motivado por un interés intelectual hacia el indígena sino por uno político. La bandera que esgrimió, desde un primer momento, fue la reivindicación del indígena, muy particularmente frente al capitalismo, que era visto como el sistema económico responsable del gamonalismo y la antítesis del colectivismo de raigambre prehispánica.

Estos comentarios no niegan que el segundo indigenismo haya tenido varios méritos. De hecho, haberse interesado por el indígena en un contexto donde se le tendía a ignorar, ya es todo un mérito. Por otro lado, creó un magnífico puente para comunicarse con los intelectuales provincianos y promovió la aproximación a los indígenas. Bajo su influencia revivirán los intereses del primer indigenismo y con gran ahinco muchos se dedicarán a explorar las expresiones de creatividad de los quechuas y los aymaras. De sus canteras veremos aparecer un sinnúmero de libros y revistas que auscultan al indígena desde distintos ángulos y encuentran en la ciencia del folklore un magnífico medio para sistematizar sus conocimientos.

Desafortunadamente, sólo hasta aquí llegó su contribución. Inbuido del entorno homogeneizante con que se alió desde un primer momento, pronto sucumbió a su poderío, olvidándose paulatinamente de

²⁹ J. C. Mariátegui, «Intermezzo Polémico», *La Polémica del Indigenismo*, Lima, 1976, p. 76.

que, además de explotados, los indios constituían una etnia. Es así como llegamos a nuestros días. El latifundismo ha cedido paso, pero hoy, como nunca antes en la historia peruana, el Estado ha perdido todo interés en los indígenas y sobre ellos se ciernen peores peligros que con la colonia y el gamonalismo.

Sin embargo, gracias al folklore y a la antropología estructuralista, que se difunde a partir de la década de los sesenta, hoy se ha logrado una revaloración de las culturas indígenas en sus propios términos. De esta revaloración ha emergido con nitidez que el Perú es un país pluricultural, que los términos en que hemos venido planteando la unidad de este país son aparentes y muchas veces motivados por consideraciones ideológicas, y que se hace necesario un replanteamiento del tema sobre la identidad nacional.

Capítulo III

EL PLURALISMO CULTURAL PERUANO EN EL SIGLO XX

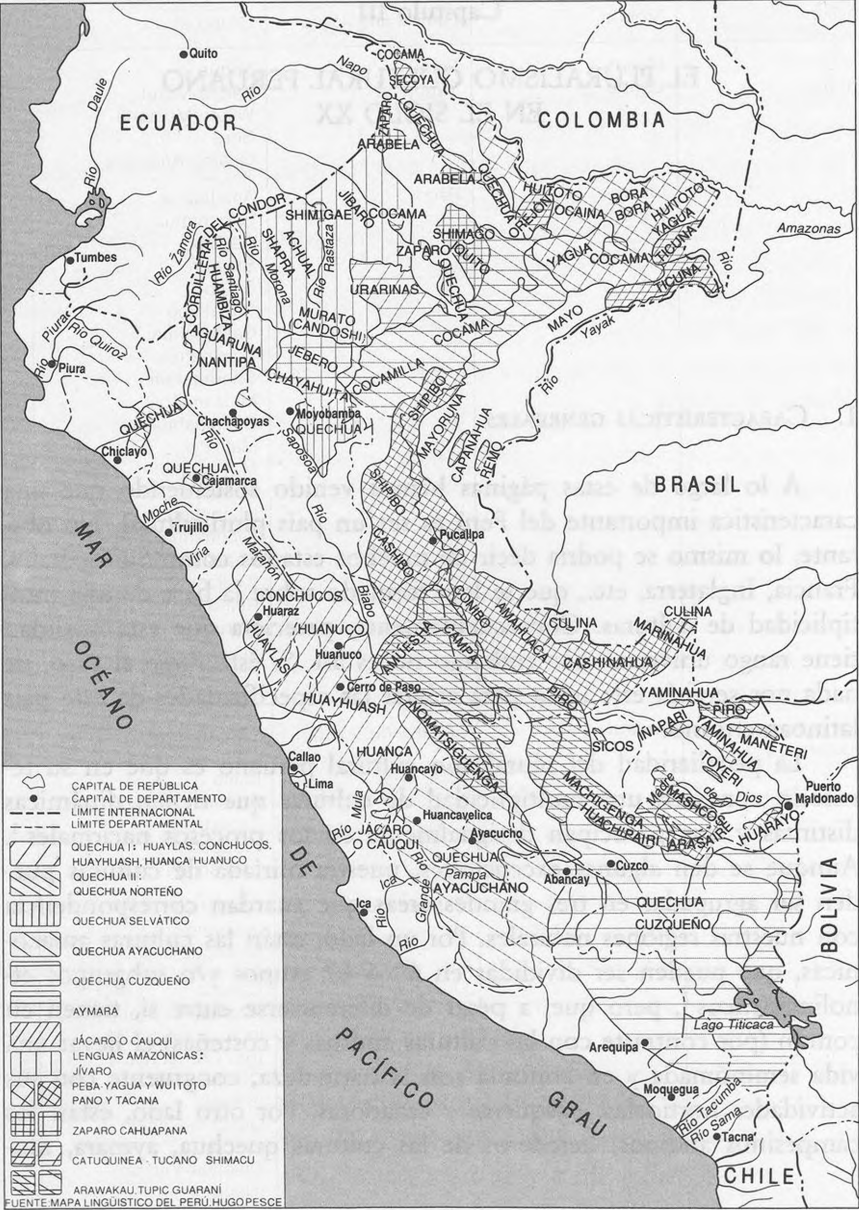
1. CARACTERÍSTICAS GENERALES

A lo largo de estas páginas hemos venido sosteniendo que una característica importante del Perú es ser un país pluricultural. No obstante, lo mismo se podría decir de muchos estados como Suiza, Italia, Francia, Inglaterra, etc., que se han formado sobre la base de una multiplicidad de culturas. Consecuentemente, pareciera que esta cualidad tiene rango universal. Sin embargo no es así. Si éste fuese el caso, de nada nos serviría este tema para aclarar las especificidades de este país latinoamericano.

La peculiaridad del pluralismo cultural peruano es que en su territorio conviven una multiplicidad de culturas que tienen dinámicas distintas y que participan desigualmente en los procesos nacionales¹. Aunque se den algunas excepciones, nuestra mirada de culturas pueden ser agrupadas en tres grandes áreas que guardan correspondencia con nuestras regiones naturales. Por un lado, están las culturas amazónicas, que pueden ser divididas en 64 ó 67 grupos y/o subgrupos etnolingüísticos², pero que, a pesar de diferenciarse entre sí, tienen en común (por contraste con las culturas andinas y costeñas) el llevar una vida seminómada y en armonía con la naturaleza, congruente con sus actividades hortícolas, pesqueras y cazadoras. Por otro lado, están los campesinos andinos, herederos de las culturas quechua, aymara, mo-

¹ Ver el mapa 7.

² Ver el cuadro 7.



Mapa 7. Las etnias del Perú contemporáneo (versión tomada del Atlas Histórico Geográfico y de Paisajes Peruanos, Lima, 1969).

Phylum	Tronco	Familia lingüística	Grupo étnico
Ge-Pano- Caribe	Macro- Caribe	Peba- Yaguana	Yagua Witoto-Murui Witoto-Muinane Bora Ocaina-Andoque
	Macro- Pano	Pano	Amahuaca Capanahua Cashibo Shipibo Conibo Cacataibo Cashinahua Yaminahua Sharanahua Mastanahua Chaninahua Matsé o Mayorunas Nahua Iskobákebu (Isconahua) Capishito (Grillos) Remo (?) Maruno (?) Mayo- Pisahuas (?)
Andino Ecuatorial	Andino	Tacana Zaparoana	Esáexa Andoa (Shimigae) Iquito Arabela Záparo (Vacacocha o Aushiri?)
		Cahuapana	Chayahuita Jeberino Balsapuertino
		Quechua	Lamisto (Sanmartiniano) Inga (Rio Corrientes) Quichua-Maca (Napo) Quichua-Canelo (Napo) Quichua-Yumbo (Napo)

Cuadro 7. Dialectos de las etnias amazónicas.

Phyllum	Tronco	Familia lingüística	Grupo étnico
Andino Ecuatorial	Andino	Quechua	Quichua-Santarrosino (Madre de Dios)
		Jibaroana	Aguaruna Huambisa Achual Jivaro (Río Corrientes) Candoshi-Shapra Candoshi-Murato
		Tuconoana	Koto (Orejón) Secoya-Angotere Secoya-Piojé Ticuna
	Macro-Tucano	Shimacu	Urarina (Cimarrón o Shimacu)
	Ecuatorial	Arawak	Amuesha Ashaninka (Campa) Gran Pajonalino (Campa) Nomatsiguenga (Campa) Machiguenga Piro (y subgrupo Manchineri) Culina Chamicuro
		Tupi-Guaraní	Cocama Cocamilla Omagua
		Harak' mut	Amarakaeri Wachipaeri Arasaeri Toyoeri Sirineri (Sapiteri) Kisambaeri (Pukirieri) Iñapari

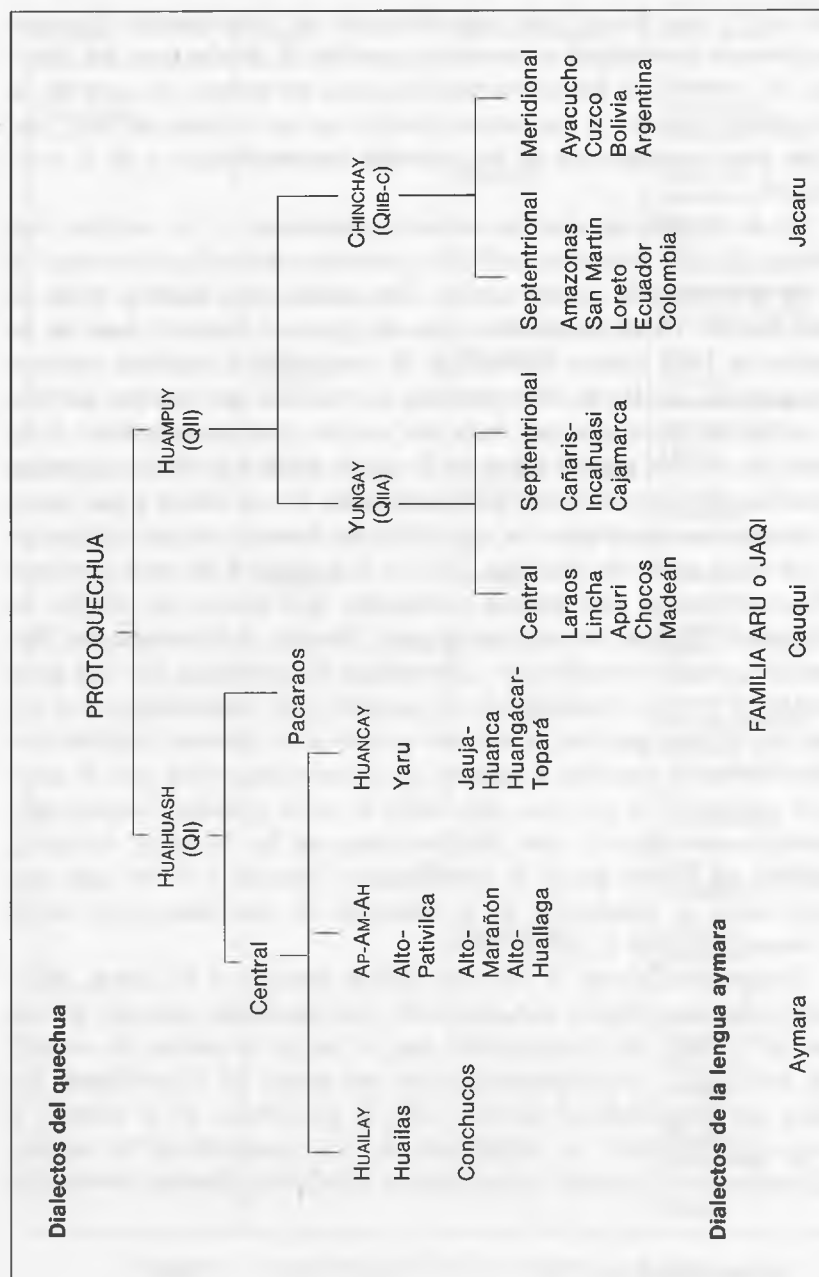
Cuadro 7. Dialectos de las etnias amazónicas (continuación).

chica, etc.³, que tienen una larga tradición de participación (aunque con diferente intensidad) en sistemas estatales. Y, finalmente, los herederos de la tradición hispánica que encarnan los valores oficiales de la nacionalidad peruana y que, coincidiendo con su cercanía al mar, participan más intensamente de los procesos internacionales y de la modernidad.

En la medida en que las culturas amazónicas y las andinas son herederas de una misma co-tradición, presentan más afinidades entre sí que en relación a la cultura criolla. Esto explica que muchas veces se hayan aunado en determinados actos de protesta como el caso de la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Si comparamos nuestras culturas prehispánicas con las de Mesoamérica, es evidente que nuestra diversidad es mayor, pero a la vez hubo un mayor sentido de unidad. Esto último fue posible gracias a que en la región andina se dieron procesos de unificación muy intensos, particularmente los de Huari y los incas, que estuvieron vinculados a la expansión de formas estatales sin parangón en otras partes de América. Tal fue la magnitud de estos procesos unificatorios en el área andina campesina, que pronto se debilitó la contiguidad espacial de nuestros grupos étnicos. A diferencia de Mesoamérica, donde actualmente observamos la existencia de una gran variedad de grupos etnolingüísticos, bastante bien demarcados en el espacio, en el área que nos es cercana apenas si se pueden delimitar los grupos de habla quechua y aymara. Es nuestra impresión que el sistema de «mitimaes» o colonos, expandido en estos grandes procesos unificatorios, contribuyó a este debilitamiento de las fronteras étnicas y posibilitó un mayor grado de movilización espacial a la vez que una mayor toma de conciencia de la existencia de una dimensión social más extensa allende el grupo local.

Durante la Colonia la «mita» o trabajo forzado en las minas, plantaciones de coca, obrajes, etc., mantuvo esta movilidad espacial, pero a la par se crearon las comunidades, que, al servir de medio de control de la población, complementaron con un toque de inmovilismo los éxodos que propiciaba el sistema. Con la decadencia de la minería y el auge del comercio, los pobladores de estas comunidades se retraen, dedicándose a actividades agropecuarias fundamentalmente orientadas

³ Ver el cuadro 8.



Cuadro 8. Dialectos de las etnias andinas (tomado de Cerrón-Palomino, R., 1987, p. 247).

al autoconsumo. En estas circunstancias, el mayor estímulo para incursionar en los ámbitos externos será su capacidad comercializadora.

2. EL MUNDO ANDINO Y LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

a) *Su posición en el escenario nacional contemporáneo*

En la actualidad se entiende por Mundo Andino todo un conjunto cultural heredero de las civilizaciones que florecieron tanto en la sierra como en la costa en el pasado prehispánico. En el Perú, los vestigios más representativos de aquel pasado los constituyen los pueblos de habla quechua y aymara, cuyos núcleos de recreación cultural se encuentran en los valles interandinos y en el altiplano puneño. También se incluyen dentro de este marco cultural algunos grupos humanos que, si bien han perdido sus dialectos nativos, todavía conservan algunas huellas de sus antepasados en otras manifestaciones culturales. Este es el caso de los descendientes de los mochica y de algunas comunidades ubicadas en la sierra de Lima, de Cajamarca y de otros departamentos del Perú que, no obstante hablar exclusivamente español, organizan su vida de acuerdo a pautas del pasado prehispánico vivificadas por el sistema comunal.

Como ya hemos adelantado al hablar de las reducciones de indígenas implementadas por el Virrey Toledo, la comunidad es la principal fuente de recreación de la identidad andina y de seguridad para la población indígena. El número total de las reconocidas hasta el momento es 4.492, pero se calcula que sin reconocer hay cerca de 1.000. Ellas se encuentran repartidas en 19 de los 24 departamentos del país, concentrándose particularmente en los departamentos que forman el Trapecio Andino, es decir, Puno, Cuzco, Apurímac y Ayacucho. El 96 % del total de estas unidades sociales se ubican en la región de la sierra ocupando un 36 % de su territorio. A nivel del territorio nacional este porcentaje es del 15 %. Pero a pesar de ocupar una porción grande del territorio peruano, el porcentaje de tierra que aprovechan en labores agrícolas y pecuarias es muy bajo. La razón es que los suelos son de mala calidad, el terreno es muy inclinado y existe una gran carencia de agua.

A pesar de estas limitaciones y de no contar con tecnologías muy sofisticadas, según el censo de 1972, 2.728 comunidades reconocidas cobijaban al 20,28 % de la población total del Perú. Aunque no existe un censo reciente, hoy se calcula que las comunidades reconocidas, ya mencionadas, conservan este porcentaje. Quizá la cifra se pueda elevar un poco más si se incluye a las comunidades no reconocidas, pero muy poco, pues su crecimiento se ha visto frenado por las voluminosas migraciones que se inician en 1940. Estas últimas son de tal magnitud que, desde que se inician hasta el presente, han producido una inversión de las proporciones entre la población rural y urbana. En aquella fecha el 65 % de la población peruana radicaba en el campo y el 35 % en la ciudad. Hoy, es al revés. Dado que de ese 65 % que vive en las ciudades un alto porcentaje de los migrantes procede de estas unidades sociales, no sería de extrañar que alrededor del 45 % de la población peruana remita sus orígenes inmediatos a la comunidad indígena.

El ser matriz de casi la mitad de la población peruana y albergar a más del 20 %, confiere pues una gran relevancia a estas unidades sociales en el seno de la sociedad peruana. Pero no es lo único. Otro indicador de su importancia es que son las unidades agropecuarias que más aportan al país en lo concerniente a ganado vacuno (61,5 %), ovino (51,6 %), caprino (64,5 %), papas (98,8 %), maíz amiláceo (78,5 %), cebada (73,1 %), trigo (64,1 %), arveja (72,9 %), quinua (85,1 %).

El Estatuto de Comunidades de 1964 en su artículo primero las define como

personas jurídicas colectivas de derecho privado, constituidas por la asociación de individuos vinculados por la tradición de sus usos, costumbres y por la posesión de las tierras en común,

y, además, en el artículo segundo como

agrupaciones de campesinos que gozan de personería legal como instituciones de Derecho Privado, vinculadas por el idioma, tradición, usos, costumbres, el ancestral sistema colectivista de trabajo y por el dominio de sus tierras, cuya posesión se ejerce en forma individual, rotativa o mancomunada desde tiempo inmemorial.

b) Relaciones interpersonales y parentesco

Aunque pudiera ser que algunas comunidades no encajen con determinados detalles de estas definiciones, creemos que muy bien se puede retener la idea de que se tratan de agrupaciones corporadas cuyos miembros, en mayor o menor intensidad, comparten un mismo bagaje cultural, social y territorial. En estas agrupaciones el sistema de relaciones sociales dominante es el interpersonal, el cual pone un énfasis especial en el parentesco.

Dadas estas características, que se ven favorecidas por contar con volúmenes poblacionales que excepcionalmente sobrepasan los 2.000 habitantes y extensiones territoriales que tienen un promedio de 5.000 hectáreas, es evidente que estas unidades sociales están más cerca del estilo de vida de la época prehispánica que del de las ciudades de las élites que se interesan por estudiarlos. Tratándose de espacios estrechos cuyos recursos agrícolas y pecuarios son los más favorecidos y dado que la tecnología se basa principalmente en energía humana y animal, es natural que la interacción social, a diferencia de la que se da en las ciudades, sea predominantemente interpersonal y que el parentesco sea realizado para organizar la vida social.

En las comunidades campesinas andinas prácticamente todos se conocen entre sí. Un niño, a la edad de diez años, está en capacidad de hacer una relación pormenorizada de las familias que viven en unas cincuenta unidades domésticas que están en su vecindario. Esta tarea además se le ve facilitada porque casi un 60 ó 70 % de las familias que viven en esas unidades domésticas están emparentadas con la suya.

La importancia del parentesco en las comunidades contemporáneas salta a la vista en una multiplicidad de contextos. Basta observar el techamiento de una casa, un sembrío, una roturación de terrenos para sembrar papas, la celebración de una fiesta religiosa, etc., para reparar que, en una gran mayoría, los que laboran están emparentados con el agente que les solicitó su ayuda. Incluso, también se advierte la existencia de determinadas categorías de parientes que deben desempeñar papeles específicos. Correspondientemente, es posible notar que las terminologías clasificatorias de parentesco mantienen su antigua estructura, que existen agrupaciones sociales que se extienden más allá de la familia nuclear y que las categorías de parentesco más ritualizadas son aquellas de yerno, nuera y compadre.

Otro nivel donde se expresa la importancia del parentesco en la sociedad andina lo encontramos, de manera indirecta, en el marcado interés que concitan las sanciones que regulan el incesto. Esto se advierte en un abundante folklore, difundido extensamente por todos los Andes, que nos habla de individuos que se condenan después de muertos por haber sido incestuosos o avaros y que alcanzan la salvación después de comerse a varios seres vivientes o de pelear con el hijo del oso raptor⁴.

Aparte de estas historias de condenados, que el insigne novelista José María Arguedas divulgó con gran entusiasmo en diferentes artículos, existen historias de *qarqachas*⁵, o de incestuosos, que en vida se transforman en una variedad de animales que tienen el atributo de lucir un cuello largo. Además, es bastante conocido que el incesto es una de las pocas faltas a que se da el rango de pecado grave, como podrían testimoniar muchos sacerdotes católicos que han prestado sus servicios en los Andes. Este temor hacia el incesto, además de sugerir que existe una gran conciencia sobre los lazos consanguíneos en la sociedad an-

⁴ El condenado es uno de los personajes más temidos en los Andes, hasta el punto de que ha dado lugar a una gran abundancia de historias que muchos folklorólogos han recogido con gran deleite. Se adquiere esta condición por haberse cometido en vida una falta muy grave. La que se menciona con mayor frecuencia es el incesto o, también, la avaricia, que tiene en común con la primera la restricción de los vínculos sociales.

La condición de condenado no es permanente. Existen muchos procedimientos para salvarse. Consecuentemente, a quienes más perjudica la condenación es a los vivos, pues uno de aquellos procedimientos es comerse a tres seres humanos. En la medida en que todo ser adulto es susceptible de condenarse, los rituales funerarios para los que mueren en esta etapa del ciclo de desarrollo lo que enfatizan es la necesidad de alejar a los muertos de los vivos.

Otro medio mencionado en los cuentos folklóricos que permite la salvación de los condenados es pelearse con el «joven peludo» o «hijo del oso raptor». Este es un personaje nacido del cruce entre un oso y una mujer raptada por este plantígrado. Es descrito como poseedor de una fuerza descomunal y de un apetito insaciable. Se trata de un ser tan anómalo como el condenado aunque su peligrosidad radica en que, por su fuerza descomunal, comete daños involuntarios y, por su voracidad, empobrece a quienes cuidan de él. En cierta manera se puede decir que es el opuesto complementario del condenado, pues en vez de ser el producto de una relación incestuosa es el engendro de una relación extremadamente exogámica: aquella entre un ser humano y un animal.

⁵ Esta es otra condición anómala que asumen los incestuosos mientras permanecen vivos. Supone la transformación temporal en animales con cuello largo de los que cometen dicho pecado. El nombre de *qarqacha* se deriva onomatopéyicamente del sonido *qar, qar* que, según la tradición oral, emiten estos personajes.

dina, guarda correspondencia, por un lado, con la existencia de numerosas categorías de parientes con los cuales está prohibido unirse sexualmente y, por el otro, con una orientación endogámica que lleva a que las uniones conyugales se forjen entre miembros de la misma comunidad.

Las categorías de parientes son numerosas porque aparte de cimentarse en la consanguinidad, asumiendo una forma bilateral que se extiende hasta el cuarto grado, hay una gran variedad de maneras de forjar vínculos de parentesco. La principal, como es de esperarse, es el matrimonio. De él se derivan los de consanguinidad, que pueden perpetuarse hasta por cuatro generaciones, tanto por la línea paterna como la materna, y los de afinidad, que pueden extenderse a todas las parentelas de ambos cónyuges e, inclusive, a ciertos afines de aquellas parentelas.

Además del matrimonio, otras maneras que se dan también se derivan de distintas ceremonias, o ritos de tránsito, asociadas con el ciclo vital. Los vínculos que se originan en estas instancias se conocen técnicamente como parentesco ceremonial y comprenden a los compadres, padrinos y ahijados. Ligados a estos vínculos, pero ya no en relación al ciclo vital, existen los padrinos de un objeto material y los padres, hermanos e hijos de juramento. Las ocasiones para concretar estos últimos son numerosísimas. Un motivo puede ser el tener los mismos nombres de pila, compartir un oficio semejante o un club deportivo, formar parte de las parentelas de los compadres, compartir los mismos padrinos del matrimonio, etc.

Pareciera pues que en las comunidades no hay vínculo que no pases por el tamiz del parentesco, lo cual supone a la vez, particularmente por su gran variedad, que dispongan de una terminología abundante, derivada de las lenguas nativas y del castellano, que da cuenta de estos distintos matices. Dada esta importancia concedida al parentesco, no muy distante de la que se dio en la época prehispánica, no es de extrañar que aquel pasado remoto no sólo facilite términos aislados sino también la misma estructura que los hilvanaba. Tan es así que hoy, en muchas comunidades andinas (aun las más contaminadas por el español), sus sistemas terminológicos siguen siendo clasificatorios y del tipo iroqués que distingue entre los primos cruzados y los primos paralelos. Además, tiene la peculiaridad de los sistemas crow y

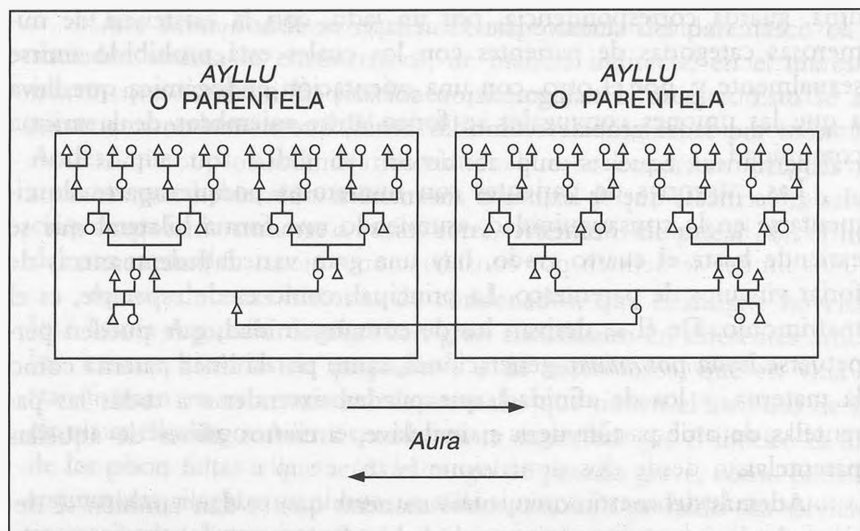


Diagrama 9. Parentela o ayllu y la configuración del *aura*.

omaha de fusionar a los parientes cruzados y a los afines, de distintas generaciones, en un mismo término ⁶.

La permanencia de esta estructura terminológica guarda, a su vez, correspondencia con el predominio concedido a una forma de agrupación social que, en lenguaje especializado, se conoce como *kindred* o «parentela» y que incluye a parientes por el lado paterno y materno hasta el cuarto grado ⁷.

Como toda agrupación social andina, la parentela también se llama ayllu, pero difiere de otras en que no permanece en el tiempo ni tiene límites precisos. Se trata pues de un grupo egocentrado donde la red de parientes de ego es distinta a la de su padre y a la que tendrán sus hijos. Como tal presenta una apariencia fluida, pero no hasta el punto de carecer de límites. El constituirse en el principal canal que modela el sistema de compadrazgo, que regula el incesto y que orienta

⁶ Es el caso del hermano de la madre y de su hijo, que en quechua son designados con el término común de *caca*.

⁷ Ver el diagrama 9.

a los intercambios matrimoniales, son rasgos que le ayudan a delimitar sus fronteras.

Por otro lado, esta agrupación social permite la coexistencia de otras modalidades grupales como las castas, que tienen un sesgo unilineal patrilineal; aquellas unidades de corte simbólico que vimos al tratar de los incas, que se expresan de manera especial en las faenas públicas; y la familia doméstica, que es su segmento más pequeño y cuyos límites se definen por consideraciones ajenas al parentesco.

c) *El matrimonio andino*

El punto de partida de la parentela es el matrimonio, el cual tiene que ser visto desde dos dimensiones. Una de ellas, que podemos denominar colectiva, está vinculada a su condición de alianza intergrupal. Es decir, al medio a través del cual se reproducen los grupos sociales y las comunidades mantienen su corporatividad. Desde esta perspectiva se puede observar que el matrimonio se gesta bajo reglas de naturaleza proscriptiva y prescriptiva a la vez. Las del primer tipo cumplen la función de reafirmar por negación los vínculos de parentesco y, por ende, el marco de la parentela, es decir, ser vínculos vedados so pena de incurrir en incesto. Tal es la importancia de estas reglas para permitir la reproducción de los grupos sociales que no sólo se aplican al matrimonio sino a toda relación sexual. Las del segundo tipo, a diferencia de las primeras, se circunscriben exclusivamente al plano matrimonial y tienen un carácter más restrictivo. Son reglas que recomiendan con quién casarse. Aquí la más impositiva es aquella que recomienda que las uniones se den entre individuos de la misma comunidad y que favorece la reiteración de matrimonios entre dos parentelas.

La segunda dimensión es la individual y está vinculada al acceso de la socialización plena de los individuos. Su sustento se encuentra en la marcada diferenciación de las funciones por el sexo que hace de los miembros de las comunidades seres incompletos, y por lo tanto anómalos, si no contraen matrimonio. La importancia de esta dimensión se extiende al punto de llegar a una gran permisividad en las relaciones sexuales en la medida en que es un medio para favorecer los emparejamientos. Por consiguiente, en la sociedad andina la relación

sexual en sí no se sanciona. Pero si va acompañada de cualquier riesgo de incesto, que puede poner en peligro la reproducción de los grupos sociales, se le anteponen toda una serie de medidas restrictivas.

De lo expuesto se desprende que un ideal de la sociedad andina es que todos los hombres y las mujeres de las comunidades se emparejen y consoliden su relación bajo un matrimonio correctamente institucionalizado. Para lograrlo existen distintos procedimientos que muchas veces se exige que sean cumplidos en etapas. El primero es uno que se lleva a cabo entre las parentelas de los cónyuges y que en algunas comunidades se conoce como *rimanacuy*. El segundo es el que legitima el Estado y se conoce como «matrimonio civil». Y el tercero, y más importante, es el matrimonio religioso, que supone la legitimación de la unión ante la totalidad de la comunidad.

Un matrimonio legitimado de esta manera y forjado entre individuos de la misma comunidad es lo único que puede garantizar una mayor estabilidad a los descendientes porque, en consonancia con la importancia que se le confiere al parentesco, el medio predominante para acceder a la propiedad es la herencia. No ser hijo de una unión legítima y de padres que no pertenecen a la misma comunidad es una gran desventaja. En esta circunstancia sólo estaría en capacidad de heredar la mitad de lo que recibiría si no fuera bastardo y nada más que lo correspondiente a los bienes del progenitor que convive con él en la misma comunidad. No ser los padres de la misma comunidad tiene el gran inconveniente de restringir la herencia a los bienes de uno sólo y ser un bastardo es equivalente a ser un *huaccha*, término quechua que sigue significando, como en el pasado, tanto «pobre» como «huérfano».

d) *Simetría y dualismo*

La configuración que adopta el matrimonio andino es la de ser un paradigma del ordenamiento dual con que se organiza el mundo tanto cuando se le ve como alianza entre grupos, como cuando se presenta como etapa que confiere el acceso pleno a la sociedad. De aquí que uno de los valores principales de las oposiciones complementarias sean el sexo masculino y femenino y que todo ámbito socializado se represente como dividido en dos mitades. Correspondientemente también se deriva que, vistos entre sí, los sexos sean conceptualizados en tér-

minos igualitarios al punto de dar la impresión de ser dos mundos paralelos.

Desde la época prehispánica ya se observa esta tendencia, que da lugar a que se configure una modalidad de descendencia que se conoce como «paralela». Es decir, una forma de transmisión de derechos que van de padres a hijos y de madres a hijas. Expresiones de este patrón sucesorio se ven en algunos documentos de los extirpadores de idolatría que refieren que los varones veneraban a las momias de sus antepasados masculinos, y las mujeres, a las de sus ancestros del sexo femenino. También se refleja este patrón en otras evidencias que señalan que la transmisión de tierras y apellidos seguían unos la línea del padre y otros los de la madre, o que la unidad de estos linajes era tan cohesionada que una tataranieta podía tratar a su tatarabuela con un término equivalente a hermana y, de manera algo semejante, el tataranieto con respecto a su tatarabuelo. En la actualidad, todavía se puede apreciar en muchas comunidades que determinados terrenos y semillas se transmiten por vía femenina mientras que otros bienes, a los cuales se suman ciertos implementos rituales, por vía masculina. En el área del parentesco ceremonial se puede apreciar además que bajo formas rituales se destaca la existencia de una mayor afinidad entre padrinos y ahijados del mismo sexo. Así, por ejemplo, se dice que si un padrino carga a un ahijado del sexo opuesto al suyo, la criatura se debilita y, eventualmente, muere.

Esta separación de los sexos y su proyección, como premisa clasificatoria, a distintas esferas de la sociedad conlleva, a su vez, que cada sexo esté asociado con una multiplicidad de valores. Las mujeres son llamadas metafóricamente *tajicha* o *taje*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación de la casa, nunca en el exterior. Según nuestros informantes de la comunidad de Andamarca, esta metáfora guarda correspondencia con el hecho de que las mujeres son ahorrativas y no gastan tanto dinero como los hombres. El propietario de una tienda nos contó, por ejemplo, que cuando se ausentaba de la comunidad en viaje de negocios dejaba a su mujer a cargo del negocio y no quedaba preocupado porque ella cuidaba del dinero mejor que él.

Esta metáfora nos fue mencionada en relación a la preferencia que manifiestan los andamarquinos y en toda la sierra, en general, por que el primer hijo sea mujer en lugar de varón. Dicen que si es mujer el

primer vástago, vendrá buena suerte a la familia porque es *taje*. Si, por el contrario, es varón, la familia sufrirá de mala suerte, carecerán de dinero y les sobrevendrán accidentes.

Esta asociación de la mujer con el *taje* no es sino una de las tantas expresiones de la vinculación que se hace de la mujer con un ámbito interior de la sociedad andina. Al respecto también hemos notado que la cocina manifiesta algo similar. Llama la atención, por ejemplo, el uso extendido en la sierra peruana de que las madres entierren el cordón umbilical de sus hijos y la placenta debajo del fogón. Además es bastante general el reconocimiento que se hace de que una de las actividades más importantes que desempeña la mujer es cocinar. Correspondientemente, éste es el ámbito de la casa que más ocupan. A la hora de las comidas ellas permanecen aquí mientras los varones comen afuera. En conflictos conyugales es frecuente oír que éstos se suscitan a consecuencia de que la mujer se negó a cocinarle al marido o que, alternativamente, el marido pegaba mucho a su mujer. En ciertos contextos en que se juegan bromas entre miembros de generaciones alternas es frecuente escuchar que entre nietos y abuelos maternos de sexos opuestos se tratan de esposos pero la nieta trata a su abuela de «cocinera» y el nieto a su abuelo de «enemigo».

Otras actividades importantes asociadas con las mujeres y que guardan relación con su condición de *taje*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla en el suelo, aplamar el terreno, abrir los surcos o *eqas*⁸ para regar de manera pareja una chacra de maíz. Es precisamente en contextos vinculados con el cultivo de maíz donde mejor se contrastan las actividades de las mujeres y de los varones. Correspondientemente, existen muchas referencias de distintas partes de los Andes en que las mujeres heredan el maíz de sus respectivas madres al momento del matrimonio. En Andamarca hemos podido observar, en relación a esto, que es la madrina del matrimonio la que hace tal donativo, que es usado en la primera siembra que la pareja conyugal realiza en las chacras recibidas como dote.

Dada esta vinculación de las mujeres con las actividades agrícolas es posible notar, además, que en comunidades que tienen acceso a re-

⁸ Se trata de una técnica muy antigua que figura en algunos de los dibujos del cronista indio Guaman Poma.

cursos ganaderos en la puna y a recursos agrícolas en el valle, al primer ámbito se le tiende a dar una valoración masculina y al segundo una valoración femenina. Paralelamente, también es posible notar que en comunidades como Andamarca, Chuschi, Choquehucay, Sarhua y otras localizadas en el departamento de Ayacucho, la puna (conocida como *orgo* = macho adulto) es asociada con lo foráneo o lo no-social (*sallqa* o salvaje) mientras que el valle es asociado con lo local y lo social. La puna es pensada como el ámbito de la actividad ganadera a través de la cual las comunidades de esa zona se vinculan con la sociedad nacional, mientras que el valle se considera como el ámbito de la actividad agrícola que se destina principalmente al autoconsumo.

Al igual que los sexos, las dos parentelas que están detrás de los individuos que se unen en matrimonio también son vistos en términos igualitarios. En la comunidad de Chuschi, Billie Jean Isbell⁹ ha descubierto que esta condición es remarcada con el término *aura*¹⁰. En Andamarca, nosotros¹¹ la hemos podido comprobar en el término *lay-si* que usan los consuegros para tratarse recíprocamente y en la valoración que dan al compadrazgo¹². Teniendo este aire igualitario, es natural que las alianzas que se forjan entre ambas parentelas tengan que ser vistas como simétricas, lo que se confirma por la marcada tendencia hacia la reiteración y porque estas alianzas no sólo se forjan bajo los cauces del matrimonio sino también del parentesco ceremonial. Esto último ocurre cuando ya no hay suficientes individuos de sexo opuesto entre las parentelas que puedan unirse en matrimonio.

Tratándose de que las parentelas no tienen una existencia física, es sólo en relación al matrimonio y al compadrazgo como podemos inferir su condición simétrica, igualitaria y su proyección al conjunto de la sociedad. Aunque son casi invisibles, su presencia se deja sentir en todos los niveles de la vida social, convirtiéndose en las principales aliadas de la reciprocidad andina. Gracias a ellas se conserva el *ayni* o ayuda mutua y pueden coexistir, sin contradecirse, distintas formas de agrupaciones sociales.

⁹ B. J. Isbell, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Texas, 1978, p. 113.

¹⁰ Ver el diagrama 9.

¹¹ J. Ossio, «La Estructura Social de las Comunidades Andinas», en Mejía Baca, J., *Historia del Perú*, Lima, 1980, T. III, p. 353.

¹² Ver el diagrama 10.

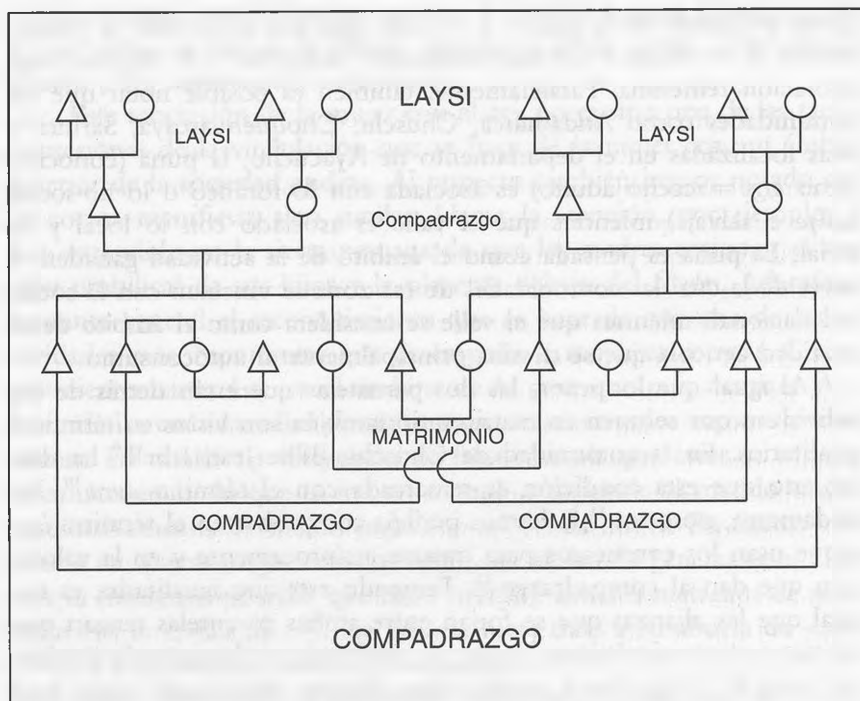


Diagrama 10. Consuegros y compadres.

e) *Instancias cohesionadas de las comunidades campesinas*

Pero si bien las parentelas son un ingrediente vital para la vida social de las comunidades campesinas, no son agrupaciones que cohesionan a todos los miembros de estas unidades sociales. En realidad, en la sociedad andina no existe ninguna agrupación de tipo parental que englobe a todos los miembros de una comunidad. Juvenal Casaverde¹³ habla de la existencia de una descendencia omnilineal que une a todos los miembros. Pero esto es imposible. Si así fuese, todos los comuneros se verían como emparentados entre sí y, por lo tanto, la

¹³ J. Casaverde, «La descendencia omnilineal en los Andes», *Antropología Andina*, n.º 3, Cuzco, 1979.

orientación endogámica que, como hemos visto, está profundamente arraigada por su papel legitimizador, quedaría completamente excluida.

En la medida en que las comunidades campesinas son unidades sociales localizadas, su principal factor cohesionador es el territorio, pero las esferas que avivan los sentimientos de unidad son el sistema de cargos cívico-religiosos y la configuración simbólica, muchas veces de corte dualista, que adopta para expresar su calidad de universo social.

Al igual que la organización de los santos de la comunidad de Andamarca¹⁴, en casi todas las comunidades campesinas del Perú las autoridades tradicionales, conocidas como Varayoc, y los santos que se veneran se organizan jerárquicamente. Esta organización supone pues una secuencia que va de menos a más, tanto en prestigio como en grados de inclusividad social y espacial. En el caso de los santos de la comunidad de Andamarca esto se desprende del hecho de que los Ocultos se asocian con ámbitos muy restringidos mientras que los Constativos con otros más amplios. Por lo general, el que se ubica en la cúspide, en el plano de las autoridades, es el Alcalde Vara y, en el plano religioso, el patrón de la comunidad. Desempeñar este cargo civil, o el que se asocia con este santo, confiere, por lo tanto, el mayor de los prestigios. La razón es que por ser los últimos peldaños de la jerarquía, las exigencias para asumirlos son mucho mayores y muy costosas. Consecuentemente sólo lo pueden hacer los que han llegado al ápice de la acumulación de bienes y de relaciones sociales. Casi se podría decir que los que logran acceder a la grada final no sólo asumen una obligación que se identifica con la totalidad de la comunidad sino que ellos mismos, por la extensión de sus redes sociales, son ya parte de esa totalidad.

En la medida en que la acumulación de bienes y relaciones sociales se asocia íntimamente con el ciclo de desarrollo de los individuos, este último es el principal criterio para acceder a las instancias de la jerarquía. Por consiguiente, es muy difícil que un joven pueda asumir los papeles asociados al vértice de la jerarquía. Para lograrlo, tiene que tener mayor madurez y haber pasado por varios de los tramos previos.

La jerarquía cívico-religiosa es, pues, un sistema que permite vertebrar a las comunidades campesinas en un esquema único que conju-

¹⁴ Ver el cuadro 3.

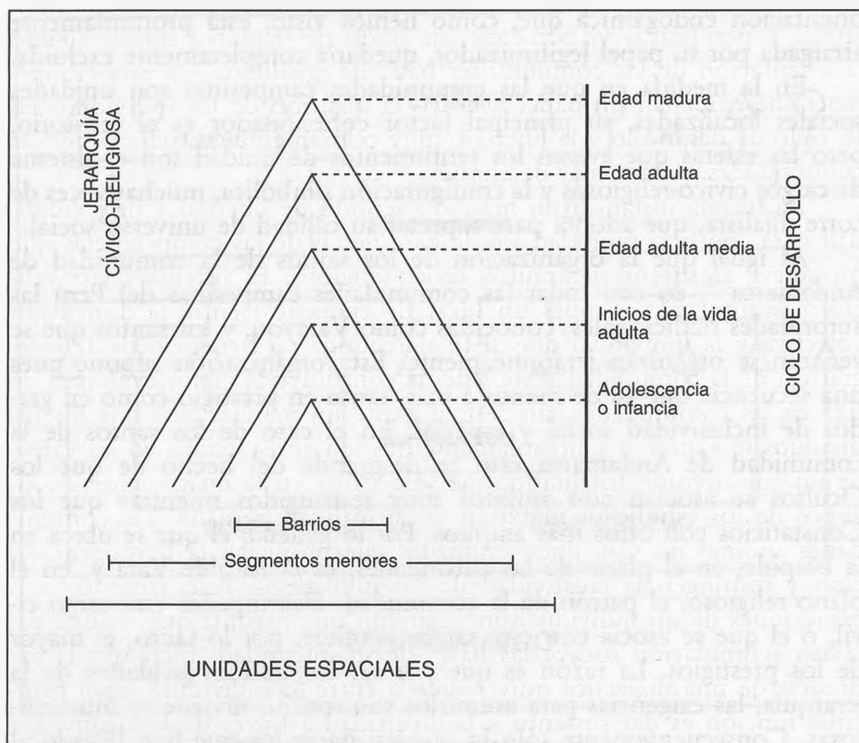


Diagrama 11. Estructura de la jerarquía cívico-religiosa y las etapas del ciclo de desarrollo.

ga a la dimensión colectiva con la dimensión individual. Su carácter jerárquico se deriva de proyectar, en un ordenamiento inclusivo, los múltiples sectores de coexistencia espacial que conforman la comunidad¹⁵. De aquí que el peldaño superior represente a la totalidad de la comunidad. Además, este carácter se explica porque, en la medida en que confiere prestigio, permite que, como representantes de estos sectores, los individuos emerjan de la dimensión colectiva en una sana competencia que, en el mundo andino, es la base de la vida social. Este sistema, a la par de exigir la cooperación entre los individuos, es

¹⁵ Ver el diagrama 11.

un estímulo poderoso para que éstos muestren sus habilidades acumulativas y persuasivas y, por ende, su grado de madurez social. Siendo la orientación de las comunidades bastante igualitaria, en esta competencia desempeñan un papel decisivo la posición de los individuos en su ciclo de desarrollo y la libertad, muy celosamente custodiada por las comunidades, para tomar decisiones.

En última instancia un marcado sentido de libertad y de solidaridad para con la comunidad son la base detrás de las competencias que promueve el sistema jerárquico cívico-religioso. El sistema cívico-religioso jerarquizado es pues un lugar de encuentro entre la dimensión colectiva y la individual que al final redunda en beneficio de la integración de la comunidad. Este sistema constituye la mejor evidencia de que en las comunidades campesinas existe un margen para que los individuos se expresen y no solamente queden aprisionados en las garras de un colectivismo totalitario, que sólo existe en la imaginación de algunos de los estudiosos marxistas de la realidad peruana. Las comunidades andinas no son, pues, entidades que propician la homogeneización y restringen la creatividad de los individuos. Pero tampoco son expresiones de un individualismo extremo que permita que en una excesiva acumulación socave las bases de su integridad. Ellas son la expresión de una dialéctica muy marcada entre lo individual, cuya principal función es dar sustento a la diversidad a través de la creatividad y la capacidad de tomar decisiones, y lo colectivo, cuya cohesión se nutre en las parentelas y la reciprocidad.

Como veremos en el mito sobre el origen de las mitades de la comunidad de Sarhua, los principios que se derivan de esta dialéctica son también los que sustentan al dualismo andino, que es el otro medio donde se expresa la unidad de las comunidades campesinas. En un mito que recogió Salvador Palomino, indagando sobre las mitades Qullana y Sawqa en que se divide esta comunidad ayacuchana, los sarhuinos le narraron que

Antes, cuando no había Ayllus y todos eran iguales, las gentes han ido a Jajamarca para traer la campana María Angola y palos de níspero para la construcción de la iglesia, como todos eran iguales no había ánimo para trabajar y entonces pensaron —vamos a ponernos contra contra, bueno tú vas a ser Qullana y nosotros Sawqa— y el Gobernador los repartió. Los Qullana trajeron la campana y es por

eso que construyeron la torre a su lado (lado izquierdo de la iglesia). En el camino, en el lugar denominado «Tinkuyp» (encuentro de los ríos Pampas y Caracha), los Qullana se enfermaron con «Chunkchu» (paludismo), porque la campana que traían era «encanto» (que puede tener influencias en los hombres de alguna forma) y los Sawqa que eran mayor cantidad se fueron al pueblo. Los Qullana en «Tinkuq», a medida que iban sanando dijeron —vamos a abrir terrenos limpiando estos montes— e hicieron sus huertas de tunas; por eso, sólo ellos son los dueños de las huertas de tunas; por eso cuando hay construcción del puente (puente colgante de origen Inka) ellos son los que cruzan al otro lado del río, porque tienen chacras de tunas y ellos son los más beneficiados...¹⁶.

De acuerdo con este mito, queda claro que si la mayor parte de las comunidades ha adoptado el dualismo y el sistema jerárquico cívico-religioso para expresar su unidad es porque ambos ponen de manifiesto que la coexistencia social sólo es posible en la diversidad. De aquí que cuando se trata de recrear esta unidad, como sucede en algunas fiestas patronales o en la de la «limpieza de las acequias», el orden que adoptan los rituales es el de un proceso acumulativo en que las partes se van sumando hasta quedar resumidas en dos bloques opuestos, pero complementarios, que finalmente traducen una síntesis cósmica¹⁷.

f) *La diversificación económica*

En consonancia con estas dos instancias integradoras de la comunidad, la orientación de la economía también es hacia la diversificación. Así como su dieta tiene que equilibrar productos fríos y calientes para no enfermarse, la producción no puede ser de un cultivo o de una especie animal. Restringirse de esta manera sería casi imposible porque además la ecología es variada. Consecuentemente no hay cam-

¹⁶ S. Palomino, *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua*, Lima, 1984, p. 60.

¹⁷ «El Simbolismo del Agua y la Representación del Tiempo y el Espacio en la Fiesta de la Acequia de la Comunidad de Andamarca», *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes*, vol. IV, París, 1977.

pesino que no cultive una variedad de productos o críe distintos animales. Más aún, es muy difícil encontrar a un comunero que sólo desempeñe una actividad. Individuos multifacéticos, como Leonardo da Vinci, no son una excepción.

Correspondiendo con esta orientación, la actividad agropecuaria, que es la principal fuente de sustento de los campesinos, favorece un régimen de posesión de distintas parcelas al cual se accede, a su vez, de distintas maneras. Dada la naturaleza del medio ambiente, tener una multiplicidad de parcelas dispersas es un requisito indispensable pues no todos los productos se desarrollan bien en una misma zona. Además, los excesos climatológicos, como una helada o lluvias, no caen por igual en todas partes. Pero aparte de estas consideraciones ambientales, la configuración social, que permite el acceso a la tierra, también favorece esta variabilidad. De aquí que la tenencia de la tierra adopte distintas modalidades, que van desde un extremo colectivo a otro individual.

Una de las expresiones más características del extremo colectivo es aquella modalidad administrada directamente por la comunidad a través de sus representantes legales, y trabajada por todos los miembros adultos de la comunidad en aras de beneficiarse todos con el producto resultante. Otra es la que se conoce como «tierras de los santos», que, como su nombre indica, son aquellas asociadas con algunos santos de la comunidad y de las cuales se benefician aquellos comuneros que los auspician mientras dure su responsabilidad. En el extremo individual, la modalidad más representativa es la propiedad permanente de un terreno cuyo dueño tiene el derecho de cederlo en herencia o venderlo al mejor postor de la comunidad.

Entre estos dos extremos se da una modalidad intermedia que participa del último en la medida en que es usufructada por un miembro de la comunidad y del primero, en tanto que tiene un carácter temporal que lleva a que revierta a la comunidad una vez finalizado su período de uso. Bajo esta modalidad caen todos aquellos sistemas de rotación de la tierra que llevan el nombre de *laymi*, suerte, *aypo*, *muyuy* o *aynoca*¹⁸.

¹⁸ J. Ossio, «La Propiedad en las Comunidades Andinas», *Allpanchis*, n.º 22, Cuzco, 1983. J. Ossio y O. Medina, *Familia Campesina y Economía de Mercado*, CRESE, Lima, 1985.

Gracias a esta proclividad por la diversificación económica, los campesinos andinos han podido hacer coexistir sus sistemas tradicionales de intercambios económicos con la economía de mercado, de modo que esta última más que un factor de perturbación ha devenido en un complemento indispensable para participar, cada vez con mayor intensidad, en el conjunto nacional.

3. LA ACTITUD DEL CAMPESINADO ANDINO HACIA LA SOCIEDAD PERUANA REPUBLICANA

Siendo las comunidades campesinas un medio donde predominan las relaciones interpersonales y los vínculos parentales y donde se da una marcada orientación endogámica, no es de extrañar que allende sus límites el mundo se les presente como tenebroso. Ingresar en él conlleva pues muchos riesgos ya que está poblado de seres malignos que muchas veces asumen los atributos de grupos sociales, como el criollo, que se proyectan a una escala nacional. Una muestra de que estamos ante sistemas socio-culturales bastante expandidos, del temor que ocasiona la foraneidad y de que ésta se contamina de ciertos paradigmas del conjunto nacional es la ya mencionada creencia en el Pish-taco, Nacaq o «Degollador»¹⁹.

Pero a la par que temor, la foraneidad también despierta fascinación, pues se asocia con figuras que representan al poder. Éste es el caso del espíritu de los cerros, del Inca o del Presidente, que siempre son descritos como «gringos». Es que para la sociedad andina desde hace mucho tiempo la cúspide de la jerarquía es siempre «blanca». No de otro modo se explica que en la descripción que hace Guaman Poma de la jerarquía indígena colonial los rangos más altos figuran con atributos españoles y a medida que se baja en la escala, con indígenas.

En la actualidad, a pocos campesinos andinos pasa desapercibido que la foraneidad, por su asociación con el poder, es fuente de prestigio. Si lograr una gran expansión de las redes sociales dentro de los límites estrechos de una localidad permite a los individuos acceder a los cargos político-religiosos de mayor jerarquía, el proyectarse más allá

¹⁹ Véase Parte II, capítulo I, nota 13.

de aquellos límites prácticamente da un poder inconmensurable. Éste es el caso de los *misti* o «vecinos» de los pueblos andinos, quienes, en contraste con los indígenas, proyectan sus redes sociales a nivel provincial y hasta departamental.

Dada esta ambigüedad de la foraneidad, trascender los límites de una localidad rural es un acto riesgoso que, hasta hace unos cuantos años atrás, motivaba la existencia en cada pueblo de un «andén del llanto» o *huaqaypata*, donde se despedía a los viajeros, y toda una parafernalia adivinatoria y mágica para poder controlar mejor los riesgos de la travesía. Inclusive, el folklore da cuenta de un género de canciones muy tristes que tenían como tema la despedida. Pero así como traía temor y tristeza, el alejarse del terruño también traía aparejadas grandes esperanzas, pues se trataba de un acto que podía acarrear un gran prestigio y el conocimiento necesario para defenderse de los que agreden amparándose en un mejor conocimiento de la reglamentación nacional. De aquí que, aunque se le tema, también se anhele ir a la escuela y las ciudades costeñas se inundan de migrantes que, por temor a la discriminación imperante y ávidos de éxito, buscan «blanquearse» afanosamente tratando de saltar las etapas necesarias de todo proceso de adaptación.

Si bien, en oposición a lo local, la foraneidad aparece teñida de algunos tonos de salvajismo, no es ajena a cierto ordenamiento. Para este efecto, desde épocas inmemoriales, los cerros han sido organizados bajo una estructura jerárquica muy semejante a la de los santos, de modo que los que están en la cima como el Ausangate, en el Cuzco, o el Rasuhillca y el Qarwaraso, en Ayacucho, aparte de ser calificados como los de más altura, son los que tienen un área de influencia más amplia que cualquier otro *apu* o *huamani*. En la representación andina del poder, los únicos personajes que están por encima de estos cerros, de algunos santos que han adquirido una dimensión universal y de Dios, son el Inca o su opuesto complementario, Jesucristo. De aquí que las grandes movilizaciones andinas de protesta se han hecho bajo la imagen de un posible retorno del Inca y que Jesucristo, con su símbolo de la cruz, haya pasado a convertirse en la figura más venerada del Perú, quizá tanto como la Virgen de Guadalupe en México.

Gracias a estos símbolos que ordenan la foraneidad, los hombres andinos disponen de protectores adecuados para atravesarla y para recrear los sentimientos de una unidad andina que ya hemos visto pre-

sente en el Taqui Onqoy y otros movimientos mesiánicos que se han sucedido en el tiempo. Sentimiento de una unidad andina y mesianismo son dos expresiones que están indisolublemente ligadas en esta cultura. Ello quizá explique la gran popularidad de Jesucristo en su manifestación como Señor de los Templos o Taytacha en todo el Perú.

Como ya hemos mencionado, es nuestra impresión que con el advenimiento de la República se produjo un retraimiento de los indígenas, y de la sierra en general, en relación con el conjunto nacional. Esto no quiere decir que esta población autóctona se desligara de sus obligaciones con el Estado sino que se aletargó su capacidad de expansión espacial. Quizá un mayor auge del agro, que también motivó el crecimiento del latifundismo, y el desarrollo de una actividad comercial dominada por los que expandieron el régimen de hacienda, se escondan detrás de este inmovilismo.

En este contexto, las protestas indígenas, por lo general, tuvieron un carácter muy circunscrito, aunque no dejaron de ser numerosas. Siendo evidente que los beneficios de la independencia no llegaron a ellos, emerge el primer indigenismo y a través de su prédica poco a poco el Estado se comienza a sensibilizar. Es así que Ramón Castilla abolirá el tributo indígena y a continuación, este poblador olvidado comienza a figurar en una serie de decretos. Hacer el estudio de estas normas y de las relaciones del Estado con los indígenas durante el siglo xix es una tarea que está por hacerse.

Es a mediados del siglo xx cuando la participación del indígena en la vida nacional se hace más intensa. Por un lado y bajo el estímulo del indigenismo de este siglo, se intensificará su relación con el Estado y, por otro, su movilización espacial se incrementará debido al desarrollo de nuevas vías de comunicación y de un crecimiento demográfico que no va acompañado de una expansión de la frontera agrícola ni de un crecimiento de los servicios que ofrece el Estado. Una de las consecuencias de esta situación es que a partir de la década de los cuarenta, cuando un 65% de nuestra población vivía en el campo y el 35% en la ciudad, se intensifican las migraciones hasta el punto de que por 1980 aquellos porcentajes alcanzan una total inversión.

Hoy el 35% de la población peruana vive en el campo y el 65% en la ciudad, pero esto no quiere decir que el Perú sea un país urbano y que esta nueva condición convalide el dogma oficial sobre la homogeneidad del Perú. En realidad el Perú es artificialmente urbano

pues la mayor parte de los que radican en ciudades como Lima son migrantes que vienen del medio rural y que apenas si alcanzan a tener una generación viviendo en esta ciudad. Consecuentemente, el poblador urbano de los «pueblos jóvenes» (barrios marginales) no se diferencia mucho del que vive en el medio rural. Mantiene la misma costumbre y hasta la revitaliza valiéndose de los clubes distritales, provinciales, deportivos, etc. Quizá la mayor diferencia es que sienta, más intensamente que sus congéneres del campo, la experiencia de la totalidad nacional y de un sistema de relaciones sociales que cuenta con una gama muy diversificada de actores y de contextos laborales que tienen distintas dinámicas temporales.

Pero el poblador rural también se encuentra en una situación de menor aislamiento que antes. Aparte de una mayor participación en los circuitos comerciales nacionales, con Juan Velazco Alvarado y la Reforma Agraria ha sentido más intensamente la presencia del Estado.

La impresión que da todo este proceso es que el campesino andino de estar sumido en un medio estrecho ha sido intempestivamente lanzado a un mundo excesivamente grande que él no alcanza a comprender y que le resulta hostil. Es nuestra impresión que la vertiginosidad de este proceso no ha permitido, a este vasto sector poblacional, asimilar los cambios a que ha estado expuesto. Que los cambios los ha sentido y los viene asimilando, no hay ninguna duda. Sin embargo, no se puede decir que su participación en el conjunto nacional sea plena. Desafortunadamente, dadas las asimetrías existentes en nuestro país, el temor que siente hacia este medio foráneo, donde se gestan los cambios, no le permite el desarrollo de un comportamiento espontáneo sino, como ya lo puso de manifiesto en el período colonial, de corte mimético.

Pero si bien no se puede decir que la participación de este vasto sector poblacional de extracción rural en el conjunto nacional sea plena, tampoco se puede decir que esté muy alejada. Al fin y al cabo estos cambios no se han quedado en una dimensión circunscrita sino que se han sumado a la actual crisis que agobia al Perú, la cual se da a escala nacional. A nuestro modo de ver, ellos son en gran medida responsables de los fenómenos anómalos que desde inicios de la década de los ochenta vienen anonadando a la opinión pública local y mundial.

Mientras imperen el centralismo y la discriminación hacia el indígena, por parte de los grupos dominantes, dudamos que éste pueda participar fluidamente en el conjunto nacional. De aquí que los instrumentos con que cuenta el sistema republicano, partiendo del gobierno de corte democrático que propicia, todavía no sean plenamente entendidos.

Para una gran mayoría de campesinos el Presidente de la República o Señor Gobierno, como lo llaman, es tan principio cósmico como el Inca, pues se le atribuye el poder de comunicarse con el espíritu de las montañas y usar a las vicuñas y vizcachas como si fueran sus bestias de carga para que le acarreen el oro²⁰. Su naturaleza es vista de manera un tanto ambivalente: al mismo tiempo de representar al orden se le asocia con el desorden en la medida en que también es concebido como un extranjero, es decir, como parte de un mundo distante y confuso para los indígenas.

Ante este panorama no es de extrañar que el mesianismo y la mitización sigan teniendo una gran vigencia como mecanismos de defensa. Pero existe una diferencia con respecto al pasado: hoy el segundo ha cobrado tal fuerza que prácticamente ha encapsulado al primero. Tal es el deseo de blanquearse que ya ni las mismas insurrecciones campesinas se hacen en nombre del Inca. Hoy los más contestatarios contra el sistema prefieren nutrir su mesianismo con un lenguaje marxista-maoísta o con otro emanado de la Biblia. Uno es el caso de Sendero Luminoso, de gran arraigo entre los sectores andinos emergentes que cuentan con una educación secundaria y superior, y el otro, más pacífico que el anterior, de la Asociación Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyos miembros pertenecen a estratos indígenas muy bajos pero que han tenido la oportunidad de migrar a otros lugares.

Con el mesianismo andino contemporáneo ocurre un poco como en la música: a la par de seguir teniendo vigencia los *huaynos* y otras expresiones musicales tradicionales, el género conocido como *chicha* o *cumbia* andina²¹ viene alcanzando gran popularidad entre los migrantes urbanos. Igualmente, a la par de mantener su vigencia el mito de In-

²⁰ J. Earls, «La Organización del Poder en la Mitología Quechua», en Juan M. Ossio, *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, Lima, 1973.

²¹ La característica principal de estos géneros musicales es que combinan melodías andinas, con ritmos tropicales.

karrí hoy vemos proliferar un conjunto de movimientos religioso-políticos, unos pacíficos y otros violentos, que se expresan en el lenguaje de ideologías foráneas. Tanto en la nueva música como en estos movimientos no se manifiestan símbolos andinos explícitos; sin embargo, es posible notar que esta tradición cultural está presente.

La impresión que dan estos nuevos fenómenos sociales es la de una mimetización acelerada con los valores predicados por la sociedad nacional que ni siquiera da tiempo a borrar los vestigios del origen cultural de aquellos que los promueven. En el caso de la *cumbia* andina, la mimetización se da a nivel del ritmo tropical mientras que lo andino se expresa en la melodía, la cual es muchas veces semejante a la de los *huaynos*. En lo referente a los movimientos religioso-políticos, lo occidental se advierte en la ideología en que se enmarcan, y lo andino en la estructura mesiánica que adoptan.

El auge de la mimetización es la expresión más clara que como nunca antes en la historia peruana la sociedad nacional se hace cada vez más presente en todo el territorio del Perú. Dada la vertiginosidad de esta expansión, es natural que se sucedan acontecimientos anómalos. Pero dudamos que puedan alcanzar mayor permanencia. El maniqueísmo que se esconde en muchas de las expresiones de violencia que sacude el país no tiene sustento en la cultura andina. Para ella, la esencia de las oposiciones es ser complementarias, como vimos al analizar el dualismo. Consecuentemente, esta cultura deja abundantes resquicios para forjar la unidad nacional, como podemos apreciar en el siguiente mito recogido por Juan Víctor Núñez del Prado en la comunidad de Q'ero (Provincia de Paucartambo Cuzco):

Todos los hombres somos hijos de Dios, pero no todos somos iguales, por que, como nosotros tenemos tres clases de hijos, Dios tiene también tres clases de hijos: los primogénitos (*phiwi wawa*), los medianos (*chaupi wawa*) y los ultimogénitos (*chana wawa*). Todos los hombres somos hijos de Dios, pero como nosotros damos a nuestros hijos diferente herencia, así también Dios ha dado diferente herencia a sus hijos.

En el tiempo del Dios Padre (Dios Yaya Timpu) tuvo primero a los Inkas, que son sus primogénitos (*phiwi wawa*), a ellos les dio el *munay* (poder espiritual de la voluntad y el afecto), por eso con sólo desearlo moldeaban las piedras, las movían, cambiaban de lugar las montañas, podían hablar directamente con Dios y con los Apu. Eran

«Kamasqa» (ordenados o enviados sobrenaturalmente) para gobernar la gente, y por que tenían «Munay» sabían ganarse el cariño y el respeto de la gente. Podían conocer el pasado (Ñaupá Pacha), el presente (Kunan Pacha) y el futuro (Qay Pacha).

Pero faltaba quién cultive las tierras, haga las cosas, cuide el ganado, y teja las ropas, entonces todavía en el tiempo de Dios Padre, Dios tuvo a sus hijos medianos (chaupi wawa), ellos tenían que aprender de los Inkas, y tenían también que obedecerles y servirles, pero a ellos también les dio su herencia que es el «llank'ay» (el poder del trabajo, la habilidad manual y la laboriosidad). Con el «llank'ay» crecieron los rebaños, se cultivó la tierra y no faltó la comida, se construyeron los caminos, se hizo la ropa y a nadie le faltó ni la comida, ni el vestido, éstos hijos de Dios son los «Runa» (gente) que servían y ayudaban a los Inkas.

Pero los «phiwi wawa» empezaron a desobedecer a Dios y ya no le hacían caso cuando les hablaba, entonces Dios mandó que empiece la época de Dios Hijo (Dios Churi Timpu) y tuvo sus ultimogénitos (Chana Wawa) que son los españoles (Españolkuna), a ellos les dio también su herencia; les dio «Yachay» (poder del saber), por eso, ellos saben leer y escribir, conocen las leyes, pueden entender lo que está en los libros. Como nosotros a nuestros ultimogénitos les damos más tierra y ganado Dios también a ellos les ha dado más riqueza.

Cuando empezó la época del Dios Hijo (Dios Churi Timpu) llegaron los españoles y pelearon con los Inka, les ganaron y les persiguieron, los Inka se escondieron en sitios alejados como Q'ero o se convirtieron en perros; los que todavía tenían «Munay» por que no habían desobedecido a Dios se volvieron «Alto Misa» (especie de sacerdote).

Por eso ahora hay tres clases de hijos de Dios: los «Phiwi Wawa kuna», que son los descendientes de los Inka, como nosotros (los Q'ero) y los «Alto Misayoq». Todos los «Phiwi Wawa» somos «Munayniyoq» (poseedores del «Munay»), pero todavía no podemos mover las piedras como los Inka por que hemos perdido el «Lloq'e» por que todavía los hijos de Dios están peleados. Los «Chaupi Wawa Kuna» que ahora son los «Qheswa Runa Kuna» (los otros campesinos indígenas) y los «Moso Runa Kuna» (andinos en proceso de aculturación), todos ellos son «Llank'ayniyoq» (poseedores del llank'ay), por eso es que saben trabajar la tierra y hacer negocios. Son hijos de los «Runa» que servían a los Inka. Los «Chana Wawa Kuna» son uds. los «Misti Runa Kuna» que son los hijos de los españoles que todavía están llegando y los «Gringu Kuna» (extranjeros rubios en general),

todos ustedes son «Yachayniyoq» (poseedores del Yachay) y por eso saben leer y escribir.

Por ésta época los «Chaupi Wawa Kuna» y los «Phiwi Wawa Kuna» están sirviendo a los «Chana Wawa Kuna», pero no va a ser siempre así, por que Dios ya no está enojado; este tiempo ya se está acabando («Dios Churi Timpu») y ya va a llegar el «Espíritu Santo Timpu» (la época del Espíritu Santo) y en su tiempo todos los hijos de Dios vamos a ser iguales. Ese día Dios nos va a llamar a todos sus hijos y nos va a sentar en una mesa y nos va a decir «Ayninakuichis» (intercambien recíprocamente). En ese tiempo los Inka que tienen la apariencia de perros, han de recuperar su forma, porque Dios ha de ordenar que los respeten y ya no los persigan.

Entonces empezando por los «Kuraq» (mayores) que son los «Phiwi» darán el «munay» a los «Chaupi» y a los «Chana». Después los «Chaupi» darán el «llank'ay» a los «Phiwi» y a los «Chana». Finalmente, los «Chana» darán el «yachay» a los «Phiwi» y a los «Chaupi», entonces todos los hijos de Dios seremos iguales, por que todos sin distinción seremos al mismo tiempo «munayniyoq», «llank'anyniyoq» y «yachayniyoq».

Será mejor que en el tiempo de los Inka, por que nadie vivirá del trabajo de otro, nadie tendrá que enseñarle a nadie y todos podremos hablar con «Taitanchis» (nuestro Padre). Ese será el fin de este mundo (Kunan pacha) y nacerá el mundo del futuro (Qaypacha), donde habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad entre todos los hijos de Dios.

Dicen que ya está muy cerca la época del Espíritu Santo, por que dice que Dios («Taitanchis») ya le está hablando a alguna gente y todos hablan de que ya se acaba este mundo ²².

Nos hemos permitido reproducir este mito en toda su extensión no sólo por ser representativo de la vertiente pluralista de la sociedad andina, sino también por ser una expresión tangible de la manera como el hombre de esta sociedad proyecta sus categorías clasificatorias para comprender sus relaciones con los representantes de la sociedad nacional. A través de este mito se constaba el halo religioso que acompaña la visión andina del ordenamiento del mundo, la importancia de

²² J. V. Núñez del Prado, «Un Mito de Origen Colonial, Una Profesía I Un Proyecto Nacional», *Q'ero*, Cuzco, 1983, pp. 208-211.

la secuencia natal en la clasificación de los hijos y del parentesco como modelo de las relaciones sociales, el uso de esquemas simbólicos numéricos que en este caso privilegia uno de orden triádico, y una concepción del tiempo enmarcada en una división y orden secuencial que transforman la dinámica histórica en una imagen estática de naturaleza arquetípica y paradigmática.

Todos estos rasgos, más la interpretación en términos de dominación de las relaciones entre los mistis o gringos e indígenas, forman parte del marco estructural en que se encuadra el mesianismo andino. Sin embargo, el mero hecho de que estos sectores sociales, aparte de oponerse en términos de dominación, cuenten con atributos diferentes que serán intercambiados en el futuro, es muy indicativo de un mesianismo que no excluye sino, por el contrario, admite la participación de todos en un nuevo ordenamiento social que se cimenta en la reciprocidad y complementariedad.

4. LAS CULTURAS AMAZÓNICAS

Quizá por presentarse los distintos grupos que habitan esta región de una manera más nítida debido a una mayor correspondencia entre las fronteras lingüísticas con otros indicadores culturales y con un acentuado sentido de pertenencia de los actores sociales a sus respectivas unidades socio-culturales, lo étnico es más valorado en esta región. Tanto es así, que con el advenimiento de la vida moderna y la necesidad de hacer prevalecer sus demandas frente al estado, en vez de haber optado por organizaciones sindicales, de tipo clasista, como ha ocurrido en ciertos sectores del campesinado andino, han preferido revalorar el sentido de la indianidad y organizarse en agrupaciones que realzan lo étnico. En la actualidad existen diecinueve asociaciones de este tipo. Tres de éstas están vinculadas con el grupo aguaruna, cuatro con el grupo ashaninka, otras han reunido a grupos diferentes y finalmente la que se ha erigido como representante de todos los grupos étnicos es AIDSEP, que quiere decir Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. El valor de estas organizaciones estriba en que por primera vez en la historia del Perú están mostrando que es posible establecer reivindicaciones étnicas y generar canales de comunicación con otras organizaciones de índole similar que se vienen creando en otras

partes del mundo. Esto, a su vez, está logrando que la comunidad internacional tome conciencia de sus justas aspiraciones y abra espacios en los organismos internacionales a fin de influir ante los Estados nacionales para que así atiendan sus demandas.

Según Luis Uriarte, el número de nativos de la selva peruana es aproximadamente de 212.495. Los grupos o sub-grupos etnolingüísticos a los cuales están asociados es de 64 ó 67. Como se puede ver en el cuadro 7, estos pertenecen a dos *phylum* lingüísticos, el Ge-Pano-Caribe y el Andino Ecuatorial, que a su vez se subdividen en troncos, familias lingüísticas y grupos étnicos. Como podemos apreciar, la selva presenta una gran diversidad de grupos etnolingüísticos y, correspondientemente, muchas diferencias culturales entre sí. También desde el punto de vista de su composición demográfica, se observan grandes contrastes. Algunos grupos como los ashaninka llegan a sumar unos 45.000 miembros, mientras que hay otros, como el grupo arabela, con 180. No obstante estas diferencias y el ocupar, muchas veces, territorios con ecologías no muy semejantes, como es el caso de la selva alta y baja, frente a los indígenas de los valles interandinos, encontramos algunos elementos comunes que permiten caracterizar a la amazonía como un área cultural unitaria.

Una primera característica de estos grupos es que su economía no produce grandes excedentes. La mayor parte de ellos viven de la caza, la pesca y la horticultura. Bajo esta última han logrado domesticar algunas plantas que cultivan con gran eficiencia pero cuyos productos no han aprendido a conservar por un tiempo prolongado. Entre éstos destacan principalmente la yuca o *manioc*, el maíz, el plátano, la papaya y varias otras más dependiendo del grupo que se trate.

La horticultura es para ellos una actividad medular. Aparte de algunas consideraciones de carácter religioso, como la muerte de un allegado u otras de índole comercial o estratégico, esta actividad ejerce una gran influencia en la configuración que adoptan los patrones de asentamiento y las demandas territoriales. En vista de que esta actividad supone un tipo de tecnología que obliga el descanso de las tierras por un período de tiempo, la itinerancia de grupos humanos, en un área circunscrita, es un requisito indispensable para los grupos nativos amazónicos. De aquí que la existencia de aldeas o poblados permanentes sólo se ha desarrollado a partir de influencias exógenas. Por lo general, los grupos nativos amazónicos del Perú si cuentan con estos asenta-

mientos humanos los han desarrollado a partir de la influencia de las misiones, u otras instituciones externas. A diferencia de los grupos ge del Brasil central, la idea de aldea no es parte del repertorio tradicional de los nativos amazónicos peruanos. Por el contrario, lo característico ha sido el asentamiento humano disperso y la maloca como unidad habitacional típica, que, por sus amplias dimensiones, tiene la posibilidad de albergar a varias familias distribuyéndolas en espacios que se organizan en función de criterios simbólicos que aluden a la representación del cosmos.

Nuevamente, como en el caso de las comunidades andinas, las relaciones interpersonales y el parentesco son un ingrediente fundamental de su organización social. Quizá la descendencia no tiene la misma importancia porque no es mucho lo que se puede transmitir de una generación a otra, pero, en cambio, el matrimonio adquiere un gran relieve. Mientras que en la cultura andina lo predominante es la alianza proscriptiva, es decir, aquella que se limita a especificar las categorías de parientes con quienes toda unión conyugal es prohibida, en los grupos nativos amazónicos lo más extendido es la alianza preferencial que, al contrario de la anterior, especifica la categoría parental deseable para casarse. Ésta por lo general es, en relación al varón, la prima cruzada matrilateral o hija del hermano de la madre real o clasificatoria. Correspondientemente se puede observar que en muchas de las terminologías que se dan entre estos grupos, el término para tío materno es el mismo que para suegro, aquel de primo cruzado igual que cuñado, etc., y si se verifica cómo se cumple este ideal en la práctica, se repara que en algunos casos, en los aguaruna, es en un cien por cien, en los campa, un poco menos y así sucesivamente.

Finalmente, en lo concerniente a la organización cognitiva y religiosa, vemos que en la conceptualización del tiempo y el espacio se repiten algunos esquemas andinos como la organización dual matizada con otros principios clasificatorios. Quizá por haber estado menos expuestos a las influencias externas, las narraciones míticas y creencias religiosas se hallan más libres de elementos exógenos manteniendo un sabor más espontáneo. De todas maneras, es bastante notorio que sus rituales son más simples que los andinos y que las funciones mágicas de hechiceros y curanderos y las religiosas tienden a ser asumidas por una sola persona como el chamán, que no alcanza a tener tanto relieve en la cultura andina.

De toda esta descripción se destaca, por lo tanto, que entre los indios del Perú existen grandes contrastes pero que subterráneamente fluyen una serie de principios comunes que pueden hacer viable la coexistencia en la diversidad.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Siguiendo la forma como hemos dividido nuestra presentación de los indios del Perú, la bibliografía que comentaremos a continuación también la hemos agrupado en una parte correspondiente al período prehispánico, otra al período colonial y una última al período republicano. En principio se trata, pues, de tres secciones que se acomodan a la estructura del libro y que facilitarán al lector ahondar el conocimiento de los indígenas en cada uno de estos momentos históricos. Sin embargo, en la medida en que existen trabajos que por su proyección teórica u analítica son de carácter más general, hemos considerado incluirlos en una sección inicial.

1. OBRAS GENERALES

J. V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.

Contiene un conjunto de artículos, muchos de los cuales son capítulos de su tesis titulada *La organización económica del Estado Inca*. Si bien su énfasis central es, como lo indica el título de su investigación, el Estado Inca, los temas que trata y el enfoque que les da se proyectan más allá del momento en que se desarrolló este Estado. Aquí encontramos magníficas sugerencias para comprender el significado del maíz y la papa en la cultura andina, la racionalidad económica de esta cultura, sus técnicas productivas, las relaciones del Estado con sus súbditos y la aplicabilidad de las nociones de «reciprocidad» y «redistribución», derivadas de la economía substantivista, en el seno de este universo cultural.

R. T. Zuidema, *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*, Lima, 1989.

Es otro compendio de artículos publicados por el autor desde la década de los sesenta hasta el presente. Están agrupados en tres partes que se asocian con las siguientes áreas temáticas: a) El parentesco y la organización ritual; b) el mito y la historia; y c) el arte, la astronomía y el conocimiento sistemático. La secuencia de estas partes sigue el orden en que se han sucedido los intereses del autor pero como variaciones sobre un mismo tema. Este último es fundamentalmente la estructura de la cultura andina y su continuidad en el tiempo y en el espacio.

J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge, 1986.

Reúne una colección de artículos de distintos estudiosos de la cultura andina que se agrupan en las siguientes secciones: ecología y sociedad, el grupo étnico y el Estado, sistemas de clasificación, representaciones y prácticas simbólicas, y la transición de etnia a comunidad. De todas estas divisiones, la más circunscrita a una etapa histórica es la segunda, cuyo énfasis está puesto en los incas. Las demás incluyen trabajos que tratan tanto el presente como el pasado. Se trata pues de un esfuerzo de integrar el trabajo de los antropólogos y de los historiadores, lo cual redundará en un beneficio de una mejor comprensión de la continuidad de la cultura andina y de las perspectivas funcionales y estructurales que se le aplican.

J. Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú*, 12 volúmenes, Lima, 1980.

Se trata de una obra monumental que reúne los trabajos de cuarenta y dos investigadores peruanos que se ocupan de las distintas etapas de la historia del Perú. Para el tema que nos concierne, los tomos que nos interesan son los cinco primeros y el último. En ellos vemos desfilar las distintas etapas del pasado prehispánico hasta el momento en que los indígenas quedan subyugados por la Colonia. Particular énfasis merece la religión indígena, que es tratada desde distintos ángulos por diferentes autores, y, de la época contemporánea, la estructura social de las comunidades campesinas y el pensamiento mágico-religioso.

2. EL PASADO PREHISPÁNICO

a) *La época pre-inca*

Como nuestro interés al dar a conocer esta bibliografía es complementar la visión panorámica que hemos proporcionado en este libro, evitaremos referirnos a obras, muchas de ellas de gran calidad, que de manera bastante especializada se circunscriben a una cultura en particular.

R. W. Keatinge, *Peruvian Prehistory*, Cambridge, 1988.

Es un compendio de artículos que reúne la información más actualizada sobre el Perú prehispánico. Sus autores son todos prestigiosos arqueólogos que dan cuenta del estado en que se encuentran los avances logrados hasta el momento en las etapas históricas que son de su competencia. El número de contribuciones que reúne son once. Tres están dedicadas a los pobladores más tempranos. Las cuatro que siguen, al florecimiento de las sociedades complejas. Las dos que conforman la tercera parte, a los imperios expansionistas. Un penúltimo artículo da cuenta de los logros alcanzados en la selva y el postrero es una recapitulación a manera de síntesis de todo lo tratado en el libro.

W. Bennet y J. Bird, *Andean Culture History*, Nueva York, 1964.

Es una de las mejores descripciones sobre el Perú prehispánico. Quizá no sea muy útil para dar a conocer los últimos descubrimientos, pero es incomparable en lo que se refiere a mostrar la interacción del hombre con la naturaleza, los contrastes entre distintas culturas americanas y el desarrollo de los avances culturales.

E. P. Lanning, *Peru Before The Incas*, Nueva Jersey, 1967.

El autor era un experimentado arqueólogo que se especializó en el precerámico pero que alcanzó una magnífica visión de conjunto del pasado prehispánico. Este libro es la expresión madura de su trayectoria como investigador. Como es de esperar, dada su especialización, la parte más extensa y elaborada del libro es la que se refiere a los pobladores tempranos. Muy interesante resulta su evaluación sobre la naturaleza de la civilización peruana.

A. Cardich, *Civilización Andina: Su formación*, Lima, 1988.

Es un breve, pero muy sustancioso, librito, que nos ofrece una interesante interpretación sobre el desarrollo de la civilización andina. Siendo un especia-

lista en las culturas paleolíticas, la información que nos trae al respecto es bastante completa y puesta al día.

b) *La época inca*

P. Duviols, «Huari y Llacuaz», *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXVI, Lima.

Si bien no es un libro sino un artículo, es importante mencionarlo pues trata de una manera muy detallada uno de los principales esquemas clasificatorios que se dieron en la sociedad andina. Las sugerencias que se obtienen de este estudio no sólo son válidas para comprender el pasado prehispánico sino también las comunidades andinas contemporáneas.

A. Metraux, *The Incas*, Londres, 1965.

Es una de las mejores descripciones del conjunto de la cultura incaica. El seguimiento que hace de ella no se detiene en el período prehispánico sino que se extiende hasta la Colonia e, inclusive, hasta nuestros días. Basándose en las sugerencias de Murra intenta una caracterización del Estado incaico y una severa crítica contra las distorsiones que ha sufrido como consecuencia de las utopías europeas. Estando concebida bajo cánones antropológicos, veremos que las comparaciones con otros grupos arcaicos, particularmente del Brasil central y de otras partes de América, fluyen constantemente a lo largo de sus páginas.

J. V. Murra, *La organización económica del Estado Inca*, México, 1978.

A pesar de que la mayor parte del contenido de este libro está incluida en otro que ya hemos reseñado, no podemos dejar de mencionarlo en esta sección porque constituye el aporte más importante para el conocimiento de la economía inca. Su principal mérito radica en introducir un sólido marco teórico cimentado en la antropología económica substantivista y en ofrecer una interpretación absolutamente novedosa de la organización socio-económica incaica. De sus páginas emerge la imagen de un Estado Incaico donde el parentesco, la reciprocidad y la redistribución de bienes cumplieron un papel significativo.

F. Pease, *Del Tawantinsuyo a la Historia del Perú*, Lima, 1978.

Siguiendo los derroteros trazados por Murra, este libro se propone la búsqueda de una historia andina del Perú. En él nos encontramos una cuidadosa

exégesis de las fuentes, que confronta las perspectivas indígenas y europeas frente a la historia, una preocupación por conocer las relaciones entre las etnias locales y el Estado Central, y un conjunto de sugerencias para comprender las transformaciones que se operaron a lo largo del tiempo. Dado que lo que se propone el autor es una búsqueda, el libro tiene un marcado sesgo metodológico y está acompañado de un sinnúmero de cautelosas sugerencias que deberán ser ahondadas.

M. Rostworowski de Díez Canseco, *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, 1988.

Es la consolidación de un conjunto de reflexiones surgidas a lo largo de más de 30 años de investigación sobre los incas. La perspectiva que se maneja es básicamente histórica. Esto se ve claramente en su gran apego por situar los datos en secuencias temporales y por los detallados seguimientos que hace de las relaciones entre algunos grupos étnicos y el Estado Central. A nuestro modo de ver, se trata de la actualización más completa de los datos que poseemos sobre el período incaico.

J. Rowe, «Inca Cultura at the time of the Spanish Conquest», *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, Washington, 1944.

Si bien se trata de un trabajo un poco antiguo, es una de las descripciones más completas de la cultura incaica. En ella se pasa revista a toda una gama variada de temas que van desde aquellos que sitúan el escenario y la composición demográfica de los actores sociales hasta los que tienen que ver con los restos materiales, la producción, la organización política, la religión, etc.

L. E. Valcárcel, *Historia del Perú Antiguo*, 3 volúmenes, Lima, 1964.

Este voluminoso trabajo representa casi la culminación de la larga trayectoria del autor como investigador de la cultura incaica. Más que interpretativa, esta obra es básicamente informativa, pues su propósito es dar a conocer los pasajes más relevantes de las fuentes utilizadas por Valcárcel a lo largo de su carrera como investigador del pasado prehispánico. El primer volumen de un acopio de citas de distintos autores sobre las primeras exploraciones del territorio peruano, la configuración del Tahuantinsuyo, la economía, la política y la técnica. El segundo volumen está casi íntegramente dedicado a la religión y algo al juego y las artes, y el último, a las distintas versiones sobre la historia de los incas.

R. T. Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*, Austin, 1990.

Es un libro bastante breve donde el autor condensa sus últimos descubrimientos sobre la organización del Cuzco. En cierto modo es una reelaboración de las conclusiones de su primera descripción de la organización social del Cuzco. A través de sus páginas el lector encuentra una reinterpretación de los mitos de origen, de la organización social, de la concepción de la historia y de los principios que organizaron al tiempo y al espacio.

3. EL GRAN ENCUENTRO

G. Kubler, «The Quechua in the Colonial World», *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, Washington, 1944.

A pesar de su antigüedad, todavía sigue siendo la única descripción global de las relaciones de los indígenas peruanos con el sistema colonial español. Siguiendo una perspectiva histórica, toda esta etapa de la historia del Perú es dividida en una serie de períodos que ayudan a comprender mejor los cambios que se operan. Particular énfasis le otorga a la evangelización de los indios y a los vaivenes que sufre la mano laboral indígena de acuerdo con las esferas productivas que se enfatizan.

J. Lockhart, *Spanish Peru 1532-1560. A Colonial Society*, Wisconsin, 1968.

Es uno de los trabajos más completos sobre la composición social del Perú en los inicios de la dominación europea. Es cierto que los indígenas no ocupan un lugar destacado en sus páginas, pero al menos permite reparar en los espacios que se les va dejando dentro de la nueva sociedad que se va gestando. La representación que se hace de ellos es de una instancia social más entre muchas otras compuestas por nobles, profesionales, comerciantes, artesanos, marinos, mujeres españolas y negros.

J. Ossio (comp.), *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, Lima, 1973.

Su propósito es destacar la continuidad temporal y espacial de la cultura andina a través del tema del mesianismo, que tiene una gran recurrencia en el Perú. La razón para la selección de este tema, aparte de su continuidad, es que no siendo universal aparece en muchas culturas y, además, se sustenta en un conjunto de categorías del pensamiento cuya presencia se advierte en una mul-

tipicidad de contexto de la cultura andina. Congruente con el interés por rastrear continuidades, el libro consta de una primera parte donde se enfatiza la dimensión temporal; una segunda, la espacial, y una tercera donde se incluye un conjunto de ensayos interpretativos.

El número de artículos que se ha reunido es de diecinueve y participan diecisiete autores que usan diversos enfoques.

N. Wachtel, *La Vision des Vaincus*, París, 1972.

Siguiendo una línea inaugurada por el profesor León Portilla de México, Wachtel se propone hacer un estudio comparativo, entre México y Perú, de las reacciones indígenas ante la Conquista. Este intento pone de manifiesto la necesidad de complementar la praxis con las categorías del pensamiento. De acuerdo con esta premisa veremos que otorga tanta importancia a las representaciones colectivas que aparecen en los mitos, y en el folklore en general, como a los datos estadísticos que dan cuenta de las transformaciones sufridas en el plano de las acciones.

K. Spalding, *De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, 1974.

A diferencia de los anteriores, este libro no se centra tanto en las continuidades como en los cambios. La tesis central es que los grupos indígenas de manera creciente han venido perdiendo su sentido de etnicidad y la han reemplazado por uno de clase. El énfasis de este trabajo está puesto en los factores desintegrantes y no tanto en los aglutinantes. Correspondientemente, no se advierte un mayor interés por la cultura y, por lo tanto, por los niveles de una sociedad donde las continuidades son más palpables.

4. LA REPÚBLICA

P. Van den Berghe y G. Primov, *Inequality in the Andes. Class and Ethnicity in Cuzco*, Columbia y Londres, 1977.

La desigualdad entre los grupos sociales es vista desde dos vertientes consideradas muchas veces como contrapuestas o en una secuencia evolutiva: la etnia y la clase. El área donde exploran esta problemática es Cuzco, pero para abordarla hacen un estudio muy interesante de las relaciones entre los indígenas y el Estado Peruano a nivel general.

R. T. Davies (Jr.), *Indian Integration in Peru. A half Century of experience, 1900-1948*, Lincoln, 1974.

Se trata de uno de los pocos estudios que existen sobre las relaciones entre los indígenas andinos y el Estado Peruano durante la etapa republicana. Es cierto que su cometido específico es el siglo xx, pero también alude extensamente al tratamiento político que recibieron en el siglo xix.

F. Fuenzalida, «Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicionales», *El Campesino en el Perú*, Lima, 1970.

Hasta el momento en que se escribió este artículo, sólo existían dos publicaciones que proporcionaban visiones globales sobre las comunidades indígenas andinas: Uno era el ya clásico *Nuestra Comunidad Indígena*, de Castro Pozo, y el otro, *Los Quechuas Contemporáneos*, de Bernard Mishkin. Ambos eran estudios bastante descriptivos y carentes de mayores marcos interpretativos. Con este trabajo de Fuenzalida estas limitaciones son superadas pues a la par de hacer un esfuerzo comparativo muy grande, nos proporciona una sólida propuesta teórica, basada en la antropología funcionalista, sobre la naturaleza de estas unidades sociales.

B. Isbell, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin, 1978.

Aunque en este conjunto de reseñas bibliográficas hemos dado prioridad a las obras que hablan de los indios en términos globales, hacemos una excepción en este caso por tratarse de la etnografía de una localidad ayacuchana que encierra enormes sugerencias para el conocimiento del mundo andino en general. Además, se trata de un intento novedoso de hacer converger las perspectivas de Zuidema y de Murra en la interpretación de las actividades socio-económicas y rituales de una comunidad contemporánea.

E. Mayer y G. Alberti, *Reciprocidad e Intercambio en los Andes*, Lima, 1970.

Es una compilación de artículos que en su mayor parte han sido motivados por la obra de Murra. Se trata de una demostración palpable del alcance de su punto de vista teórico y de la necesidad de entender la economía no como un ente abstracto y aislado sino en relación al conjunto de la sociedad. Una parte de la obra está dedicada a los intercambios de servicios y la otra al intercambio de bienes.

E. Mayer y R. Bolton, *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, Lima, 1980.

Esta es otra colección de artículos que, como la anterior, se inscribe en una tradición antropológica que enfatiza el estudio de la sociedad como un sistema de relaciones sociales y que demanda un largo período de trabajo de campo. La temática que trata es complementaria a la anterior. Su objetivo es entender el sistema social que sustenta las relaciones de reciprocidad. Dado el predominio de las relaciones interpersonales, este sistema se sustenta principalmente en el parentesco y el matrimonio.

El total de artículos reunidos en este libro suma veinte y han sido agrupados en seis partes. Unos enfocan la naturaleza de las terminologías y el papel del parentesco en relación a los grupos sociales; otros se detienen en el matrimonio; unos más tratan las relaciones entre reciprocidad y parentesco, y los finales, el papel que cumple en el desarrollo de las familias.

A. Ortiz R., *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*, Lima, 1973.

Es un digno aporte de un fiel representante del estructuralismo francés al conocimiento de los mitos andinos. A través de ellos el autor se propone entender la percepción indígena del Perú y mostrar la continuidad del pensamiento andino a través de la coherencia lógica que expresan distintas versiones provenientes de tiempos distintos.

S. Palomino, *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua*, Lima, 1984.

Al igual que con el libro de Isbell, nuevamente aquí hacemos una excepción por tratarse de un estudio etnográfico, si bien circunscrito a una localidad, con enormes proyecciones para el conocimiento del principio organizativo más recurrente en las comunidades campesinas: el dualismo andino. Además, este trabajo constituye una muestra del modo como este principio vertebral distintos planos de la realidad de una de estas unidades sociales.

MICROBIOGRAFÍAS

Juan Santos Atahualpa

La biografía de este líder mesiánico es muy vaga por falta de testimonios fehacientes. Al parecer, fue oriundo del Cuzco y mantuvo una relación muy estrecha con los sacerdotes jesuitas. También existen algunas referencias de haber cruzado el Atlántico, llegando a Inglaterra y a otros países europeos. En 1742 inicia su rebelión en la selva central atrayendo a nativos de la familia arawak, como campas, amueshas y piros, y a indígenas quechuas de la región serrana colindante. Nunca fue derrotado. La rebelión da señas de extinguirse entre 1752 y 1756. La muerte de este líder está envuelta en la leyenda. Se dice que ascendió al cielo en cuerpo y alma.

Juan Bustamante Dueñas

Nació en el pueblo de Vilque, Provincia de Puno, Departamento del mismo nombre, el 24 de junio de 1808. Al igual que Túpac Amaru II, de quien se dice fue su antepasado por el lado materno, nació en una región dedicada al comercio, pues Vilque era sede de uno de los más importantes mercados del Perú. Allí tenían lugar ferias de dos semanas de duración que reunían a más de 50.000 comerciantes procedentes de Argentina, Bolivia y de distintas partes del territorio peruano. Su padre fue el caballero arequipeño Mariano Bustamante y Jiménez, que en la Provincia de Lampa ostentaba el grado de Teniente del Regimiento de Milicias Urbanas de Caballería, y su madre, Agripina Dueña y Vera, natural de Vilque y dueña de grandes extensiones de terreno.

Juan Bustamante nació, pues, en el seno de una familia acomodada cuyos bienes le permitieron acceder a una buena educación y luego hacer

dos viajes muy prolongados por Norteamérica, Europa y Asia. Se dice que fue el primer peruano, y hasta latinoamericano, en dar la vuelta al mundo.

No pudiendo ocultar una gran afición por la política, ocupa el cargo de prefecto en Puno, Cuzco y Lima. También llegó al Parlamento, siendo elegido diputado por Lampa en dos oportunidades. Muere el 2 de enero de 1868 en el pueblo de Pusi (al noroeste del lago Titicaca) a manos de las huestes del Coronel Andrés Recharte. Con él son ahogados en una cocina 72 indígenas. Así acabó la rebelión de los indígenas de Huancané.

José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II

Su nombre completo fue José Gabriel Condorcanqui Noguera Túpac Amaru. Su padre se llamó Miguel Condorcanqui, y su madre, Rosa Noguera. El derecho a utilizar el nombre del último Inca de la resistencia de Vilcabamba le venía por su padre, que era descendiente en cuarta generación de Diego Felipe Condorcanqui, primer curaca del pueblo de Surimana, casado con Juana Pilcohuaco, hija de Túpac Amaru I. Siendo descendiente de los líderes de Surimana, Tungasuca y Pampamarca, y habiendo fallecido a una edad muy temprana su hermano mayor, a él le correspondió heredar estos curacazgos de la Provincia de Tinta, Departamento del Cuzco.

Su nacimiento tuvo lugar en Surimana entre el 8 y 24 de marzo de 1738. Posiblemente a los diez años ingresó en el Colegio de Caciques de San Francisco de Borja, en el Cuzco. Contando veinte años de edad contrajo matrimonio con Micaela Bastidas, procreando tres hijos varones. Viviendo en una región ganadera y de intensa actividad comercial, se dedicó al arrieraje. Es decir, además de ser jefe étnico desempeñó una actividad muy lucrativa que lo llevó a recorrer grandes extensiones del territorio peruano y a confrontar la sufrida situación de sus congéneres.

El 4 de noviembre de 1780 Túpac Amaru dio inicio a su rebelión con la captura del Corregidor de Tinta y ésta llegó a su fin con el apresamiento del líder el 6 de abril de 1781. No fue un final definitivo, porque los aliados del líder siguieron en la brega por un breve período sin ninguna posibilidad de éxito. El 18 de mayo de 1781, en la Plaza Mayor del Cuzco, se produce la ejecución del líder rebelde más importante de la historia colonial.

José Ángel Escalante

Nació en la Provincia de Acomayo (Cuzco) el 2 de octubre de 1883. Su padre fue Nicolás Escalante y su madre, Jesusa Fuentes. Sus estudios los hizo en el Cuzco y a la edad de 19 años emigró a Arequipa. Aquí parti-

ció en las luchas del Partido Liberal que dirigían Mariano Lino Urquieta, Francisco Mostajo y Modesto Málaga y se inició en el periodismo. De 1909 a 1911 dirige la famosa revista de corte indigenista *Sierra*. En 1912 funda el periódico *El Porvenir* y luego, en 1914, *El Ferrocarril*.

Por hacer una intensa campaña contra Leguía desde el periódico *El Comercio*, que él dirigía, en 1923 es apresado y enviado a la isla de San Lorenzo. Luego es liberado por orden del mismo Presidente, lo que motiva una fiel gratitud que lo llevará a tomar las banderas del leguismo. Apoyado por esta agrupación política, llegará a ser diputado por Acomayo en 1924, lo cual le permitirá llevar sus energías indigenistas a la práctica. Es muy posible que la línea pro-indígena que desarrolla Leguía se deba principalmente a este personaje cuzqueño. Luego de la caída de este gobernante perseverará en su línea, llegando en 1940 a presidir la delegación peruana que asistió al Primer Congreso Indigenista Interamericano en la ciudad de Pátzcuaro, México. Murió en Lima el 9 de diciembre de 1965.

Manuel González Prada

Nació en Lima el 5 de enero de 1844. Sus padres fueron Francisco González de Prada y María Josefa Ulloa. Sus primeros estudios los hizo en Valparaíso, donde su padre sufría destierro. A los trece años pasa al Seminario de Santo Toribio y, posteriormente, al Convictorio de San Carlos. Presionado para seguir Derecho, pero estando interesado en las ciencias, finalmente opta por dedicarse a la agricultura en el valle de Cañete. Sin embargo, pronto aflora su interés por las letras, que lo lleva a ocupar la presidencia del Club Literario en 1885. Irritado por los vicios nacionales que llevaron a la derrota del Perú frente a Chile, inicia su trayectoria de ensayista. Inspira la transformación de aquel club en la Unión Nacional, viaja a Francia, se contamina de ideas anarquistas y se vuelca en la causa de los sectores populares.

En 1912 asume la dirección de la Biblioteca Nacional, renuncia tras el golpe militar a Guillermo Billinghurst, y es repuesto en 1916 por el gobierno constitucional de José Pardo. Muere en Lima el 22 de julio de 1918 dejando tras de sí una prolífica obra.

Felipe Guaman Poma de Ayala

Debido a que en 1613, al terminar su crónica, afirma tener ochenta años de edad, es posible suponer que nació después de que los españoles llegaron al Perú. El año de su nacimiento sería entonces 1533 y la región geográfica que se le asocia es el actual departamento de Ayacucho. De esta zona, las localidades que le resultan más cercanas son algunos pueblos del

Repartimiento de los Rucanas Antamarcas, como Sondondo, Chipao y Aucará, y el valle de Chupas en la Provincia de Huamanga. Su padre fue Martín Mallque de Ayala, descendiente de Capac Apo Guaman Chaua, de quien Guaman Poma afirma fue el Rey del Chinchaysuyo y del famoso reino preinca de los yarovilca. Su madre, Juana Curi Ocllo, por contraste, fue de stirpe inca. Túpac Inca Yupanqui es mencionado como su progenitor.

Sea que haya un poco de exageración en la asignación de estas posiciones sociales, es difícil imaginar que un indígena de condición muy baja haya podido contar con las oportunidades necesarias para escribir una obra como la *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Por un conjunto de evidencias que hay en este manuscrito, hemos deducido que su familia estuvo vinculada al manejo de aquellos cordones anudados llamados quipos, que fueron usados para llevar la contabilidad, y que fueron desplazados, como mitimas (o colonos) de Huánuco a la región de Ayacucho.

Según sostiene el mismo autor, escribir la crónica le tomó como treinta años. En 1613 la concluye, pero entre este año y 1615, fecha en que la lleva a Lima para enviarla a España, le hace algunos añadidos. Desconocemos la fecha de su muerte.

José Carlos Mariátegui

Nace en Moquegua el 14 de junio de 1894. Su padre fue Francisco Javier Mariátegui Requejo y su madre, María Amalia La Chira Ballejos. Habiéndose trasladado con su madre a Huacho, inicia su educación primaria en 1901. Desafortunadamente, un accidente, que aviva un defecto congénito, hace que se le lleve a Lima y se le interne en una clínica. Quedando inutilizado de la pierna izquierda, cada vez más será ganado por la lectura y la reflexión. En 1909 ingresa en el diario *La Prensa* para desempeñar tareas como auxiliar despertándosele un gran interés por el periodismo. Posteriormente colabora con otros periódicos y revistas hasta llegar en 1925 a fundar su propia editorial. El nombre que le puso fue Minerva y a través de ella publicó su famosa revista *Amauta* y el periódico *Labor*.

Su madurez está marcada por su paulatino acercamiento al socialismo y por su acentuada vocación periodística y literaria. Viéndolo como peligroso, por su adhesión a las ideas socialistas, el Presidente Leguía lo aleja, encargándole la propaganda del Perú en Italia. Una vez en este país del viejo continente, recorrerá Austria, Hungría, Checoslovaquia, Alemania y Francia afanado en concurrir a conferencias internacionales. De este reco-

rido regresará más convencido que nunca de su posición ideológica y con deseos de trabajar más intensamente por los sectores populares.

En 1925 se le agrava la dolencia de su infancia y se le tiene que amputar la pierna. No se doblega por este percance y sigue trabajando intensamente, llegando a organizar el partido socialista. Fallece en Lima el 16 de abril de 1930.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Acosta, José de, 77.
 Agurto, Santiago, 123, 128.
 Albornoz, Cristóbal de, 183.
 Almagro, Diego de, 193.
 Ampuero, Francisco, 166.
 Amunátegui, Manuel, 224.
 Aquézolo, Manuel, 239.
 Areche, José Antonio, 237.
 Arguedas, José María, 252.
 Armas Medina, Fernando de, 196.
 Arriaga (padre), 196.
 Atahualpa (inca), 76, 96, 155, 156, 159, 160, 164, 174, 192.
 Ávalos de Ayala, Luis de, 193.
 Aveni, Anthony, 129.
 Ávila (doctor), 197.
 Ayala, Martín de, 195.
 Ayar (hermanos), 117.
 Ayar Auca, 112, 113, 115, 116, 117, 118.
 Ayar Cache, 112, 113, 115, 117, 118.
 Ayar Manco, 117.
 Ayar Ucho, 99, 112, 113, 114, 117, 118.
 Ballón, Francisco, 204, 205.
 Barreda Murillo, Luis, 96, 98.
 Bartolomé, san, 161.
 Basadre, J., 210.
 Baudin, Louis, 134.
 Bauer, Brian, 104.
 Beltrán, Rudecindo, 224.
 Berghe, P. van den, 210, 211.
 Bertonio, Ludovico, 147.
 Betanzos, Juan de, 130, 133.
 Blanco, Hugo, 233.
 Bolívar, Simón, 206, 225.
 Bonavía, Duccio, 30.
 Brüning, Heinrich, 70.
 Burger, Richard, 35, 40, 41, 42, 43.
 Bustamante, Luis, 209.
 Bustamante Dueñas, Juan, 16, 212, 219-223, 225-234.
 Candía, Pedro de, 154.
 Capac Apo Guaman Chaua, 193.
 Capac Apo Mama, 146.
 Caravedo, Baltazar, 228, 233.
 Carlos I de España y V de Alemania, 77.
 Casas, Bartolomé de las, 160, 161.
 Casaverde, Juvenal, 260.
 Castilla, Ramón, 210, 213, 219, 223, 225, 226, 268.
 Castillo, Luis Jaime, 47.
 Castro Pozo, Hildebrando, 14-15.
 Cinchi Roca, 112, 114, 115, 116.
 Cobo, Bernabé, 28, 77, 80.
 Colón, Cristóbal, 159.
 Colla, 101.
 Condorcanqui, José Gabriel, 103, 163, 191.
 Conklin, William, 49.
 Cook, Noble David, 175.
 Copalimayta, 116.
 Coraquenque, 232.
 Cortés, Hernán, 159.
 Coya, Beatriz, 164.
 Cuismanco Capac, 70.
 Cunow, Heinrich, 17, 134.
 Cuzqueño, Cristóbal de Molina, llamado, 110, 119, 124.
 Chalcuchima, 156.

- Chauchat, Claude, 30, 33.
 Chávez Ballón, Manuel, 96.
 Childe, Vere Gordon, 54.
 Chimor Capac, 64.
 Davies, Thomas, 213, 214, 225.
 Díez de San Miguel, Garci, 71, 72.
 Díez-Canseco, Pedro, 227.
 Donnan, Christopher, 47.
 Durkheim, Émile, 236.
 Echenique, José Rufino, 223.
 Escalante, Luis Ángel, 15, 16, 219, 238, 239, 240.
 Escobedo, Mariano, 225.
 Espinoza de la Torre, Manuel, 224.
 Felipe II, rey de España, 77.
 Felipe III, rey de España, 77.
 Fiore, Joaquín de, 188, 189.
 Fung, Rosa, 35, 37.
 Galarza, Mariano, 233.
 Gálvez (teniente), 232.
 García, Alan, 216.
 García, Marcos, 192.
 García de Loyola, Martín, 164.
 Garcilaso de la Vega (El Inca), 92, 100, 101, 104, 108, 110, 118, 119, 122, 126, 132, 133, 148, 166, 172, 173.
 Godelier, Maurice, 56.
 González, Emilio, 30.
 González Prada, Manuel, 14, 235, 237.
 Guaman Poma de Ayala, Felipe, 61, 81, 83, 100, 101, 104, 105, 108, 110, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 162, 166, 168, 172, 173, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 266.
 Hanan (dinastía), 77, 94.
 Hardlicka, Alex, 28.
 Hastings, C., 66.
 Hocquenghem, Anne Marie, 47.
 Huáscar, 76, 96, 160.
 Huaylas Yupanqui, Inés, 166.
 Huayna Capac (inca), 81, 148, 149, 154.
 Humboldt, Alexander, barón von, 24.
 Hunefeldt, Christine, 212.
 Hurin (dinastía), 77, 94.
 Isbell, Billie Jean, 259.
 Isbell, William, 36, 50, 53, 55, 56.
 Jesucristo, 267, 268.
 Keatinge, R.W., 66.
 Kolata, Alan, 67.
 Kubler, George, 167.
 Lama, Tomás, 224.
 Lanning, Edward P., 30, 48.
 Lathrap, Donald, 33.
 Lévi-Strauss, Claude, 131.
 Levillier, R., 23.
 Lockhart, J., 159, 164, 168, 169.
 Loli, Mariano, 224.
 Lorente, Sebastián, 224.
 Lozano, Fernando, 224.
 Lumbreras, Luis Guillermo, 42, 51, 52, 53, 54, 57.
 Luna, Federico, 227.
 MacNeish, Richard, 29.
 Málaga, Alejandro, 170.
 Maldonado, Ángel, 17.
 Mallque de Ayala, Martín, 193.
 Mama Coca, 115.
 Mama Cura, 112.
 Mama Guaco, 112, 114, 115, 116, 117.
 Mama Ipacura, 112.
 Mama Ocllo, 112, 114, 128.
 Mama Raua, 112.
 Manco Capac, 100, 101, 105, 108, 110, 112-118, 128, 233.
 Manco Inca Yupanqui, 156, 183, 192.
 Mariátegui, José Carlos, 14, 15, 202, 237, 239, 240.
 Martín (intérprete de Pizarro), 165.
 Martínez de Compañón, Baltazar, 70.
 Matienzo, J. de, 161.
 Medina, José Miguel, 223.
 Medina, Luisa de, 165.
 Meggers, Betty, 35.
 Métraux, Alfred, 23.
 Mohr de Chávez, Karen, 96, 97.
 Montesinos, Fernando de, 83, 189.
 Moore, Sally Falk, 136.
 Moseley, Michael, 30, 49.
 Muelle, Jorge C., 30.
 Murra, John, 17, 18, 71, 72, 133, 134, 136, 139, 181.
 Naimlap, 65.
 Noé, 28.
 Núñez de Balboa, Vasco, 159.
 Núñez del Prado, Juan Víctor, 271.
 O'Phelan, Fernando, 224.
 Ossa, Paul, 30.
 Pachacuti Inca Yupanqui, 75, 83, 154.

- Palomino, Salvador, 263.
 Pardo, Manuel, 212, 225.
 Parsons, J., 66.
 Pinahua Capac, 100, 101, 103.
 Pizarro, Francisco, 76, 147, 150, 155,
 159, 160, 161, 165, 166, 189, 192,
 193, 237.
 Polanyi, Karl, 18, 134.
 Porras, Raúl, 174.
 Prado, Mariano Ignacio, 213, 225, 227,
 228, 229, 233, 234.
 Primov, G., 210, 211.
 Pulgar Vidal, Javier, 24.
 Pumacahua, Mateo, 103, 165.
 Quiñones, José L., 227.
 Quizquiz, 156.
 Ravines, Rogger, 58, 60, 67.
 Recharte, Andrés, 226, 232.
 Rick, John, 29, 30.
 Riquelme, Santiago, 227.
 Riva Agüero, José de la, 202.
 Riveros (teniente), 232.
 Rivet, Paul, 34.
 Rostworowski de Díez Canseco, María,
 100, 101, 102.
 Rowe, John, 41, 42, 44, 45, 53, 62, 96,
 97, 191.
 Salaverry, Felipe Santiago, 223.
 San Martín, José de, 201, 206, 208, 214.
 Sánchez, Luis Alberto, 239.
 Santa Clara, Gutiérrez de, 77.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamay-
 hua, Juan de, 100, 143.
 Santa Cruz y Espejo, Francisco Eugenio
 de, 223.
 Santos Atahualpa, Juan, 189, 190, 191,
 247.
 Sapaca, 115, 116.
 Sarmiento de Gamboa, Pedro, 112.
 Selaya, Juan Francisco, 224.
 Seoane, Buenaventura, 224.
 Seoane, Guillermo A., 224.
 Solórzano y Pereyra, Juan de, 162.
 Spalding, Karen, 161, 162, 163, 165.
 Squier, George E., 17.
 Tambochecay, 113.
 Tello, Julio C., 34, 40, 41, 43, 50, 52.
 Titu Cusi Yupanqui, 154, 192.
 Tocay Capac, 100, 101, 103, 105.
 Toledo, Francisco de, 61, 99, 170, 171,
 249.
 Topic, John, 69, 70.
 Tord, Javier, 170.
 Tosi, Joseph, 11.
 Tupac Amaru, 165, 183.
 Tupac Amaru II, 163, 191.
 Tupac Yupanqui (inca), 77, 193.
 Uhle, Max, 17.
 Uriarte, Luis, 275.
 Valcárcel, Luis E., 15.
 Valdizan, 17.
 Valera, Blas, 83.
 Valverde, fray Vicente, 156, 160, 237.
 Velazco Alvarado, Juan, 14, 201, 215,
 216, 235, 269.
 Villota, Alejandro, 224.
 Vinci, Leonardo da, 265.
 Viracocha (inca), 75, 102.
 Watchel, Nathan, 156, 173, 174, 175,
 176, 177.
 Wittfogel, Karl, 64.
 Xulca Cóndor, Cristóbal, 176.
 Yaranga, Abdón, 185.
 Zuidema, R.T., 17, 43, 47, 77, 79, 80, 94,
 99, 100, 101, 126, 128, 129, 133, 134,
 152.

ÍNDICE TOPONÍMICO

- Abiseo (río), 59.
 Acamama, 116, 118.
 Acari, 46.
 — valle, 48.
 Acobambilla, 60.
 Akapana, 54.
 Aldas, 37.
 Altiplano, 58, 226.
 Amaro Cancha, 101.
 Ambato (río), 59.
 Ambo, 31.
 América, 13, 247.
 Ancara, 60.
 Ancash, 40, 48.
 Andahuaylas, 49, 51.
 Andamarca, 62, 91, 92, 197, 257, 258,
 259, 261.
 Andes, 18, 24, 25, 35, 38, 54, 56, 72,
 123, 135, 181, 183, 217, 221, 252,
 258.
 Angasmayo (río), 59.
 Apurímac, 249.
 — río, 124.
 Apurlec, 66.
 Aran, 60.
 Arequipa (universidad), 208.
 Argentina, 23, 211.
 Ascope, 32.
 Asia, 28.
 Áspero (El), 36.
 Asto, 60.
 Atacama (desierto), 60.
 Atalla, 43.
 Atlántico (océano), 208.
 Aucará, 62.
 Ayacucho, 29, 43, 49, 50, 51, 70, 91,
 183, 185, 220, 223, 249, 259, 267.
 — valle, 54.
 Azángaro (río), 60.
 Bandurria, 36.
 Bolivia, 23, 60, 232.
 Bracamoro, 59.
 Brasil, 23, 131, 159, 276.
 Caballo Muerto, 37.
 Cabana, 62, 91.
 Cabanillas (río), 60.
 Cahuachi, 46.
 Cajamarca, 27, 38, 42, 48, 57, 59, 70,
 155, 249.
 Cajarmaquilla, 46.
 California, 29, 211.
 Calva, 59.
 Callejón de Huaylas, 27, 31, 39.
 Callao (El), 211.
 Capac Toco, 110, 112, 113, 115.
 Caraque, 59.
 Caravelí (río), 60.
 Casma (valle), 37, 41.
 Castilla, 149, 150, 164.
 Caxamarca, 59.
 Centroamérica, 175.
 Cerro de Pasco, 48.
 Colca (río), 60.
 Colcabamba, 114, 117, 118.
 Colombia, 23, 35.
 Collao, 60, 185.
 Colli, 59.
 Collique, 59.

- Conchopata, 50, 52, 53, 56.
 Convención (valle), 233.
 Coricancha, 117.
 Crisnejas (río), 59.
 Cuasmal (río), 59.
 Cuismanco, 59.
 Cumbre (la), 30.
 Cupisnique, 30, 32.
 Cuzco, 43, 46, 49, 57, 68, 77, 79, 83, 96,
 97, 98, 99, 101, 102, 103, 110, 114,
 115, 116, 117, 118, 123, 124, 128,
 129, 132, 133, 148, 152, 154, 173,
 175, 220, 223, 232, 249, 267.
 — Universidad, 208.
 Chacaralta, 62.
 Chancay, 36, 46.
 Chanchan, 64, 65, 66, 67, 69, 70.
 Chao (valle), 64.
 Chaupi Lucana, 62.
 Chavín, 34, 35, 40, 41, 42, 43, 49.
 Chavín de Huantar, 41, 42, 44.
 Chicama (valle), 64, 71.
 Chicha, 46.
 Chilca, 36.
 Chile, 23, 57, 234.
 Chillón (valle), 30, 59.
 Chimbo (río), 59.
 Chimú, 58, 64, 67, 70, 129, 166.
 China, 207.
 Chíncha, 60.
 — río, 60.
 — valle, 60.
 Chinchero, 101, 102.
 Chinchipe (río), 59.
 Chipao, 62.
 Chira (río), 59.
 Chirinos (río), 59.
 Chongoyape, 42.
 Choquehuarcaya, 259.
 Chota, 57.
 Chotano (río), 59.
 Chotuna, 66.
 Chucuito, 175.
 Chucurpo, 60.
 Chumpiauca, 60.
 Chupas, 43.
 Chuschi, 259.
 Ecuador, 23, 33, 35, 59.
 Esmeraldas, 59.
 España, 148, 151, 163, 165, 166, 172,
 189, 206.
 Europa, 159, 207.
 Falcón, 29.
 Florida (La), 37.
 Francia, 243.
 Galgada (La), 37, 39.
 Gallito Ciego, 66.
 Garagay, 37.
 Grande (río), 36, 60.
 Guailabamba, 103.
 Gualca (valle), 99.
 Guanacauri, 113, 117, 118, 119, 122.
 Guanaypata, 115, 117, 118.
 Guitarrero (cueva), 32, 38.
 Hatun Lucana, 62.
 Hatun Rucanas (repartimiento), 62.
 Haysquiro, 113.
 Huabayacu (río), 59.
 Huaca Prieta, 36.
 Huaccarpay (lago), 98.
 Huacho, 36.
 Huallaga, 59.
 Huamachuco, 196.
 Huamanga (universidad), 208.
 Huambos, 59.
 Huampus, 59.
 Huancabamba, 59, 223.
 Huancané, 225, 229, 233.
 Huancapampa, 59.
 Huancaraylla, 185.
 Huancavelica, 42, 43, 59, 60, 183.
 Huánuco, 31, 39, 42, 48, 58, 138, 175,
 176.
 Huari, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 67, 129.
 Huaricoto, 39.
 Huarmey, 30.
 Huarpa, 51, 52, 56, 60.
 Huatanay (río), 123, 126, 128.
 Huayabamba (río), 59.
 Huayacutes, 59.
 Huaycahuacho, 62.
 Huayllabamba (río), 59.
 Huilcamayo (río), 60.
 Huillca, 60.
 Hyasquiro, 118.
 Ica, 48, 51, 52, 53.
 — río, 60.
 — valle, 60.
 Ica, 43.

- Indias, 150, 159.
 Inglaterra, 243.
 Inticancha, 118.
 Italia, 243.
 Jaén (Perú), 59.
 Japón, 35.
 Jaquijaguana, 101.
 Jarqampata, 57.
 Jequetepeque (valle), 64.
 Jincamocco, 57.
 Junín, 38, 48.
 Kalasasaya, 53.
 Kotosh, 39.
 Lambayeque, 30, 42, 45, 46, 64, 70-71.
 Laramate, 62.
 Latacunga, 59.
 Latinoamérica, 207.
 Lauricocha, 31.
 Leche (La) (valle), 64.
 Lewisville, 29.
 Libertad (La), 30, 57.
 Lima, 28, 30, 59, 146, 166, 170, 207,
 208, 210, 211, 212, 217, 220, 224,
 249, 269.
 Lircay, 60.
 Lucanas, 57, 91.
 Lurín (valle), 46, 59.
 Majes (río), 60.
 Mala, 60.
 Malacoto, 59.
 Mantaro (río), 27, 60.
 — valle, 27, 51, 58, 70, 175.
 Marañón (río), 40, 59.
 Maras (valle), 101.
 Maras Toco, 110.
 Marcavalle, 97.
 Matagua, 114, 115, 118.
 Maule (río), 23.
 Mayobamba, 62.
 Mesoamérica, 35, 38, 247.
 México, 38, 159, 170, 267.
 Zona Roja, 30.
 Mina Perdida, 37.
 Moche (valle), 30, 37, 51, 64, 66, 70.
 Monte Grande, 60.
 Moquegua (río), 60.
 Mosna (río), 40.
 Muaco, 29.
 Naicaja, 60.
 Nazca, 36, 43, 45, 46, 47, 51.
 Nepeña, 46, 48.
 Nevada, 29.
 Nicaragua, 159.
 Niño Korin, 50.
 Norteamérica, 29.
 Nueva España, 207.
 Ñawimpukyo, 49, 51, 52.
 Ocaña (río), 60.
 Olivar, 37.
 Oquendo, 30.
 Oropesa, 103.
 — río, 60.
 Pacamuru, 59.
 Pacarec Tampu, 119.
 Pacaritambo, 110, 117.
 Pacatnamú, 66.
 Pacífico (océano), 59, 159, 208, 211, 220.
 Pacopampa, 42.
 Pachatusan, 99.
 Paiján-Pampa, 30.
 Paloma (La), 36.
 Palta, 59.
 Pallata, 112.
 Pampa Grande, 66.
 Pampamarca, 62.
 Pampas (río), 60, 183.
 Panamá, 159, 160.
 Paraíso (El), 37.
 Paramonga, 64.
 Pasto, 23, 59.
 Paucartambo (río), 60, 124.
 Paucartambo Cuzco, 271.
 Pikicallepata, 97.
 Pikillaqta, 56, 98.
 Pikimachay (cueva), 29.
 Pisa (Perú), 99.
 Pisco (río), 60.
 — valle, 60.
 Piura, 57.
 Plata (La), 211.
 Pocra, 60.
 Polinesia, 34.
 Potosí, 208.
 Pucara, 98.
 — río, 60.
 Puccha (río), 59.
 Pucyura, 101.
 Pumapuncu, 54.
 Puerto Eten, 42.

- Puno, 27, 97, 220, 223, 224, 227, 228,
 229, 232, 249.
 Puquio, 62.
 Purgatorio, 66.
 Puruhua, 59.
 Qasawirca, 51.
 Q'ero, 271.
 Queca, 62.
 Quiquijana, 101.
 Quirihuac, 30.
 Quiririma, 113, 118.
 Quishqui Puncu, 31.
 Quispicanchis, 103.
 Quispisisa, 42.
 Quito, 59.
 Reque (valle), 64.
 Rímac (valle), 46, 59.
 Río de la Plata, 208.
 Río Seco, 36.
 Rucanas Antamarcas (repartimiento), 62.
 San Blas, 99.
 San Ignacio, 59.
 San Salvador, 159.
 San Taraco, 233.
 Santa, 41, 48.
 — río, 27.
 Santa Rosa Island, 29.
 Santo Tomás (río), 60.
 Saña (valle), 64.
 Sarhua, 259, 263.
 Sechín (valle), 37.
 Sechín Alto, 37.
 Shillacoto, 39.
 Sicuani, 57.
 Sihuas (río), 59, 60.
 Sondondo, 62.
 Sudamérica, 33.
 Suiza, 243.
 Supe, 41.
 Sutic Toco, 110.
 Tabacones, 59.
 Tabacones (río), 59.
 Tambo, 101.
 — río, 60.
 Tamboqui, 112.
 Tambotoco (cerro), 110, 113.
 Tepelacas (río), 59.
 Texas, 29.
 Tiahuanaco, 43, 49, 50, 51, 53, 54, 56,
 98, 101, 108, 129.
 Titicaca (lago), 27, 48, 49, 56, 60, 104,
 105, 108, 119, 123, 185, 232.
 Tlascala, 170.
 Toquepala, 30.
 Trascala, 170.
 Trujillo, 70.
 Tule Springs, 29.
 Tullumayo (río), 123, 126, 128.
 Tumbes, 64.
 Uchuraccay, 202.
 Urubamba (río), 27, 60, 124.
 Utcubamba (río), 59.
 Valladolid, 170.
 Velille (río), 60.
 Venezuela, 29.
 Vicos, 99.
 Víctor Fajardo, 185.
 Vilcabamba, 182, 183, 185, 192.
 Vilcanota (río), 124.
 Viracohapampa, 57.
 Virú (valle), 47, 48, 64.
 Wairajirca, 39.
 Yanamayo, 59.
 Ychma, 59.
 Yucay (valle), 103, 175.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

Linajes hispanoamericanos.

El abate Viscardo (jesuitas e independencia) en Hispanoamérica.

La agricultura y la cuestión agraria en el encuentro de dos mundos.

Sevilla, Cádiz y América. El trasiego y el tráfico.

Acciones de Cultura Hispánica en América.

La Junta para la Ampliación de Estudios y América (1912-1936).

La cristianización de América.

Influencias artísticas entre España y América.

Influencia del Derecho español en América.

Revolución Francesa y revoluciones hispánicas.

Historia del Derecho indiano.

Exiliados americanos en España.

Andalucía en torno a 1492. Estructuras. Valores. Sucesos.

Exilio republicano.

Fiestas, diversiones y juegos en la América hispánica.

El dinero americano y la política del Imperio.

Relaciones científicas entre España y América.

El pensamiento liberal español en el siglo XIX sobre la descolonización de Iberoamérica.

Introducción a los derechos del hombre en Hispanoamérica.

Relaciones diplomáticas entre España y América.

La idea de justicia en la conquista de América.

Exiliados españoles en América: liberales, carlistas y republicanos.

Cargadores a Indias.

El teatro descubre América: fiestas y teatro en la Casa de Austria.

COLECCIÓN EL MAGREB

Españoles en el Magreb, siglos xix y xx.

Los moriscos antes y después de la expulsión.

El Protectorado de España en Marruecos.

España - Magreb, siglo xxi.

El Magreb y España.

Portugal en el Magreb.

Españoles en el Norte de África, siglos xv y xviii.

Política exterior de los países magrebíes.

Emigración magrebí hacia Europa.

Economía política del Magreb.

España y el Magreb, siglos xvii y xviii.

El Islam magrebí hoy.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de junio de 1992.

El libro *Los indios del Perú*, de Juan M. Ossio, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el Profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Brasil.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios del Paraguay.
- Los indios de Colombia.
- Los indios del Canadá.
- Antropología del indio americano.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Los indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios de Uruguay.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de Filipinas.

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y post-colombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



—||H

Juan M. Ossio

LOS INDIOS DEL PERÚ

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA