

Este valioso libro de María Rostworowski corresponde a una publicación que apareció por primera vez en 1983 con el título de *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. De esta manera el Instituto de Estudios Peruanos continúa la publicación de uno de los trabajos fundamentales para comprender el pasado del país, realizado por una de las historiadoras más destacadas del Perú. Los principios organizadores y el contenido de este trabajo siguen vigentes. Un concepto que apareció en este libro fue el de la "diarquía entre los Incas". La autora asoció esta noción con una dualidad holística del mundo precolombino que atravesaba las dimensiones religiosas, ideológicas, sociales y políticas, y que no era registrado en las crónicas tradicionales de los Andes. Asimismo, un aporte precursor y novedoso de esta publicación es el papel de lo femenino en estos procesos. Este trabajo permite comprender la complejidad de la dualidad precolombina, conocer las fascinantes parejas divinas así como las diversas deidades, y la relación entre ellas y el gobierno. La lectura de este libro nos enriquece porque nos permite imaginar que la gente que vivió en nuestro territorio ha tenido siempre algo de extraordinariamente humano y espiritual en su cultura y en su sociedad.



María Rostworowski

pletas VII

Estructuras andinas del poder ideología religiosa y política





MARIA ROSTWOROWSKI, hija de padre polaco y madre punena, nació en Lima y se educó en Europa. Es miembro fundador del Instituto de Estudios Peruanos y durante medio siglo ha investigado y publicado sobre la sociedad, cultura y la vida en el espacio andino antes y en los años siguientes a la llegada de los españoles. Es también miembro de número de la Academia Nacional de Historia. Ha recibido diversas distinciones como los doctorados honoris causa de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, de la Universidad de Trujillo y de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. Ha sido condecorada con la Orden del Sol del Perú en el grado de Comendador. Igualmente, se le ha otorgado las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta, el premio Southern Peru, la medalla José de la Riva-Agüero y Osma a la Creatividad Humana, la distinción Howard E. Cline for American History y el "Sigillo D'Oro" del Centro Internacional de Etnohistoria (Palermo-Italia).

nos dicen de patrones persistentes y de larga duración en la historia de un territorio habitado hoy en día por una diversidad de culturas. Por ello este libro permite que los peruanos —y todos los interesados en el área andina— sepamos un poco más sobre quienes somos y de dónde venimos.

La lectura de este libro nos enriquece porque nos permite imaginar que la gente que vivió en nuestro territorio ha tenido siempre algo de extraordinariamente humano y espiritual en su cultura, en su sociedad, en su política. Al leerlo es difícil dejar de pensar cómo a veces hay cierta obliteración en la historia en que la fragmentación y cierta pérdida de la autoestima reemplazan —pero no anulan— la riqueza cultural de los Andes. Recorrer sus páginas es una nueva oportunidad que nos da la autora de leer algo claro y profundo que explica temas del pasado que son fascinantes, originales y únicos, y que no pueden ser explicados adecuadamente recurriendo a categorías europeas.

LOS EDITORES

Lima, septiembre de 2007

Rostworowski María

Tommo VII

Estructuras Andinas de Poder
Ideología, religiosa y política

IEP.

Instituto de Estudios Peruanos

INTRODUCCIÓN

La investigación sobre el desarrollo de las culturas indígenas y sus manifestaciones anteriores a la conquista española se enfrenta con la difícil tarea de entender sistemas culturales sumamente originales, debido al aislamiento milenario del mundo andino que solo alcanzó encuentros y contactos esporádicos con otras regiones.

En este trabajo trataremos de adentrarnos en la ideología indígena con la intención de profundizar algunos aspectos del pensamiento andino. Para ello es necesario esbozar los principios presentes en la organización de las instituciones religiosas y políticas.

En el aspecto religioso nuestra primera preocupación es considerar la noción de lo sagrado y en torno a qué conceptos giraba la percepción andina.

En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara. Este hecho no significa que no hubiera una multitud de dioses, incluso una jerarquía entre ellos. A las divinidades se les conocía por sus nombres propios sin que existieran términos que lo manifestaran como tales. Lo sagrado se expresaba con la voz huaca que contenía una variedad de significados. En idioma quechua y según fray Domingo de Santo Tomás: “guaca – templo de ydolos”. González Holguín menciona: “huacca – ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”; “huacca muchhana – lugar de ídolos, adoratorio”.

En aimara, Bertonio señala: “huaka – ídolo en forma en hombre, carnero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad”. En idioma mochica o yunga, la voz *machoec* significaba cualquier ídolo, santuario u objeto sagrado (Carrera 1644).

La idea de *huaca* surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo. En el ámbito andino lo sagrado envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particular.

Esta ideología se explica con otra palabra quechua, que indica la fuerza vital o primordial que anima la creación. Se trata de la voz *camaquen*. Fray Domingo de Santo Tomás, en su *Lexicon*, interpreta *camaquen* como alma, alterando el sentido indígena, en un afán por adaptar las voces de los idiomas autóctonos a las necesidades de la enseñanza y explicación de la religión cristiana.

Para una adecuada interpretación de las nociones comprendidas en esta voz, es necesario buscar en los documentos sobre la extirpación de las idolatrías las aclaraciones de los mismos testigos andinos, quienes ofrecen un sentido más exacto de la palabra. No solo el hombre poseía su *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o *guanca*.

Según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona, invocaba al *upani* o *camaquen* de un hombre o mujer y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje. Estas voces fueron traducidas por los doctrineros como sinónimos de alma, concepto que no corresponde a la idea de los naturales (AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 10, año 1656).

Garcilaso de la Vega (1943, tomo 1, lib. 2, cap. II: 66) explicaba el nombre de Pachacamac diciendo que *camac* era el participio presente del verbo *cama*, que es animar, y que Pachacamac significaba "el que anima el mundo". Taylor (1980) señala el desacuerdo existente entre Garcilaso y Cieza de León cuando este afirma que *camac* quería decir "hacedor". También según Taylor (1974-1976: 233) a cada objeto le correspondía una fuerza primordial, un doble que lo animaba. Para él los términos *camay*, *camac* y *camasca* en sus raíces verbales se traducen como "ánima", dándole un valor múltiple, es decir una transmisión de fuerza vital, un mantenimiento y una protección a la persona o cosa de la cual se beneficia.

Es interesante juzgar cómo los naturales veían al Dios de los cristianos a través de las prédicas de los evangelizadores. Lo consideraban, al igual que a los santos, como las huacas personales de los españoles que cuidaban de sus intereses, pero totalmente indiferentes con la suerte de los pueblos andinos. La declaración de un testigo indígena en

un juicio contra la idolatría ilustra el sentir de los naturales quienes estimaban que los hispanos: "tenían asimesmo sus guacas y camaquenes en las yglesias y las guacas de los españoles no les daban comida" (AAL, Idolatrías, leg. IV, exp. 19, f. 17v, año 1656).

Según los expedientes mencionados, los indígenas afirmaban que Dios y los santos eran unas huacas ajenas a ellos, incapaces de proporcionarles lo que pedían. En cambio, sus propios dioses les brindaban alimentos, tierras y salud (AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 10, año 1656). Con este criterio es natural que los indígenas no abandonaran sus antiguas creencias y se mantuvieran fieles a ellas.

En otro documento, un viejo del villorrio de Acas, acusado de ser hechicero, declaró que

Malqui mormio de

[...] los camaquenes de los españoles que son los santos que estan en las yglesias eran unos palos pintados y dorados mudos que no ablan ni daban respuesta a lo que les preguntaban pero que los Malqui y Camaquenes de los yndios ablaban y daban respuesta de lo que preguntaban quando les hacían sacrificios. (AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 10, f. 44r, año 1656)

Esta afirmación muestra el defecto de las huacas cristianas y la falta de comunicación con sus fieles, pues no poseían el don de la palabra. Para la visión andina se trataba de una situación de inferioridad y significaba la gran diferencia entre la religión cristiana y la andina. Con ese criterio es comprensible que lo indígena perdurara a pesar de las persecuciones.

Otro principio importante en la ideología andina es la creencia generalizada en los mitos sobre el origen de los diversos pueblos. Según ellos los hombres surgieron espontáneamente de sus *variadas pacariscas* o lugares de origen. En sus relatos los indígenas contaban proceder de fuentes, cerros, lagunas o cuevas, de las cuales habían brotado listos para poblar el universo.

Sin embargo, en las crónicas los grandes dioses crearon supuestamente a los hombres; a todas luces se trata de un acomodo de las enseñanzas bíblicas hecho por los frailes. En este ámbito mágico-religioso, animado por un principio vital y primordial, no había cabida para dioses creadores de la humanidad.

El abismo entre el pensamiento andino y la fe impuesta por los españoles se hizo más profundo por la carencia de vocablos para explicar los principios fundamentales del cristianismo y creó una dificultad muy

grande a los predicadores del Evangelio, que se vieron en la necesidad de adaptar palabras para explicar la doctrina cristiana. Transformaron ideas, términos y deformaron la cosmovisión andina. Es por eso que Matienzo (1967: 21) recomendaba intensificar entre los naturales la enseñanza del castellano, porque facilitaba la evangelización pues "[...] su lengua no tiene vocablos aptos para comprender y entender lo que se les pretende enseñar [...]".

Con razón Porras Barrenechea (1952: XXVII), en el prólogo al diccionario quechua de González Holguín, hacía hincapié en la delicada tarea de restituir el sentido original de los conceptos espirituales en la prédica de los misioneros, principalmente en las palabras de Dios, alma, eternidad o pecado. Añadía que las expresiones quechuas de los diccionarios son un simple trasplante teológico y que de manera alguna expresan el modo de pensar andino.

Los doctrineros no solo forzaron los conceptos indígenas sino que buscaban hallar en América similitudes con los credos judaico-cristianos. Esas semejanzas serían el motivo de la venida al Nuevo Mundo de Santo Tomás o de San Bartolomé, y se maravillaban ingenuamente de los secretos designios de Dios. De ahí el afán que mostraban por encontrar en América los modelos culturales de la Península.

En las crónicas no solo se manifiestan errores, conscientes o no, en la interpretación de la religiosidad indígena, sino también en las referencias políticas.

Una de las preocupaciones centrales de los escritos de los cronistas, por lo menos de la época toledana, fue la de probar los derechos de la corona española a tierras americanas. El propósito era no solo informar sobre costumbres y hábitos existentes en las nuevas posesiones de ultramar, sino de legitimar la dominación española. En Europa había surgido una corriente que ponía en tela de juicio las concesiones otorgadas por el Pontífice, de ahí que los cronistas deseaban demostrar que los incas habían despojado a los señores naturales de sus bienes y se habían apropiado ilegítimamente de sus dominios.

Así se explica cómo cronistas de la talla de un Sarmiento de Gamboa, que obtuvo información de primera mano de la nobleza cusqueña, o un Polo de Ondegardo, investigador de la realidad andina, se mostrarán parciales y dieran informaciones tendenciosas.

Debido a estas coyunturas nuestro esfuerzo por penetrar en el pensamiento indígena se ve obstaculizado por la defectuosa información

transmitida a través de crónicas y relaciones. Muchos de nuestros errores se inician en las referencias dadas por los cronistas, yerros comprensibles pero que hoy se deben subsanar.

Por los motivos expuestos, por la época y la propia cultura de los hombres del siglo XVI, ¿podían acaso los cronistas aquilatar y transmitirnos la experiencia andina? ¿Estaban preparados para semejante tarea?

Desgraciadamente son las crónicas, con los criterios que prevalecían entonces, las que han servido de base para la llamada "historia incaica". En la actualidad, gracias a numerosos estudios etnológicos, por un lado, y a una mayor investigación, por otro, además de la publicación de fuentes inéditas, podemos tratar de profundizar y reinterpretar los conceptos andinos. Para esta nueva visión recurrimos a documentos de archivos publicados en las últimas décadas y también a los testimonios que aún permanecen inéditos. A pesar de posibles errores de contenido, el origen de estos expedientes es distinto. En su mayoría, se refieren a documentos administrativos, judiciales o bien son averiguaciones sobre las idolatrías de los naturales. Estas noticias sobre la organización religiosa y política no tienen por meta hacer una "historia incaica". En la mayoría de estos documentos se soslaya las referencias directas en relación con los incas, para entrar más bien en los esquemas de ordenamiento tanto religiosos como políticos. Dicho *corpus* informativo tiene una clara ventaja sobre las llamadas crónicas. El cotejo de estas diversas fuentes es sumamente interesante y proporciona una visión más clara y más rica de la realidad andina.

Iniciamos este libro analizando los principios religiosos y como punto de partida nos ocupamos de las grandes divinidades veneradas en una amplia área de distribución, y mencionadas por los cronistas.

Le sigue la investigación de lo que llamamos los dioses menores y los héroes, porque su adoración estaba circunscrita a una región menor y determinada, y su culto no alcanzaba la difusión de los anteriores. Junto con estas divinidades se puede clasificar a los *mallquis*, o antepasados momificados pertenecientes a un ayllu, y a veces a varios grupos unidos por algún tipo de reciprocidad o de lazos de parentesco. A diferencia de los grandes dioses, la mayor parte de la información sobre dioses menores, héroes y *mallquis* proviene de los testimonios regionales y de los documentos sobre la extirpación de la idolatría en los Andes.

Con el estudio de estas divinidades menores, la visión religiosa adquiere una realidad verdaderamente andina. Ese mundo mítico formaba un conjunto confuso de seres, más o menos poderosos, que tenían

la facultad de otorgar dones y ventura a los humanos, pero también severos castigos.

En todos estos personajes es sorprendente el hallazgo de un persistente dualismo masculino, explicado por Platt (1978) como la simetría en espejo.

Continuamos con las diosas, personajes estrechamente vinculados con el mantenimiento del género humano que solo subsiste gracias a la fecundidad de la tierra y del mar. En el seno de Pachamama y de Mamacocha se gestaba la vida. Las noticias sobre las divinidades femeninas provienen de las crónicas, pero sobre todo de los expedientes sobre las idolatrías de los naturales. En el elemento femenino es relevante la asimetría que se descubre con relación al dualismo del sistema masculino. Ahí aparecen las anomalías y las contradicciones que preveía Lévi-Strauss (1968) cuando se considera solamente las formas aparentes del dualismo.

También encontramos en la mitología andina una persistente omisión y ausencia de la figura paterna, hecho que transforma la tríada de padre, madre, hijo en un binomio de madre/hijo o hijos; por último, en las parejas divinas es importante constatar que no formaban parejas conyugales sino que persistía el rasgo general de hermano/hermana y de madre/hijo.

Hasta aquí se ha ofrecido las graves distorsiones y tergiversaciones impuestas a los esquemas religiosos andinos por los europeos. En la segunda parte del libro veremos que los mismos errores interpretativos persistieron en lo tocante a los esquemas sociopolíticos. Lo que sucedía en el plan mítico se reflejaba en las estructuras del poder que regían la sociedad.

Trataremos de señalar los errores de la tradicional "historia incaica" con el fin de acercarnos a una realidad más acorde con la ideología de los pueblos prehispánicos. Muchos de los conceptos admitidos sobre el gobierno en el mundo andino no son sino reflejos de hábitos y costumbres europeas. Entre ellos podemos citar la idea de primogenitura, la supuesta bastardía, la sucesión al poder del hijo mayor, etc.

Iniciamos la segunda parte considerando la organización de los ejércitos. Invariablemente las tropas eran comandadas por dos generales. Esa dualidad se hallaba también en el gobierno de los curacazgos, un jefe representaba la mitad de arriba y otro la de abajo. En ambos casos, tanto en el mando de las huestes como en el ejercicio del poder, la constante era un sistema dual masculino.

Esta persistente tradición nos confirma la existencia de un doble mando, característico del sistema de gobierno incaico.

Zuidema (1964) y más tarde Duviols (1979) han formulado sus pareceres a favor de la diarquía, conclusiones a las cuales arribaron a través de sus investigaciones sobre el parentesco y la aplicación de las teorías estructuralistas al incario. Nosotros arribamos a las mismas conclusiones pero gracias a la documentación referente a las regiones "provincianas" del Tahuantinsuyu. El consenso de la información sostiene que los incas implantaron en los territorios conquistados sus propios principios de organización. Este hecho nos permite sostener que los esquemas hallados en las "provincias" fueron impuestos por los soberanos a imagen y semejanza de los que existían en el Cusco.

La organización interna de los ayllus incaicos estaba formada por las panacas o sea grupos de parentesco matrilineales y exógamos, disposición que obligaba a los incas reinantes a abandonar sus ayllus de origen para incorporarse a otros. Era fundamental en las sucesiones incaicas el papel político desempeñado por las panacas y los ayllus reales. En el nombramiento de los posibles candidatos, el ayllu materno de los aspirantes tenía un papel principal, como lo ilustra la guerra entre Huáscar y Atahualpa.

Es notable la importancia del elemento femenino olvidado por los estructuralistas. Veremos cómo las mujeres podían gobernar directamente, tal es el caso de las nortenas capullanas, de Contarhuacho la curaca de Huaylas, madre de doña Inés, mujer de Francisco Pizarro, o de la mítica guerrera de los ayllus de Chocos Cachona en el Cusco.

El simbolismo femenino transformaba el dualismo masculino, tanto en lo religioso como en lo político, creando una tripartición presente en la organización del Cusco, consistente en las divisiones de Collanaoro, hermano mayor y Callao-cobre, hermano menor, a la que se añadía lo femenino con Payan, palabra proveniente de la voz paya, mujer noble, simbolizada por la plata.

En esta investigación tratamos de replantear la problemática andina, tomando en cuenta la documentación conocida en las últimas décadas. Con nuestras hipótesis y sugerencias esperamos promover un mayor debate en torno a la "historia incaica", con el objeto de lograr un conocimiento más profundo de la historia andina.



PRIMERA PARTE



ESQUEMAS RELIGIOSOS

CAPÍTULO 1

DIOSES MAYORES

A través de la investigación de los dioses mayores, menores, héroes, Amallquis, diosas y parejas divinas pretendemos ofrecer una visión de lo que fue la religión en el ámbito andino. Además de jerarquías, superposiciones, de divinidades locales y étnicas, existían ciertos principios comunes que se relacionan con una dualidad de los personajes masculinos, principios que se traducen en el ejercicio del poder como una diarquía.

Las estructuras mitológicas en el mundo andino son complejas. En esta primera parte analizaremos a los dioses masculinos, hallando en ellos un constante fundamento dual que corresponde a un modo peculiar de concebir el universo.

Según Lévi-Strauss (1968: 102) en América del Sur el esquema de organización dual representa un elemento común a varias sociedades, de las más primitivas a las más avanzadas.

En la información proporcionada por las crónicas y los documentos inéditos, encontramos que cada divinidad poseía su doble, llamado "hermano" por los naturales. Tenían la idea de que todo dios disponía de una réplica, del mismo modo que cada Inca poseía su *huauque* o hermano.

Tristan Platt (1978) es quizás el investigador que con más acierto ha interpretado este concepto indígena. Para él la imagen proyectada como una simetría en "espejo" sería una duplicación simbólica perfecta,

relacionada con la simetría corporal. Según el mismo autor, la lógica binaria que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita genera, en el sentido lingüístico, todo el sistema de representación según el ordenamiento de la naturaleza y de la sociedad andina. Platt (1978: 1105) encuentra que los modelos duales y circulares de Lévi-Strauss, hallados a través de estudios de grupos locales, son diferentes a los modelos andinos que escapan a esta clasificación. En lo andino prevalecen las líneas rectas y los cuadrados sobre los arcos y los círculos, como resultado de una historia sociocultural diferente.

Aunque la investigación de Platt gira principalmente en torno al parentesco y a la organización de los ayllus modernos, la pervivencia de las antiguas tradiciones es tal que permite comprender el sistema andino.

El espejo reproduce la imagen como un duplicado y la palabra *yanantin* expresa la simetría corporal que se traduce en las piernas, pies, brazos, manos, orejas, ojos, senos y testículos. Entre ellos son *ichocallauca*, la izquierda y derecha; mientras la boca y el ano son lo alto y lo bajo.

En oposición a los objetos pares, la voz *chhulla* indica lo que viene solo, lo que es desigual. La idea de *chhulla* complementa la dualidad de *yanantin* para formar la tríada.

Yanantin significa una relación geométrica, "lo que pone en evidencia la propensión de las sociedades andinas a pensar por cuadrados" y puede ilustrar lo que Lévi-Strauss llama la lógica de las formas en oposición a la lógica de las cualidades (Platt 1978: 1104).

Entre los dioses masculinos el principio del "espejo" explica la idea indígena de la dualidad. Ahora bien, entre las divinidades sobre las cuales tenemos mayor información como son Tunupa, Viracocha y Pachacamac, descubrimos en ellas aspectos dobles, es decir lo de arriba y abajo, además de atributos opuestos, hechos que llevan a una cuatripartición religiosa. Este concepto obedece a la organización andina por excelencia pues para los naturales el esquema del mundo era doble, de ahí que debían enfrentarse a fuerzas opuestas y al mismo tiempo complementarias.

La dualidad masculina contiene en sí una cierta ambigüedad sexual pues reproduce las características de la pareja conyugal. Según el consenso de los cronistas, los incas eran enemigos de la homosexualidad, pero en otros lugares es posible que fuese un acto ritual.

Cieza de León (1943: 144) señala que en ciertos adoratorios, sobre todo en los templos donde existían oráculos, había jóvenes que desde su niñez habitaban los santuarios. En algunas fiestas especiales, los curacas y señores principales usaban con ellos del "maldito pecado nefando".

Cieza menciona que fray Domingo de Santo Tomás le confirmó este hábito entre los conchucos y los chinchas y decía que

[...] entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad [...]. (1941, cap. LXIV: 206 y 207)

Pedro Pizarro (1978) cuenta que en el Collao había muchas idolatrías de esa suerte y "andauan muchos varones en abito de mugeres".

Siguiendo con la lógica de los espejos, la unión del hombre y de la mujer es una anomalía. El cuerpo del varón o el de la hembra es en sí mismo simétrico, de suerte que su imagen refleja otro cuerpo del mismo sexo. Según Platt (1978: 1098) cuando se ve la posibilidad de una unión entre un hombre y una mujer, el concepto del espejo dará una combinación de dos elementos masculinos y dos femeninos, o sea el número cuatro. Esta cuatripartición se transformará en una oposición de hombres masculinos, mujeres masculinas, hombres femeninos y mujeres femeninas.

Así encontraremos la cuatripartición bajo diversas formas no solo en los esquemas religiosos, sino en la organización sociopolítica; se reflejará también en diversas actividades y manifestaciones culturales.

TUNUPA (COSTA Y SIERRA SUR)

Entre los dioses del sur andino, Tunupa¹ parece haber sido una divinidad muy antigua, cuya área de influencia llegó a su máxima extensión antes del auge del culto a Viracocha. Santa Cruz Pachacuti (1968: 132-136) menciona la aparición de Tonapa-Tarapaca en el tiempo llamado *purun pacha raccaptin*.

1. La grafía de la voz *tunupa* varía según las fuentes. Bertonio, en su diccionario del idioma aimara, escribe *Tunnupa* y *Thunnupa*; Ramos Gavilán, *Tunupa*; Santa Cruz Pachacuti, *Tonopa* o *Tarapaca*; Cieza de León en el *Señorío*, *Tuapaca*. El quechua y el aimara son idiomas trivocálicos, o sea que el empleo de la letra "u" o de la "o" no significa error.

El diccionario aimara de Bertonio (1956) contiene pocas pero valiosas referencias, porque proporcionan la visión de los naturales. Según él, Tunupa era el

[...] nombre de uno de quien los indios antiguos cuentan muchas fábulas; y mucho aun en este tiempo las tienen por verdaderas, y assi seria bien procurar deshazer esta persuasión que tienen por embuste del Demonio.

Al tratar en otro lugar de explicar la palabra Dios para ser entendida de los naturales dice:

Tunupa, de quien cuentan infinitas cosas, dellas muy indignas no solo de Dios, sino de qualquiera hombre de razon, otras que tiran algo a los misterios de nuestra santa fe. Mucho haria el caso declarar a los indios los embustes de Tunupa para que todo lo que del cuentan se vea claramente ser fabula, y se desengañen.

Antes de continuar, analizaremos los otros nombres de Tunupa mencionados por los cronistas. Santa Cruz Pachacuti se refiere a la voz Tarapaca; Ramos Gavilán a Taapac (1976: 30); mientras Sarmiento de Gamboa (1942: 40) da el apelativo de Taguapaca. En los tres casos se halla la palabra paca que según Bertonio significa "un paxaro grande como aguilá" (1956, 2.ª parte: 141). En el mismo diccionario hallamos Thaa – el ayre (y también) thaa – el frío o cosa fría o lugar de mucho frío".

La letra "r" es reemplazada en la costa por una "l" y en este caso podría transformarse en una "a" prolongada. Tarapacá es un área geográfica situada desde Pisagua al río Loa en Atacama. En el siglo XVI era una vasta zona conocida como Colesuyu, distinta a los cuatro suyus tradicionales. Comprendía la región de Camaná, Moquegua, Tarata, Arica y Tarapacá (RAH-Madrid, documento n.º 9-4664, f. 6r-Obispos del Cusco año 1584. Memorias de las iglesias, curatos, doctrinas y ministerios). Otra aclaración sobre el Colesuyu o Collesuyu la ofrece el licenciado Juan Maldonado en una carta del 23 de marzo de 1573 dirigida al Rey. En ella definía la región visitada por él con las siguientes palabras:

[...] desde el rrio de la dicha ciudad (Arequipa) hasta la provincia de lo ha ciento y veinte leguas de longitud por la costa de la mar hacia Chile y de latitud desde la cordillera de las sierras hasta el mar, veynte y treinta es toda tierra tan aspera de sierras y despoblados de arenales

que auia muchos pueblos en ella a do jamas auían llegado sacerdotes, ni tenían noticia de nuestra fee. Halle en ella ducientos y veinte y seis pueblos, reduxe el dicho en veynte y dos en que se dexa señalados tres o dos doctrinas. (AGI, Audiencia de Lima 123)

El Colesuyu junto con el Altiplano formarían las áreas de la máxima influencia alcanzada por el culto a Tunupa. Esta sugerencia se apoya también en los mapas sobre las salinas y pueblo de Chiguata, cerca de Arequipa (AGI, Torres Lanza, Perú y Chile n.ºs 103 y 101, también Rostworowski 1981b). En ellos están indicados los volcanes y cerros que las circundan; en la cordillera de Pichupichu, una cima está señalada con el nombre de Tunupa. Las salinas de Chiguata se llamaban también de Tunupa y en 1582 trabajaban ahí 300 tributarios (AGI, Contaduría n.º 1786). Con el ídolo Tunupa-Tarapacá o Taguapaca encontramos a una deidad masculina doble y es preciso analizar sus atributos.

Ramos Gavilán narra las hazañas y andanzas de Tunupa, convertido por los religiosos cristianos en la persona del apóstol Santo Tomás. Este personaje apareció en Brasil, Paraguay, pasó por Chachapoyas y recorrió el Altiplano. Llegado al pueblo de Cacha lanzó rayos y fuego celeste contra un ídolo que allí se veneraba. Luego fue visto en el Cusco de donde se dirigió a las orillas del lago Titicaca. Apresado y atormentado por los naturales, empalado en una vara de chonta, fue puesto en una balsa y echado al lago. Sopló entonces un fuerte viento que lo llevó al Desaguadero y de ahí a Aullagas, donde se hundió en las entrañas de la tierra. Bertonio nombra una huaca llamada Aahuacasa que acordó soplar contra Tunupa un fuerte viento durante cuatro días y sus noches consecutivas (1956, 2.ª parte: 5).

Santa Cruz Pachacuti (1968: 283) cuenta cómo Tunupa llegó al Collasuyu vestido pobremente, siendo este un rasgo común a muchos dioses de la mitología andina, y semejante a las narraciones sobre Cuniraya, Pariacaca, Tutayquiri, etc.

Predicaba Tunupa sin descanso a los hombres, y un día llegó al pueblo de Yamquesupa del cual fue echado por sus habitantes y, como los maldijo, la aldea se transformó en una laguna. En sus andanzas llegó al lugar de Cachapucara donde había una huaca mujer a la cual cobró gran odio, y destruyó el cerro y el pueblo echando fuego y derriendiéndolo como cera la montaña. En Quinamare convirtió a la población en piedras por no prestarle atención. En sus correrías arribó a Carabaya donde resultó preso, los naturales lo ataron de pies y manos cerca

de la laguna de Carapucu, pero él desató milagrosamente las cuerdas y tendiendo su manta sobre las aguas, como si fuese una balsa, navegó hasta la peña de Titicaca. En sus viajes pasó por Tiaguanaco y de allí por el río Chacamarca llegó al mar.

Cieza de León (1943, cap. V) cuenta que mucho antes de que hubiesen incas, apareció "un hombre blanco de crecido cuerpo" cuyo poder era tan grande que de los cerros hacía llanuras y de las llanuras cerros. Continúa narrando que habitualmente le llaman Tici Viracocha, aunque en el Collao le decían Tuapaca. No omite Cieza mencionar los acontecimientos de Cacha y de su destrucción por obra del fuego. Después partió este personaje a la costa de la mar, adonde tendiendo su manto se fue entre las olas y nunca más volvió.

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 7) habla de Taguapaca en tiempos después del diluvio, antes de la existencia del Sol y de la Luna, a la vez que formaba parte de los acompañantes de Viracocha Pachayachachic. Estando en el Collao desobedeció a Viracocha, quien ordenó entonces lo ataran de pies y manos y que en una balsa fuese puesto en el río Desaguadero. Después nunca más fue visto. Según este cronista, es Viracocha y no Tunupa quien causó la destrucción del pueblo de Cacha con fuego bajado del cielo que abrasó la comarca.

A través de esta información ¿qué atributos pertenecen a esta divinidad? Tanto Cieza de León como Sarmiento de Gamboa cuentan los episodios de Cacha y mencionan un fuego celeste que abrasó la región, a consecuencia del cual la "tierra y piedras ardían como paja". Las noticias de Cacha fueron primero atribuidas a Tunupa, confundiéndose luego con las hazañas de Viracocha. Entonces uno de los atributos de Tunupa sería ser el fuego celeste o sea el rayo, hasta la fecha los aimaras de Bolivia veneran a Tunupa como la divinidad del rayo (Tschopik 1946, Rowe 1960).

En toda la sierra existieron dioses relacionados con el trueno, rayo y relámpago (Illapa, Libiac, Pariacaca, Catequil) y no podía faltar en el sur una divinidad que controlara estos fenómenos naturales. Sin embargo, el mito de Tunupa estaba también conectado con los volcanes, muchos de ellos hoy apagados. La región sureña se distingue por los numerosos volcanes y no es de extrañar que Tunupa estuviese asociado no solo con el fuego del cielo sino con el fuego que emerge de las entrañas terrestres.

Hemos visto que una cumbre de la cordillera de Pichupichu se llamaba Tunupa. Gisbert (1980: 67, nota 60) señala que llamaban

Tunupa a un antiguo volcán situado en las Salinas de Garci Mendoza en el departamento de Oruro. En la misma zona existen otros volcanes con la denominación de Tunupa, el más importante se hallaba cerca de Huachacalla. Estos hechos unen a Tunupa no solo con el rayo, sino con los volcanes y con la lava; es decir, con el fuego de arriba en oposición con el fuego de abajo.

No deja de llamar la atención la noticia que en dos lugares de salinas, como Chiguata y Garci Mendoza, unas cumbres volcánicas se llamen Tunupa. ¿Existiría alguna tradición o mito que relacionaba las salinas con el antiguo dios sureño?

Su tercer atributo era ser el dios de la lluvia que cae junto con la tormenta y fecunda la tierra. También era el dios de las fuentes, de los ríos por donde navegó antes de sumergirse en las profundidades de la tierra. No solo fecundaba la Mamapacha sino que, al caer sus rayos en la gran laguna de Titicaca, fertilizaba los peces que la poblaban.

Bertonio cuenta que Tunupa pecó con dos hermanas llamadas Que-sintu y Umantuu. Ahora bien, según el mismo diccionario, ambas voces designan a dos variedades de peces que pueblan las aguas del lago.

Al analizar los atributos de Tunupa encontramos una constante dualidad entre lo de arriba y lo de abajo, entre el fuego celeste y el fuego que brota de la tierra a través del cráter humeante o abertura del mundo bajo; del agua que se precipita del cielo en oposición a las lagunas, fuentes, ríos situados en lo bajo, inclusive que desaparecen en las profundidades de la tierra o que brotan de ella como las fuentes (Ramos Gavilán 1976).

Por último quizá veneraban los indígenas a dos pares de dioses, ellos serían Taguapaca, Taapac, Tarapaca y Tunupa; dos de ellos serían divinidades de arriba, o sea el fuego del cielo y la lluvia; mientras los otros dos procedían de abajo, es decir del elemento ígneo y del líquido de lagunas, ríos, fuentes. Tendríamos la cuatripartición siguiente:

Arriba	—	fuego de cielo (rayo)
		agua del cielo (lluvia)
Abajo	—	fuego de la tierra (lava)
		agua de la tierra (lagunas, etc.)

Sin embargo, los pares podrían descomponerse en la forma siguiente:

Fuego —	arriba —	rayo
	abajo —	lava
Agua —	arriba —	lluvia
	abajo —	lagunas, etc.

Estos conceptos andinos están muy de acuerdo con el pensamiento indígena de mitades antagónicas y adversas que sin embargo se complementan y necesitan (Platt 1978).

A este antiguo dios sureño vino posteriormente a yuxtaponerse Viracocha. Más adelante veremos cómo en todas las regiones existieron unos primeros dioses depuestos y echados por nuevos dioses triunfantes. Las deidades más recientes desplazaban cultos anteriores, de acuerdo con los movimientos de los grupos étnicos. De igual manera sucedió con Viracocha, cuya influencia creció junto con el avance y pujanza de los ejércitos incaicos. Debido al auge de las fuerzas cusqueñas, el dios Viracocha suplantó a Tunupa, mientras que en otros casos ambos cultos se amalgamaron.

Santa Cruz Pachacuti añade el nombre de Tunupa-Tarapaca al de Viracocha *pachayachicachan cunacuy camayoc* con el objeto de transformar la divinidad primera en un dios incaico. Asistimos entonces a una transposición del culto de Viracocha sobre el de Tunupa después de las victorias de los cusqueños sobre los collas. Con la conquista española esta divinidad se transformará, a su vez, en el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé, sufriendo de ese modo una segunda metamorfosis.

Establecido el virreinato y pacificada la tierra, los religiosos católicos acomodaron los mitos andinos a las necesidades de la enseñanza de la doctrina y transformaron el binomio Tunupa-Viracocha en el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé (Guaman Poma 1936: fojas 91-92; Garcilaso de la Vega 1943, tomo 1: 273). Se produce entonces una doble modificación del antiguo dios Tunupa, primero las reformas introducidas durante el incario con el advenimiento de Viracocha y luego el cristianismo implantó la supuesta aparición del apóstol predicando la fe en Cristo.

La política general de la religión católica fue siempre superponer el culto a los santos, a la Virgen o a Dios sobre la base de tradiciones y divinidades paganas. De ahí que encima de un antiguo santuario o adoratorio prehispánico se estableciera en el siglo XVI algún culto mariano.

Jacques Lafaye (1974) en su libro sobre Quezalcóatl y Guadalupe demuestra la misma preocupación existente entre los frailes de México. También ahí afirmaban que Quezalcóatl no era otro que el apóstol Santo Tomás, que de las Indias pasó a México y luego continuó a Sudamérica. El problema de recorrer tan lejanas tierras y pasar por varios continentes se resolvía mediante los ángeles que en sus brazos transportaban al santo.

VIRACOCCHA (SIERRA SUR)

Viracocha es el más conspicuo de los dioses del ámbito andino. Es posible que su difusión se debiera a los religiosos católicos que buscaban un nombre para explicar a los naturales el concepto de Dios. Además añadirían a su apelativo diversas palabras para esclarecer su calidad de Ser Supremo.

Ante todo debe tomarse en cuenta que el monoteísmo no existió en el Nuevo Mundo. En los Andes hallamos a diversos dioses mayores y también a una numerosa jerarquía de divinidades subalternas propias de varios ayllus, de cada pueblo en particular, e ídolos personales. Un lugar prominente lo ocupaban los *mallquis* o cuerpos de los antepasados, a los cuales rendían un culto mezclado con reverencia y temor a represalias si no quedaban satisfechos con las ofrendas.

Durante el incario, el culto a Viracocha debió ser muy restringido, pues aparte del templo de Quisuar Cancha eran pocos sus santuarios y se limitaban a la zona cusqueña. Su imagen se encontraba también en el Coricancha y, según los cronistas, existía un contrapunteo entre el culto a Viracocha y el del Sol (Polo de Ondegardo 1917: 49-50). En ciertas épocas de la historia inca prevaleció la adoración del uno sobre el otro y se debió seguramente a fluctuaciones y tendencias distintas en el aspecto religioso.

Quizás el dios Viracocha fue una antigua divinidad perteneciente a un grupo o a una facción que quedó desplazada a consecuencia de las victorias alcanzadas por Pachacutec. Después de las guerras y triunfos de los cuscos sobre los chancas, se produjo un cambio en la devoción y

el Inca reinante dio prioridad al culto solar y uno de sus actos fue embellecer el Coricancha.

Antes de proceder al análisis de las noticias sobre Viracocha debemos aclarar que el Sol adquirió la categoría de divinidad particular de los soberanos. Las tierras para su servicio se ubicaban en todo el Tahuantinsuyu, pero sus templos fueron contados y se hallaban solo en los principales centros administrativos incas.²

La segunda cuestión tiene gran importancia porque a través de los documentos, la mayor parte inéditos, hallamos que ni Viracocha ni el Sol fueron divinidades creadoras del género humano. Según la ideología indígena, la convicción general en los Andes era que los hombres procedieron de determinadas y distintas *pacarisca* o lugares de origen. Albornoz (1967: 30) en su instrucción para descubrir las huacas, aclara que los naturales se decían proceder de piedras, fuentes, lagunas, ríos, cuevas, animales, aves, árboles. Los propios incas contaban el mito de su salida de la cueva de Pacaritampu. Esta declaración de Albornoz está respaldada por las noticias contenidas en los numerosos documentos y autos realizados durante las visitas y causas, llevadas a cabo con el objeto de extirpar las idolatrías entre los indígenas durante los siglos XVI y XVII. En dichos expedientes no cabe duda acerca del pensamiento indígena en cuanto a sus mitos de origen (Santa Cruz Pachacuti 1927: 145).

Diversos son los mitos relacionados con el comienzo del mundo y el de las luminarias. Es necesario tratar de deslindar lo verdaderamente indígena de la mentalidad española del siglo XVI, imaginando encontrar huellas de apóstoles predicando el Evangelio en América y espantados con la presencia constante del demonio. Eran tan ingenuos en sus temores como los mismos indígenas.

2. Un ejemplo sobre los pocos templos dedicados al Sol lo ofrecen los documentos sobre la extirpación de las idolatrías para Áncash y Cajatambo. En estos no hay mención a santuarios al Sol. De haber existido los frailes los hubieran señalado como lo hicieron con las huacas de los diversos dioses. Sabemos de la presencia de tales templos en Vilcashuamán, Huánuco Pampa, Pachacamac y uno que otro sitio de importancia, como el famoso santuario del Sol en la isla Titicaca, construido por los soberanos cusqueños y a cargo de personajes incas de las mitades de arriba y de abajo, además de los numerosos *mitmaq* de varios lugares del imperio (Ramos Gavilán 1976: 46 y 91). El número de estos templos fue siempre limitado pues su culto especial era prerrogativa de una clase elevada.

A través de las referencias de los cronistas, veremos los atributos correspondientes a Viracocha. Betanzos (1968: caps. I y II) cuenta en los primeros capítulos de su crónica, cuando trata de la creación del mundo de un dios llamado Con Tici Viracocha que vino desde Tiaguanaco. Luego deja de lado la partícula Con para seguir su relato sobre Tici Viracocha; hecho que indica una pervivencia, un recuerdo y una superposición de dioses para narrar el acto de la creación. En otro trabajo nos ocupamos del dios Con, antigua divinidad nortea, celeste y solar, que fue desplazada por el culto a Pachacamac o Ichsma (Rostworowski 1972 y 1977).

Siempre, según Betanzos, Tici Viracocha creó un cierto número de bultos de forma humana y ordenó a dos servidores, que estaban con él, mirasen a aquellas piedras que habían de convertirse en hombres y salir de fuentes, ríos, cuevas y cerros para tornarse en seres humanos. Los españoles del XVI no podían comprender las creencias de los pobladores andinos que se decían proceder de sus *pacarisca*. De ahí que al transcribir los relatos míticos, imaginaron *primero* a un dios creador que forjó una primera humanidad de piedra que brotaba de la tierra a la llamada de la divinidad.

Viracocha envió a sus dos criados, que estaban con él en Tiaguanaco, a que fuesen el uno por la ruta de Condesuyo y el otro a Andesuyo; mientras que él caminó por la sierra hacia el Cusco llamando a la gente para que saliese de sus lugares de origen.

Betanzos atribuye el episodio de Cacha a Viracocha y no a Tunupa, este último es mencionado como desobediente y díscolo. Luego Viracocha pasó por Urcos, llegó al Cusco donde puso por señor a un personaje llamado Alcaviza; y siguió su recorrido hasta Puerto Viejo donde se juntó con los otros dos Viracochas y se fueron caminando por la mar.

Sarmiento de Gamboa (1942: caps. 6 y 7) cuenta la creación del mundo por Viracocha Pachayachachic y de unos gigantes deformes pintados o esculpidos por él y, al no gustarle su obra, creó en su lugar a una primera generación de hombres a "su semejanza". Estas gentes cayeron en el vicio y tras acarrear la maldición de Viracocha fueron convertidos en piedras, entonces se desató el diluvio. Estos relatos de Sarmiento de Gamboa son bíblicos, tanto en la semejanza de los hombres con Viracocha como en el castigo del diluvio. Continúa luego el cronista con el mito de Taguapaca, su desobediente servidor, y el castigo de enviarle atado por el río Desaguadero. Estando Viracocha en Tiaguanaco, esculpió una multitud de piedras y envió a sus criados por caminos diferentes a que llamasen por sus nombres a dichas piedras

con el objeto de que se transformasen en hombres. Caminó Viracocha por la sierra central dando voces para que los habitantes saliesen de sus cuevas, ríos, cerros y fuentes. Sarmiento menciona a Viracocha como

[...] un hombre de mediana estatura, blanco, vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo y traía un báculo y un libro en las manos. (1942: cap. 7)

Aquí también se hace patente el deseo de encontrar similitudes entre el Viejo Testamento y los dioses andinos.

En su peregrinaje llegó Viracocha a Cacha donde sus habitantes trataron de matarle y él se arrodilló, levantó las manos al cielo e hizo bajar de lo alto un fuego que abrasó la comarca. Después de lo cual prosiguió su camino, pasó por Urcos en cuya memoria existía una célebre huaca. Por último Viracocha arribó a Puerto Viejo y Manta donde se encontró con sus servidores y se embarcó con ellos por la mar, no sin antes profetizar la llegada en el futuro de gente extraña. Después de la partida de Viracocha apareció de nuevo Taguapaca quien principió a predicar diciendo ser él Viracocha.

Acosta (1940, lib. V: 355) cuenta que Viracocha era el "supremo Dios" y después de él adoraban al Sol y al trueno. Los sacrificios a Viracocha consistían en guanacos pardos, mientras las llamas pintadas eran ofrecidas al trueno para que no faltasen las lluvias, perteneciendo las blancas al Sol (1940: 398).

Según Cieza de León (1943: cap. V) en los tiempos más remotos no existían el Sol ni la Luna y la gente vivía en las tinieblas hasta que salió el astro del día en la isla Titicaca, en la laguna del Collao. En aquel entonces apareció

[...] un hombre blanco de crecido cuerpo el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración.

Y le tuvieron por el Hacedor del Mundo, personaje que se dirigió hacia el norte, obrando maravillas y nunca más le volvieron a ver. Añade que generalmente le llamaban Tici Viracocha y Tuapaca en el Collao, mientras en otros lugares le decían Arnauan. Sigue el cronista la misma narración que los demás, mencionando los episodios de Cacha acontecidos con Viracocha.

Para Garcilaso de la Vega (1943, tomo 1: 270), Viracocha fue un fantasma que se apareció al príncipe del mismo nombre y pronosticó

el auge y victorias de los incas. Lo señala como hijo del Sol y hermano del Inca. Cuenta el cronista que en Cacha se apareció el apóstol San Bartolomé.

Según Garcilaso de la Vega, el Ser Supremo era Pachacamac y su descripción se asemeja en todo a la del Dios cristiano y añadió:

[...] en sus historias dan otro nombre a Dios que es Tici Viracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco [...].

El mismo cronista decía que los incas por ser filósofos y doctores de su república alcanzaron los conceptos de único Dios, y el del dios Viracocha fue un error de los españoles.

¿Qué podemos decir de las referencias de los cronistas hasta aquí mencionados?

Primero, el mito de Viracocha parece confundirse con el de Tunupa. Las contradicciones surgidas en las crónicas en torno a Tunupa y a Viracocha, la confusión de los relatos en los cuales se entrevera a ambos personajes, podría representar a grupos étnicos distintos que durante largo tiempo sostuvieron intercambios y luchas entre ellos. Naturalmente surgen entonces préstamos culturales en los cuales los mitos se duplican, narrando los mismos episodios para personajes distintos, con diferentes nombres.

En segundo lugar, los españoles, al recoger la información indígena, añadieron sus peculiares interpretaciones, de acuerdo con su propio bagaje cultural, mezclando los relatos bíblicos con los mitos andinos. El dios Viracocha sufrió más que los otros dioses de estas anexiones judaico-cristianas, llegando a confundir el pensamiento indígena original.

En lugar de seguir citando crónicas que en su mayoría concuerdan con la imagen de un Viracocha-Hacedor del Mundo, busquemos noticias que puedan ilustrar mejor la idea andina de Viracocha.

Molina, El Cusqueño, aunque narra los mismos hechos que los anteriores, suministra información adicional que permite tener una visión diferente. Los relatos citados mencionan a servidores o criados que acompañaron a Viracocha durante su estadía en Tiaguanaco y que posteriormente fueron enviados por diferentes rutas, llamando a la gente a que salieran de sus *pacarinas*. Molina les nombra como Imaymana Viracocha y Tocapu Viracocha, mientras en la primera y tercera oración cita a Ticsi Viracocha y a Caylla Viracocha.

Urbano (1981), en su trabajo sobre los ciclos míticos andinos, analiza la palabra Viracocha a través de los diccionarios quechua y aimara y, después de citar los términos clásicos, sugiere que la voz Vira podría provenir del aimara:

vira, vel huasa huaa - el suelo o cualquier cosa que va cuesta abaxo.
huaaahuua - baxada. (Bertonio 1956)

En cuanto a la palabra *cocha* se puede discutir una raíz aimara *kochallo* que significa "handrajo, trapo, vestido muy roto". Estas traducciones están muy de acuerdo, no solo con el recorrido de Viracocha que del altiplano bajó a las quebradas y luego a la costa, sino con el aspecto y costumbre común a los dioses de la mitología andina de recorrer pueblos y regiones vestidos de andrajos.

Veamos a continuación cada una de las voces de los otros Viracocha. *Caylla* no es un epíteto o un adjetivo calificativo añadido a la palabra Viracocha, sino que señala a un personaje distinto de Ticsi. En el documento de Chinchaycocha (Duviols 1974-1976: 281), se manifiesta claramente que ambos Viracochas eran "hermanos". Se les rogaba durante las ceremonias del *guarachico* como a los creadores de la tierra y para que diesen a los jóvenes fuerza, industria y habilidad.

Guaman Poma (1936, foja 56) menciona a Ticsi y a Caylla Viracocha en la época de Uari runa. Molina, El Cusqueño, en la primera oración dirigida al Hacedor, nombra a Ticsi y a Caylla Viracocha. Según González Holguín, *Kaylla* es la orilla, arrabal o escalón de la chacra, lindero o término; también significa extremidad, orilla o rueda del vestido, o cerco del lugar, *la pareja de una cosa*. Interesa esta última connotación, el ser par de algo, en este caso indicaría al hermano de Ticsi. El concepto de pareja lo mencionamos antes y está de acuerdo con la existencia de dioses masculinos duales en el ámbito andino.

En cuanto a la palabra *Ticsi*, *Ttisci* o *Ticci*, González Holguín (1952: 340) la señala como origen, principio, fundamento, cimiento, causa. Duviols (1977) deduce que *Ticsi* unido a la palabra *Viracocha* tendría un sentido de "fundador de linaje"; "de padre de los ayllus de las etnias o cimiento de un grupo". Urbano (1981) analiza detenidamente esta voz y nos remitimos a él para una explicación *tradicional* de la palabra. Sin embargo, en González Holguín tenemos también la voz: *Ticçu* o *Ticçuk* que, significa lo que está boca abajo o transtornado; *ttiksy* o *ttiksu hiksulla* al revés, lo de arriba abajo.

¿No podría indicar también esta palabra un concepto indígena de un desorden dentro del orden previsto; un trastorno de las mitades de Hanan y de Hurin, de un caos?

Quizá esta hipótesis sea demasiado aventurada, pero no olvidemos que muchas de las ideas indígenas se tergiversaron y se les dio una acepción que no tenían. Esta palabra unida al sentido que sugiere Urbano para la voz Viracocha, de ir cuesta abajo, daría la explicación de un movimiento contrario, a la inversa.

Con Tici y con Caylla Viracocha tendríamos a una pareja de dioses masculinos, unidos a ideas de términos y linderos con un sentido de orden y también de trastorno, de oposición a lo establecido.

El segundo par de Viracochas no corresponde a una cosmovisión andina sino indica oficios específicos y quehaceres. La voz Tocapu o Tocapo no ofrece dificultades, tanto en aimara como en quechua señala prendas textiles sumamente ricas y finas. Molina en una de sus oraciones añade la voz *acnupo* que también significa ropa galana de altos personajes; *acnanacuna* serían las ceremonias y vestidos para los sacrificios (Duviols 1977: 62; Urbano 1981). Murra (1975) ha demostrado la importancia de los tejidos en el ámbito andino como prendas para los sacrificios y ofrendas a los dioses; en la reciprocidad entre señores y en la mayoría de ceremonias y ritos. La ruta de los llanos tomada por Tocapu está relacionada con el adelanto textil de la costa, y no es de extrañar que una divinidad estuviese vinculada a la confección de telas y prendas finas.

En la región central, Cuniraya Viracocha era considerado como el dios que presidía la obra de los artesanos dedicados a sus telares y bordados (Ávila 1966). La excelencia de las prendas manufacturadas en la costa, el prestigio y la larga tradición de los artífices yungas, apoya la presencia de un dios recorriendo la ruta de los llanos.

En cuanto a Imaymana se dirigió por el camino de los Andes poniendo nombres a los árboles, flores y frutos, enseñando a la gente las virtudes y los peligros de las plantas. Con toda razón encuentra Urbano (1981) que Imaymana es la divinidad relacionada con la medicina mágica o de la producción agrícola vinculada con los aspectos mágico-curativos. Nos atrevemos a añadir que se le vinculaba quizá con los alucinógenos tan importantes en las ceremonias y la emisión de oráculos.

Los Viracochas poseían santuarios separados y en una oración Molina menciona cuatro huacas, de las cuales tres se situaban en la ruta de los Andes.

En Urcos, lugar por donde pasó Viracocha en su recorrido desde Tiaguanaco al Cusco, existía una imponente huaca en la cima del cerro y era el santuario de Atun Viracocha. Según los cronistas, en Urcos hallaron los españoles un rico tesoro de oro y plata. En el templo estaban representados un águila y un halcón como aves relacionadas al culto de la deidad.

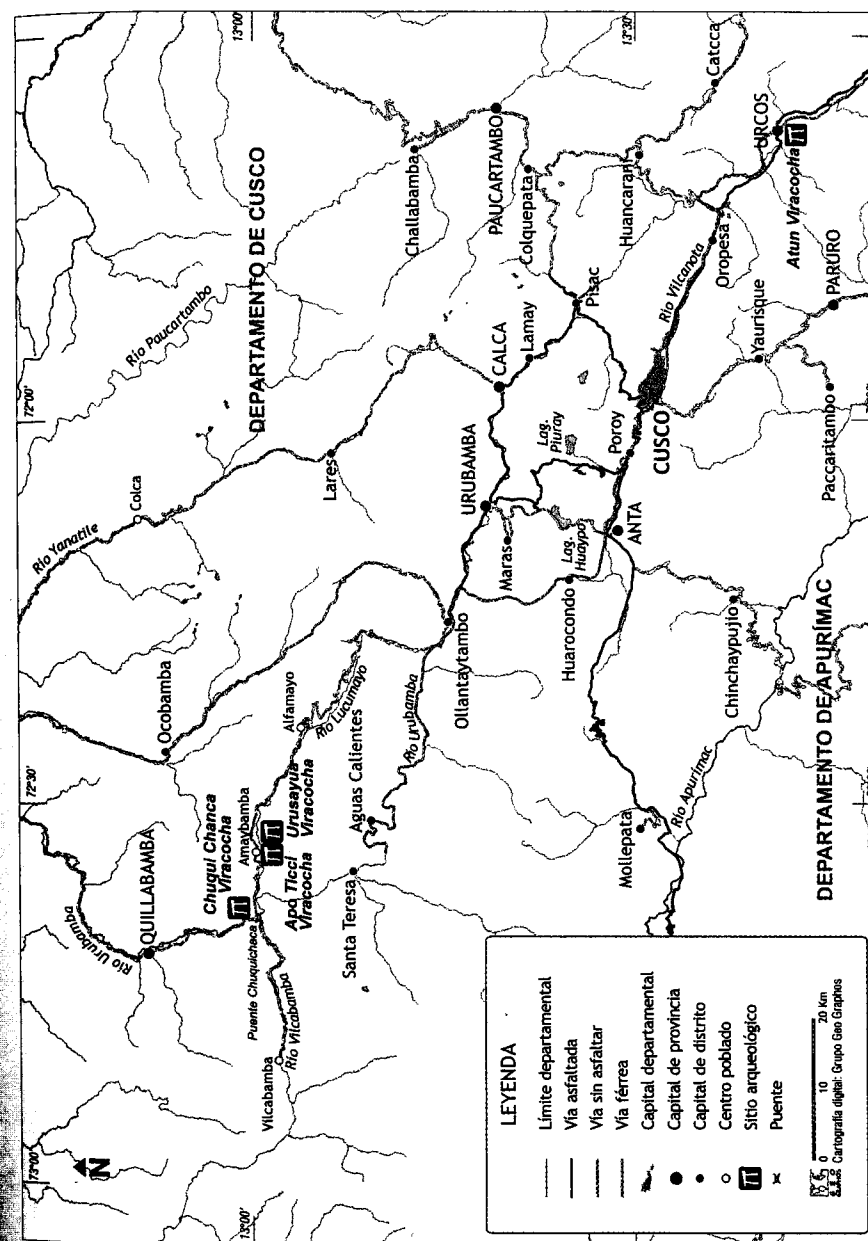
La segunda huaca pertenecía a Apo Ticci Viracocha y se hallaba en Amaybamba, en el valle alto de La Convención; en el mismo pueblo existía la tercera huaca de Urusayua Viracocha. Según González Holguín *sayua* es el mojón de tierra y en aimara *sayhuatha*, *chutatha* es amojonar las chacras con montones de piedras o terrones. La voz *uru* en aimara es el día y también le dicen a quien anda sucio y andrajoso (Bertonio 1956, 2.^a parte: 380).

Las palabras aimaras responden mejor a la idiosincrasia de los dioses andinos, con la imagen de un Viracocha pobre recorriendo pueblos y caminos; la huaca demarcaría quizá ciertos hitos y fronteras. Los mitos de Tunupa y de Viracocha confundidos y yuxtapuestos, vinculados con el aimara, permiten suponer una estrecha relación entre los grupos étnicos del Collao con los del Cusco. No es de extrañar que palabras aimaras se usaran en lugares habitados por pueblos quechuas.

El cuarto santuario correspondía a Chuqui Chanca Viracocha, se hallaba en Huaypar, en las cercanías del puente de Chuquichaca que daba acceso a la región de Vilcabamba, entrando por Tambo y bajando por el río Lucumayo hacia el Urubamba. Tres de las huacas mencionadas se encontraban en el valle de La Convención y marcaban quizá los mojones del camino de Imaymana hacia los Andes, región de abundante vegetación y ruta hacia las plantaciones de coca. El templo de Atun Viracocha, situado en la cima de Urcos, se consideraba alto en relación con los otros, edificados en lugares bajos.

Para recapitular diremos que las propiedades de Imaymana y de Toca-pu son bien definidas, forman una pareja de dioses en relación con agrupaciones de especialistas curanderos, sacerdotes y artesanos textiles. En cambio Tici y Caylla no demuestran tener tan precisos atributos, se presentan como dioses celestes y, a diferencia de Tunupa, no están unidos al rayo, que en el área cusqueña se denomina Illapa.

Su relación con los cielos se manifiesta con la presencia de águilas y halcones en la huaca de Urcos. El recorrido de los Viracochas es de sur a norte, para desaparecer en el mar, es también el trayecto que seguían las capacochas (AGI, Justicia 413) ¿Estarían estos sacrificios



MAPA 1. El valle de La Convención

vinculados con las rutas de los Viracochas y, a través de ellos, con el Inca y la Coya reinantes? ¿Existiría un nexo entre el trayecto de los dioses y el máximo holocausto?³

ILLAPA (SIERRA SUR)

Illapa era un dios distinto y separado de Viracocha; en el Cusco no hallamos reunidos en un solo ídolo los atributos que poseía Tunupa.

Según Acosta (1940, lib. V: 335) después de Viracocha adoraban al Sol y en tercer lugar al trueno, al que llamaban con tres nombres: Chuquilla, Catuilla e Intiillapa. Decían que era un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra y que tenía el poder de hacer llover, granizar y tronar, además de dominar todo lo que pertenecía a "la región del aire donde se hacen los nublados". Siempre, según Acosta, era el trueno la huaca principal para todos los indígenas del Perú y entre otros sacrificios le ofrecían niños y llamas.

Cobo (1956, tomo 2: 160) sigue en todo el decir de Acosta y repite los mismos nombres, dando a Chuquilla el significado de "resplandor de oro". Añade que el trueno tenía hijos y hermano y sus estatuas confeccionadas con mantas se hallaban cada una en un altar separado en el templo del Sol. Para las fiestas solemnes las ponían cerca de la de Viracocha y de la del Sol.

Molina (1943: 29) señala al ídolo del trueno, relámpago y rayo con los nombres de Chuqui Illapa a quien rogaban para que enviase las deseadas lluvias y alejara el granizo de sus campos. Su templo se encontraba en Pucamarca y era un santuario separado de los demás ídolos (1943: 30), pero también estaba representado en el templo del Sol. Durante las ceremonias efectuadas en el mes de mayo —según Molina— sacrificaban al Sol, a Pachayachachi que era otro ídolo, con figura de hombre y cuyo vocablo quiere decir el Hacedor; mientras en una tercera huaca llamada Chuquilla Illapa figuraba el relámpago, trueno y rayo. Dicho ídolo tenía forma de persona, aunque no se le veía el rostro.

3. Según Polo de Ondegardo (1917: 83), cuando llegaban al Cusco las jóvenes *acillas* eran repartidas entre el Sol, el Inca, Chuquilla y Pachacamac. Otras eran reservadas para los sacrificios cuando se temía por la salud del Inca, su fallecimiento o si marchaba personalmente a la guerra. También eran motivos de sacrificios los eclipses de Sol o los movimientos sísmicos.

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 31: 95) se refiere a la refacción del templo del Sol ordenada por Pachacutec y a su nuevo nombre de Coricancha, por la profusión de los adornos de oro que lucía. La imagen del Sol estaba en el centro con la estatua de Viracocha a su derecha y la de Chuquiyllapa a su izquierda.

Para Cabello de Valboa (1951: 308) la primera adoración se debía al Sol y en segundo lugar al trueno al que llamaban Chuquiyllo o Intiillapa.

En la investigación es forzoso consultar los diccionarios de idiomas indígenas para precisar significados. En el de González Holguín encontramos las siguientes palabras:

rayo	—	<i>yllapa</i>
relámpago	—	<i>yllapanni</i>
trueno	—	<i>cumñiy ccakñuy sillallallay</i>
rayo caer	—	<i>lliukliuk ñuy</i>

Notamos que las voces quechua para relámpago y trueno no tienen nada que ver con los nombres que los cronistas daban a estos supuestos dioses. En el Lexicón de fray Domingo de Santo Tomás (1951) hallamos:

relámpago	—	<i>yllapa, chuquilla</i>
tronar	—	<i>chuqui illani, gui o yllapani, gui</i>
tronar sordo	—	<i>curaca yllapa</i>
tronar algo mayor	—	<i>chaupi yllapa</i>
tronar con rayo	—	<i>sullca yllapa</i>

A lo largo de su diccionario, Santo Tomás menciona distintas voces sinónimos del quechua cusqueño, usadas en el dialecto de la costa central. Se entiende entonces que la palabra chuquilla es simplemente un equivalente yunga de la voz yllapa, como libiac lo era en la sierra norcentral.

Los religiosos se sirvieron del fenómeno natural del trueno, rayo y relámpago para crear tres ídolos o personajes distintos y explicar el misterio de la Santa Trinidad, inventando la palabra intiyllapa para, junto con las voces yllapa y chuquilla, formar un remedo indígena del credo cristiano, confundiendo de ese modo el verdadero pensamiento indígena.

Guaman Poma (1936: foja 266) cuenta que sacrificaban a Illapa o rayo y que: “[...] agora llaman santiago, quemando coca y comidas y chichas, ayunando sal y no durmiendo con sus mugeres [...]”.

Desde la conquista se formó en torno a Illapa y del apóstol Santiago un sincretismo religioso. En España en el siglo XVI creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba por los cielos, y era costumbre de los soldados españoles vocear e invocar al apóstol antes de iniciar los disparos de sus arcabuces. Ambos hechos hicieron que los indígenas asociaran a Santiago con el rayo o *illapa*. Por ese motivo se formó entre los naturales una gran superstición en torno al nombre de Santiago, y los extirpadores de la idolatría aconsejaban no permitir bautizar los niños con ese nombre, sino con el de Diego (Arriaga 1968: 215).

PACHACAMAC (COSTA CENTRAL)

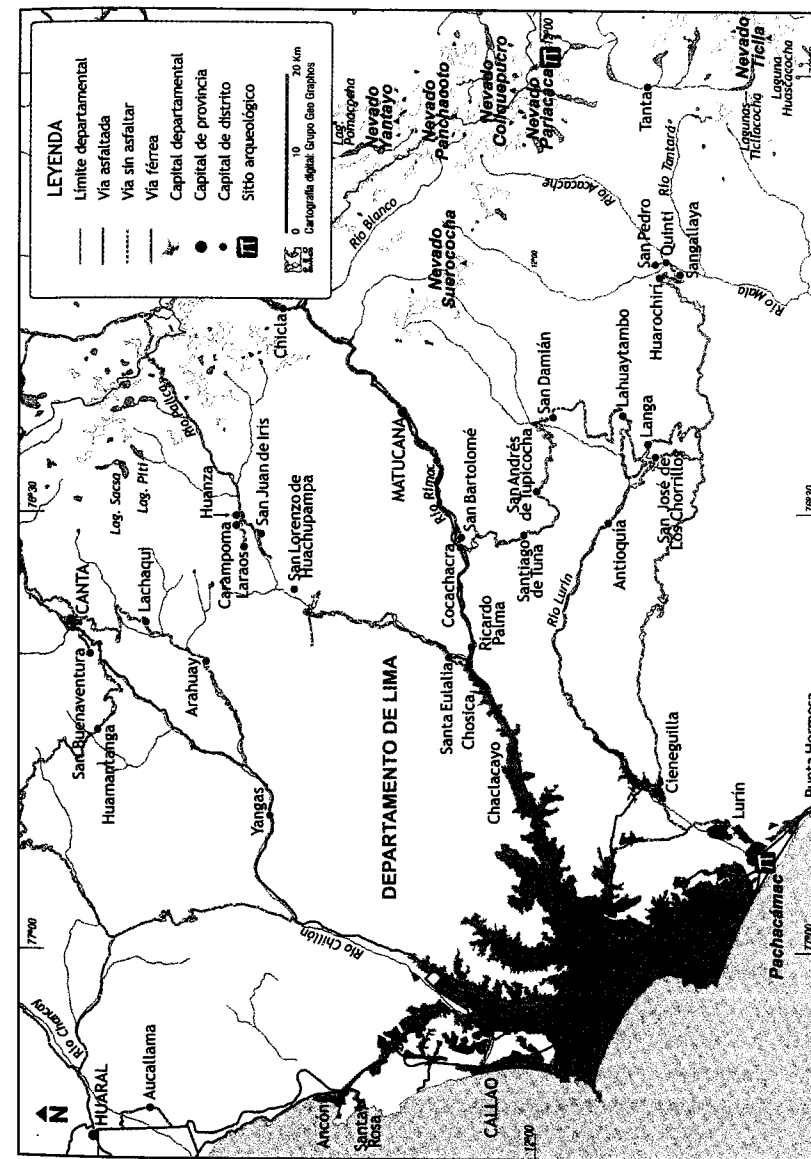
El consenso de cronistas afirma la importancia de Pachacamac como el dios más destacado de la costa central. A su templo acudían numerosos fieles y sus ofrendas llenaban los extensos depósitos del santuario. Gran parte de su prestigio se debía a sus oráculos y vaticinios consultados desde lejanas tierras, a los que eran muy aficionados los yungas.

En una carta de Hernando Pizarro, dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo, de 23 de noviembre de 1533, decía que “toda la tierra de los llanos e mucha más adelante no tributa al Cuzco sino a la mezquita” (Fernández de Oviedo 1945, tomo XII, cap. XV: 87).

Los informantes de Ávila (1980: 151) afirmaron la existencia de dos huacas, las más poderosas del Tahuantinsuyu. Eran en la sierra el templo del Sol en el Titicaca y en la costa la huaca de Pachacamac.

En tiempos anteriores a la conquista cusqueña, en las cuencas inferiores de los dos Lurín y Rímac existían varios curacazgos pequeños sujetos a la hegemonía del centro religioso de Pachacamac. En aquel entonces dicho grupo étnico se llamaba a sí mismo Ichsma y es posible que con el mismo nombre se adorara al ídolo principal (Albornoz 1967; Calancha 1638). La voz *Ychsma* debió ser una fonética difícil de captar para los hispanos, de ahí las diversas grafías de los cronistas.

Con el dominio incaico, es decir bajo Tupa Yupanqui, se efectuó la integración de estos valles al Tahuantinsuyu. Según la leyenda el Inca



MAPA 2. Santuario de Pachacamac, valle de Lurín y zonas aledañas

lloró en el vientre de su madre y la Coya tuvo la revelación que el Hacedor del mundo se hallaba en los Yungas, en el valle de Irma o Izma (Santillán 1927, Castro y Ortega Morejón 1974).

Pese al cambio, no desapareció por completo el nombre de Ychsma o Ychima, varios principales indígenas del valle de Lima llevaban dicho apellido. El curaca de Amancaes se decía Sebastián Ychima a la par que otros señores de Pachacamac (Rostworowski 1978a).

La conquista del centro ceremonial tomó un carácter de peregrinación y durante cuarenta días el Inca ayunó antes de hablar con la divinidad. La conquista serrana estableció el cambio de nombre tanto del curacazgo como posiblemente del mismo ídolo, que desde entonces se llamó Pachacamac.

La segunda medida adoptada por el Inca fue ordenar la construcción de un templo dedicado al Sol, más alto e imponente que el del dios yunga. El nuevo santuario recibió el nombre de *Punchao Cancha*⁴ (Ávila 1980: 151) y los sacerdotes aceptaron su edificación a cambio del respeto al antiguo templo de Ichsma (Cabello de Valboa 1951: 338).

Repasemos someramente los mitos referentes a Pachacamac. En sus inicios entabló una lucha contra Con, dios norteño creador del mundo y responsable de una primera generación de seres humanos transformados por él en monos y zorras (véanse Rostworowski 1972a y 1977a; Calvete de la Estrella 1964). Para los costeños, tanto Pachacamac como Con fueron divinidades superiores al Sol y a la Luna (Gutiérrez de Santa Clara 1905, tomo 3: 495). Otro mito es el de Wakon, recopilado por el padre Villar Córdova (1933). En él Pachacamac y su mujer Pachamama eran padres de unos mellizos divinos transformados después de diversas peripecias en el Sol y la Luna.

Calancha narra el mito de la lucha entre Pachacamac y Vichama de Végueta, cerca de Huaura. Según la leyenda, en los principios del mundo Pachacamac creó una pareja humana pero no les proporcionó alimentos.

El hombre murió de necesidad y la mujer se quejó amargamente al Sol de sus penurias. Más adelante ella fue fecundada por el astro y dio a luz a un niño. Colérico Pachacamac por la intervención de su padre el Sol, cogió al niño, lo despedazó y para que no faltasen las subsistencias, sembró los dientes del niño y de ellos brotó el maíz; de sus huesos

4. La voz *punchao* significa el día, a diferencia de *Inti Cancha* o *Cori Cancha*, palabras usadas para designar el templo del Sol en el Cusco.

nacieron las yucas; de su cuerpo los pepinos, pacaes y demás frutas de la tierra. Debido a este sacrificio se inició la abundancia en los llanos.

A pesar de los dones, la madre seguía llorando la pérdida de su hijo y de nuevo intervino el Sol, quien con el ombligo del niño lo resucitó con el nombre de Vichama, Villama o Vichma.

Aquí es importante señalar que las continuas ausencias de Vichama, y el dejar sola a su madre, relacionan a aquel dios con el mismo Sol y a la madre con la Tierra, desamparada cuando el Sol desaparece.

Durante una de las ausencias de Vichama, Pachacamac mató a la mujer, abandonando su cadáver a los gallinazos y buitres. A su retorno Vichma le devolvió la vida, renaciendo la madre por obra del hijo. El Sol representa la posibilidad de la tierra de reverdecer con nuevas cosechas cuando el Sol la reanima, mito estrechamente unido a los ciclos agrarios.

Los naturales creían quizá que el sacrificio de Vichama y de la madre tierra fueron necesarios para que de sus profundidades surgieran las semillas y tubérculos confiados a los abiertos surcos.

Pedro Pizarro (1978) menciona la costumbre de echar diariamente cargas de sardinas y anchovetas en una plaza frente al ídolo de Pachacamac, con el objeto de alimentar a gallinazos y cóndores. Obviamente estas aves habitaban la cercanía del templo y eran objeto de cuidado.

Esta noticia tiene relación con el mito y la referencia de que el cadáver de la madre de Vichama fue entregado a los gallinazos y cóndores. Se trata de un rito sustitutorio en el cual los peces tomaban el lugar del cuerpo destrozado. En ambos relatos las aves nombradas son las mismas.

Un análisis de los apelativos de ambos dioses muestra extrañas analogías. Ya dijimos anteriormente que en tiempos preincaicos el templo y probablemente el mismo ídolo de Pachacamac se llamaba Ychsma. Es bastante sorprendente, la similitud entre los apelativos Ychsma y Vichma. Las luchas entabladas entre Pachacamac y Vichma y el ser ambos mencionados como "hermanos" hijos del Sol, sugiere una oposición de los personajes.

Pero sigamos con la información existente en torno al dios y oráculo máximo de la costa central. Miguel de Estete en su relación sobre el viaje que hizo en 1533 al santuario de Pachacamac, acompañando a Hernando Pizarro, describe el templo como

[...] una buena casa, bien pintada e bien aviada, y en una sala muy oscura y hedionda muy cerrada tienen un ydolo hecho de palo [...]. (en Fernández de Oviedo 1944, tomo XIII: 54)

Las tinieblas de la pieza señalan el concepto de oscuridad que rodeaba la divinidad y que conviene tener en mente.

En torno al dios Pachacamac destaca el culto a la zorra (*añás*) nombrada en varios mitos. También Albornoz (1967: 34) señala a una zorra muerta llamada Tantanamoc, venerada por los ychsmas, cuya momia se hallaba cerca a la puerta del templo de Pachacamac. Calancha menciona la imagen de una zorra confeccionada en oro finísimo, encontrada por los españoles en uno de los templos de Pachacamac. A este ídolo sacrificaban zorros y en todo el circuito de la huaca no se permitía entrar sino a los señores y a los sacerdotes (Calancha 1638, lib. 111, cap. XIX: 409).

Trimborn (1953: 140) encuentra que la constante relación entre este animal y el dios Pachacamac, en oposición al puma, al cóndor y al halcón considerados como animales heliáceos, vincula al zorro a la idea de la noche, en discrepancia con el culto solar.

Los mitos narrados hasta aquí señalan algunos atributos de Pachacamac, uno de ellos es ser un dios celeste que desapareció o se hizo invisible cuando dejó sola a Pachamama. En el relato de Urpayhuachac, Pachacamac estaba ausente cuando apareció Cuniraya (Ávila). En un momento dado de la lucha con Vichama, también se ocultó Pachacamac. En el mito de Calancha es constante el antagonismo de Pachacamac con el Sol, aliado de Vichama.

Las repetidas ausencias y desapariciones de Pachacamac, la oscuridad lúgubre de su santuario, así como su constante oposición al Sol y sus guerras contra Vichama sugieren, como hipótesis de trabajo, que se trata de un dios de las tinieblas, representando con Vichama la eterna lucha entre la noche y el día.

Este concepto dual se manifiesta en una talla de madera existente en el Museo de Sitio de Pachacamac en forma de un ídolo de dos caras. La escultura reproduce a dos personajes que se dan la espalda, con una cara al verso y otra al reverso. Ambos personajes guardan semejanza y solo difieren en ciertas variantes de su indumentaria y atuendo. Vichama, dios del día, sería el que sostiene las mazorcas de maíz, mientras a Ychsma-Pachacamac le corresponderían los adornos de plumas, pues cóndores y gallinazos habitaban la vecindad del templo y se relacionan con ciertos ritos sustitutorios.

Si bien la escultura en cuestión no puede ser la derribada por Hernando Pizarro, existen noticias que en el área de los templos se hallaban varias representaciones semejantes.

Este ídolo recuerda de manera sorprendente a otro, citado en los documentos sobre la idolatría que mencionaremos más adelante. La lucha de Ychsma contra Vichama, es decir el enfrentamiento de los dos "hermanos", constituye una oposición masculina dual. Sin embargo, en este principio irrumpe lo femenino con la presencia de la Luna que, si bien posee una luz tenue, tiene la posibilidad de aparecer de noche y de día, representando el elemento femenino que altera el ritmo dual.

Hasta aquí hemos analizado el aspecto celeste y nocturno de Pachacamac. Sin embargo, poseía un atributo muy importante que lo relacionaba con el mundo de abajo. En efecto, según los informantes de Ávila, el dios yunga producía a voluntad los movimientos terráqueos y su ira o desagrado se manifestaba en las ondas sísmicas. La intensidad de su enojo se reflejaba en la fuerza de las sacudidas y los naturales le llamaban entonces *Pachacuyuchic* "aquel que hace temblar la tierra" (Ávila 1966: 153). Así Pachacamac sería, igualmente, un dios ctónico, circunstancia que señala una oposición en sus atributos.

Un último aspecto del dualismo andino se halla en las mitades aplicadas a la ubicación de los lugares. En la traducción de los informantes de Ávila, hecha por Taylor (1980b), se indica lo que el texto quechua menciona, es decir un Pachacamac de abajo, lo que indica la existencia de uno de arriba, ¿cómo entender esta información?

La oposición de Lurin y Anan corresponde a dos niveles distintos. El primero se relaciona con los atributos mencionados y el segundo se refiere a la ubicación de las mitades. En la costa central observamos que el mar era lo bajo, lo más importante o sea Lurin, en contraposición a la quebrada que representaba Anan.

La zona de los templos, situada cerca del litoral, era considerada como Lurin ¿en qué lugar se encontraba entonces la segunda parte de la ciudad, la que representaba la mitad de Anan o arriba?

En un documento del Archivo General de la Nación (Derecho Indígena, cuad. 140) encontramos una diligencia judicial realizada en el valle de Lurín, por don Carlos Cohorcos, oidor de la Real Audiencia, iniciada el 16 de junio de 1684. En los interrogatorios que se llevaron a cabo mencionaron los testigos que aparte de los templos y de la estructura llamada Mamacona, existía otro lugar y que

[...] el pueblo viejo de Pachacamac estaua allí cerca rio arriua de la vanda de Lima donde se veian las señales de el y para reconocerlo su merced montó una mula paso el segundo braso de dicho rio hasta llegar a poco trecho a un sitio por donde (f. 169r) atraviesa el dicho camino real a mano derecha a lo largo como veinte baras con tres o cuatro adobes gruesos encima [...].

Con los miembros del Seminario de Arqueología de la Universidad Católica seguimos el camino del oidor, en septiembre de 1973, época de estiaje. Al igual que este, cruzamos dos veces el río, la primera en auto por el puente, dirigiéndonos a la hacienda Las Palmas. Ahí, en una rinconada, reconocimos unas estructuras y volvimos a atravesar el río, esta vez a pie, hacia la banda opuesta que correspondía al lado "derecho como se ba hacia Lima". Vimos varios montículos y estructuras muy destruidas, diversos muros de adobones de la misma hechura de los que forman la muralla que circunda el barrio de los templos, y que cierra la quebrada de lo que sería el pueblo viejo de arriba. También en ese sector había un amplio y muy desgastado camino epimural de adobones, parecido a los existentes en el valle del río Chillón. Una parte de la rinconada estaba cultivada, en otros lugares había unas granjas avícolas; un montículo con restos de paredes figura en el mapa con el nombre de huaca Candela (Mapa del Instituto Geográfico Militar 1-20.000, año 1936).

Se puede suponer que en la capital del señorío de Ichsma existió el barrio de los templos y santuarios, y otro suburbio separado de él, sobre la banda derecha del río, de menor categoría social que el anterior.⁵

Es necesario recapitular lo dicho hasta aquí sobre Pachacamac. Hallamos que existía una dualidad y al mismo tiempo una oposición entre:

5. Las reducciones de Toledo obligaron a los indígenas a dejar sus antiguos pueblos y se edificaron entonces aldeas coloniales. La estrechez de los valles costeros no permitió largas distancias entre unas poblaciones y otras; en el caso de Pachacamac, los españoles se contentaron con mudar los asentamientos de una a otra banda del río. Es así como los habitantes del centro ceremonial de Pachacamac fueron trasladados al actual pueblo de Lurín, mientras los de Anan Ychsma formaron la aldea de San Salvador de Pachacamac.

Durante el virreinato, San Pedro de Lurín fue la sede de la reducción y allí vivía el curaca principal. Cosme Bueno (1951: 28) señala que la doctrina de Pachacamac era un anexo del curato de Lurín.

Ychsma	—	noche, zorra
Vichma	—	sol, día, puma, cóndor

A este aspecto hay que añadir la noción de mitades, unida a los atributos antagónicos, y tenemos entonces a:

Pachacamac	—	dios ctónico
Abajo-Lurin		

Pachacamac	—	dios celeste
Arriba-Anan		

Estas diversas propiedades y cualidades de la divinidad muestran no solo una dualidad sino una cuatripartición en sus representaciones y en su naturaleza.

PARIACACA (SIERRA CENTRAL)

Según los informantes de Ávila, en tiempos muy remotos existían en la sierra central dos huacas conocidas con los nombres de Yanañamca y Tutañamca (Ávila 1980: 27). A esta pareja de dioses sucedió Huallallo Carhuincho y también nombraban los naturales al dios Cuniraya Viracocha, sin precisar si apareció antes o después de Huallallo. Durante este tiempo, llamado de *purun runa*, aconteció el nacimiento de Pariacaca en forma de cinco huevos aparecidos en la cima del cerro de Condorcoto (Ávila 1980: 43). Habiendo adquirido Pariacaca la forma humana, partió hacia Pariacaca de arriba donde se hallaba el lugar habitado por Huallallo Carhuincho. Llegado a los cerros de Mataocoto y de Puypuhuana, Pariacaca se transformó en lluvia torrencial, grani-zo amarillo y rojo, e inició simultáneamente en cinco lugares la lucha contra Huallallo; mientras tanto esté último se había convertido en amenazantes llamaradas de fuego.

Durante la batalla, Pariacaca tomó también la apariencia de rayo, atacando en cinco sitios diferentes (Ávila 1980: cap. 8). Venció Pariacaca y el lugar habitado anteriormente por Huallallo fue recubierto por las aguas y convertido en la laguna de Mullucocha; las demás lluvias vertidas bajaron hacia el mar, arrasando todo a su paso.

GUARI (SIERRA CENTRAL Y NORCENTRAL)

Guari es uno de los dioses más importantes en una amplia zona de la sierra central y norcentral. A las noticias contenidas en las crónicas, se añaden las valiosas informaciones de los documentos sobre las extirpaciones de las idolatrías en el antiguo Arzobispado de Los Reyes.

Duviols (1973) supone que el templo principal de este ídolo era el de Chavín de Huantar, pues en el siglo XVII toda la provincia se llamaba Huari. Según Vázquez de Espinosa (1942, párrafo 1372 y 1373) se trataba de una famosa huaca, muy importante, y la describe como sigue:

[...] un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza [...] ay deuajo de tierra grandes salas y aposentos tanto que ay cierta noticia que pasan por deuajo del río [...].

De ser exacta esta noticia estaríamos ante un dios sumamente antiguo y es de suponer que su culto y sus mitos sufrieron numerosas transformaciones con el correr del tiempo.

En un testimonio de la región de Huamalíes se señala que el dios Guari se convertía en hombre, en culebra y también en aire veloz

[...] y que en esta forma de ayre anda todos los días gouernando el mundo y dando buelta por el y entrando enfermedades, culebras y otras cosas a los que no le adoraban. (Duviols 1971: 388)

Desde este aspecto, Guari tiene semejanza con el dios Con que también recorría la tierra, rápido y ligero.

Más información sobre Guari la conseguimos en las averiguaciones sobre la idolatría en Cajatambo. El bachiller Bernardo Novoa, en la visita efectuada al pueblo de Santa Catalina de Pimachi, hizo averiguaciones y entre los testimonios destacan las declaraciones del inculpaado Domingo Rimachin, quien dijo primero haber oído que

[...] a los biejos era (el dios Guari) el Antecristo y era cómo un hombre barbado como español que quando los yndios bibian sin ley ny mandón que les mandasse y tenían guerras unos con otros por las chacras, se les apareció y pircó, todas las dichas chacaras, cequias para que no se matasen. (AAL, Idolatrías, leg. V, exp. 2, año 1656, f. 2r)

Hemos visto el afán de los religiosos en demostrar la presencia en América del apóstol Santo Tomás y el dios Guari no podía escapar a

esa corriente, con la diferencia que es nombrado en el documento como el Anticristo.

En el mismo expediente, Domingo Rimachin, en una confesión posterior, no menciona más al Anticristo, más bien explicó que el dios Capac Guari tenía por "hermano" a Ascay Guari (f. 7r) y que juntos formaban una guaca de dos caras, una adelante y otra atrás. En el pueblo los llamaban los Ascayes y decían que comían carne humana (f. 17r).⁶

Los indígenas presentes en la averiguación coincidieron en la misma afirmación y confirmaron conocer y haber visto la dicha huaca antes de que el obispo la sacara de su escondite y ordenara quemarla.

La descripción y noticia de un ídolo de dos caras recuerda la talla de madera de Pachacamac y es una manifestación del concepto andino de dioses o huacas masculinas duales. En el pueblo de Santo Domingo de Paria también poseían y veneraban a Llacsá Guari y a su "hermano" Tuctu.

En sus oraciones y sacrificios, los indígenas pedían a Guari abundantes cosechas, aguas para sus acequias y salud (AAL, Idolatrías, leg. IV, exp. 18, año 1656, f. 6r). Se trataba de una huaca responsable de proporcionar a los hombres alimentos, agua, campos y por esos motivos la designaban también como *Chacarayoc*. Otras veces tomaba la apariencia de una piedra o *guanca* y era la divinidad protectora de un pueblo y de sus vecinos campos.

Guari fue quien enseñó a la gente no solo la agricultura, sino también el arte de construir andenes y de sacar acequias de los ríos. Era un dios agrícola por excelencia y también un héroe civilizador; era el viento que se desplazaba a gran velocidad y visitaba el mundo: podía convertirse en hombre y en culebra, aspecto que lo relacionaba con el misterioso mundo de abajo.

Según los lugares y pueblos variaba el segundo nombre que acompañaba la palabra Guari. Es posible que fuesen atributos distintos como en el caso de Viracocha.

6. En el artículo de Dorothea y Norman Whitten (1981: 131) sobre la cerámica de los canelos quichuas y el simbolismo que contiene, se menciona una vasija en forma de cabeza de Jano. Se trata de la representación del genio Juri Juri Supai, el temible espíritu de la selva que engullía monos con su cara frontal y devoraba gente con su cara posterior.

LIBIAC (SIERRA CENTRAL Y NORCENTRAL)

En la misma región de la sierra central y norcentral, en la que veneraban a Guari, también adoraban a Libiac, dios del rayo. En principio, cada una de estas huacas pertenecía a grupos étnicos distintos; los guaris o *llactayoc* eran los habitantes originarios de la región y decían provenir de antiguas poblaciones yungas que habían subido desde el litoral hacia la sierra en tiempos remotos. Ellos llevaron consigo la coca de la variedad costeña y poseían sus plantaciones en la zona del chaupi yunga, apropiada para su cultivo (AAL, Idolatrías, leg. V, exp. 3, año 1655; leg. 11, exp. 12, año 1652, véase Rostworowski 1973 y 1977a). Otro grupo de estos guaris contaban que sus progenitores habían salido de unas cuevas del nevado de Yarupajá y que descendían de una antigua nación de gigantes.

El segundo grupo étnico eran los llacuaces, veneradores del rayo. Dicho culto era propio de los habitantes de lugares cordilleranos, donde las tormentas se desatan con inusitada violencia, afectando a pastores y ganado, y trayendo consigo las benéficas lluvias pero también el granizo destructor de los sembríos. Los llacuaces eran considerados como advenedizos, es decir que en algún momento habían migrado a la sierra central y norcentral. Existían diferentes mitos de origen, unos contaban que el rayo orinó en un hoyo junto al cerro de Huariaca, Cerro de Pasco, y que de ahí procedían todos ellos (Duvols 1974-76: 291). En otros documentos mencionaban por su pacarisca a los lagos Titicaca y Yarocaca. En todo caso, la dispersión de los ayllus llacuaces cubría una amplia zona, que comprendía Huarochirí, Jauja, Atavillos, Áncash, Cajatambo, Recuay y Cajamarca.⁷ Según el decir de los mismos habitantes del siglo XVII, los llacuaces eran cazadores y pastores de las grandes alturas; sin embargo, ambos grupos estaban por aquel entonces bastante compenetrados, y celebraban varias ceremonias en común, pero formaban grupos distintos que al mismo tiempo se complementaban y oponían.

El dios Libiac está profusamente mencionado en los documentos sobre la idolatría de Áncash y Cajatambo. En un documento del pueblo de Concepción de Chupas, de 1614, en el auto de la visita emprendida por Luis Mora y Aguilar, los naturales declararon adorar al

7. La presencia de llacuaces en Cajamarca plantea la necesidad de revisar ciertas hipótesis sobre ellos (véase AGI, Escribanía de Cámara 500B, siglo XVI; ff. 384r, 390v, 408r, 472r, 625r).

[...] trueno y rayo por que no les haga mal y les embye el agua para sus chacaras por tener el dicho Trueno como lo tienen por dios de Llibia.

Los mismos acusados de hechiceros añadieron:

Yten adoraban al Trueno y rayo llamado Curi llibiac porque no les haga mal y les dé agua por tener el dicho Trueno por dios de las lluvias. (AGI, Audiencia de Lima 801)

En la región central nos encontramos de nuevo con el deseo de los religiosos de crear en torno al rayo, una trinidad de dioses indígenas, asombrándose luego de que la Divina Providencia iluminara a los naturales en su ignorancia, con principios de la fe cristiana.

En los documentos sobre las idolatrías en Recuay señalaba Hernández Príncipe (1923: 26) que:

Adoraban al Rayo, en quien representaban y consideraban tres personas conviene a saber: Lliviac la del Rayo; Yamoc la de su padre; Uchu Lliviac la del hijo.

Sin embargo, en los documentos los indígenas en ningún momento mencionan un padre para Llibiac y menos llamarse Ñamoc.

Taylor (1980: 234) analiza el vocablo *ñamoc* tal como figura en Ávila, siendo para él una categoría de *numina* y no un nombre de dioses individualizados, sino sus manifestaciones. Nosotros hacemos hincapié en el hecho de que la voz *ñamoc* no es mencionada sola sino acompañada de otro vocablo, tal como el de la diosa Chaupi ñamca o de la zorra Tantanamoc, adorada por los ychsmas de Pachacamac.⁸

Uchu Llibiac designa al hijo del rayo. Estos eran muy numerosos y se nombraban por pares.

Es posible que los tres dioses Libiac mencionados por Hernández Príncipe (1923) fueran un acomodo de palabras, semejantes a las que hallamos para la supuesta trinidad de Illapa.

En Áncash y Cajatambo los llacuaces de Paria, Otuco y Pimachi adoraban al rayo bajo el nombre de Libiac Rupay Apuc Cuaca. Este ídolo, al igual que los demás dioses andinos, tenía por "hermano" a Sutumay Libiac, de la misma forma que Capac Guari lo era de Asca Guari (AAL, Idolatrías, leg. VI, exp. 10, año 1656, f. 4v).

8. La voz *tamta* significa según Arriaga (1968: 213) un alzacuello de plumas usado por los curacas y dignatarios y empleada frecuentemente en la costa central como nombre de los señores.

También bajo el nombre de Libiac rendían culto a los aerolitos caídos del cielo y estrechamente vinculados, para los naturales, con las manifestaciones del rayo. Las fiestas principales ofrecidas a Libiac tenían lugar en tiempo de Corpus y coincidían con las cosechas y la abundancia de alimentos en la sierra. Es entonces que los guaris y llacuaces celebraban juntos sus sacrificios, ceremonias y bailes.

CATEQUIL Y PIGUERAO (SIERRA NORTE)

En los siglos XVI y XVII los padres de la orden de San Agustín tuvieron a su cargo la evangelización de la región de Huamachuco. De su celo apostólico ha quedado una relación (AGI, Patronato 192, ramo 6, n.º 2; Castro Gubbins 1973). En ella nombraban a Atagaju como a dios principal y a Sugadcavra y a Vaumgavrad, creados por la divinidad y formando según los padres una "falsísima trinidad". Posiblemente sucedió al igual que para Illapa y Libiac, es decir un arreglo de los religiosos para explicar a los indígenas el concepto de la Trinidad.

A esta pareja de servidores, añadió Atagaju a otros dos llamados Uvigaicho y Unstiqui. A ellos rogaban y sacrificaban cuando el maíz estaba en flor para obtener abundantes cosechas, numerosos hijos y que se multiplicara el ganado.

No contento Atagaju con sus cuatro servidores, envió del cielo a la región de Huamachuco —lugar que en ese entonces estaba habitado por los guachemines— a Guamansuri. Este personaje escondió su naturaleza divina y se dedicó a laborar en los campos, pobremente ataviado como la mayoría de los dioses andinos. Los guachemines tenían encerrada a su hermana Captaguan o Cautaguan y, aprovechando una ausencia de los hermanos, Guamansuri sorprendió a la joven y la sedujo. De esta unión quedó encinta Cautaguan y, descubiertos los acontecimientos, los hermanos mataron al culpable y quemaron sus restos. Según el mito, sus cenizas subieron al cielo al lugar donde se hallaba Atagaju (quizá Guamansuri fue el hermano o doble de Atagaju).

Mientras tanto Cautaguan parió dos huevos (f. 6r) y murió del parto. Los huevos fueron tirados al muladar y de ellos salieron dos jóvenes dando de gritos, el uno sería Apo Catequil y el otro Piguerao, ambos ídolos muy venerados no solo en Huamachuco, sino desde Quito hasta el Cusco.

Catequil, al igual que Vichama, resucitó a su madre y ella entregó a sus hijos dos guaracas dejadas para ellos por su padre Guamansuri. Los dos héroes, armados con aquellas hondas, se vengaron de los guachemines y los mataron o echaron de la región. Quedó entonces la tierra despoblada y, para remediar tal estado de cosas, los hermanos se presentaron ante Atagaju, quien les ordenó dirigirse al cerro Guacat, cercano al río Santa y les anticipó que de ahí saldría una nueva generación de hombres. Catequil inspiraba gran temor y respeto gracias a su honda mágica que producía relámpagos, truenos y rayos. En este dios encontramos cierto rasgo común con otra divinidad andina poseedora de una honda, como Illapa.

Su santuario se hallaba en la cima del cerro Porcón junto con el de Piguerao y de su madre Mama Catequil. Estas guacas estaban representadas bajo la forma de tres peñas muy grandes llamadas

Piguerao ques Catequil y su hermano Piguerao y su madre Cautaguan.

Mama Catequil no es otra que Cautaguan, la madre de los divinos mellizos. Más adelante volveremos sobre el tema.⁹

Catequil emitía también oráculos y, consultado por Atahualpa sobre el desenlace de la guerra contra Huáscar, respondió que había de ganar su hermano. Al vencer Atahualpa envió a un capitán suyo con la orden de desbaratar el pueblo y derribar la huaca (Sarmiento de Gamboa 1943, cap. 64: 61).

Según los padres agustinos, después de la entrada de los españoles una mujer halló una piedra y dijo ser Tantaguanay, hijo de Catequil, y también encontraron otra piedra llamada Tantacoro que conservaron junto con la otra por ser su "hermano". En la misma relación, Tantacoro es nombrado como una guaca situada en una sierra muy áspera desde el tiempo del Inca (f. 9v) y junto con ella hallaron a Carus Corus y a Guaras Gayde, además de una diosa Guagalmojon. Aquí tenemos de nuevo a dos pares de huacas masculinas y una femenina.

Entre otros ídolos mencionados en la relación citaremos a la pareja masculina de Yanaguanca y a Yulcaguaca, a quienes pedían preservara

9. Cabe señalar la existencia de un río llamado Cautaguan, afluente del río La Vega, que a su vez lo es del Pachachaca. En las alturas del curso del Cautaguan se alzan las ruinas de Coshcash. Mapa de Santiago de Chuco, del Instituto Geográfico Militar, 1: 1000.000, año 1980.

sus fuerzas. Eran considerados servidores de Ataguju y se les invocaba cuando amenazaba alguna guerra.

Los curas hallaron una guaca consagrada a una zorra que llaman años.¹⁰ Los naturales contaron que cazaban a uno de estos animales, lo destripaban, secaban al sol, luego lo vestían con ropas de mujer viuda y conservaban a la zorra en su santuario,

[...] en su trono con so hijo en brazos y una mujer que le da la teta y la quemamos. (f. 11r)

Por último, adoraban al Sol a través de dos guacas llamadas Agan Yamoc y Yagan Yahunac, situadas una al oriente y la otra al poniente.

Para resumir diremos que Catequil y Piguerao formaban una pareja de dioses masculinos, de "hermanos". Eran divinidades celestes relacionadas con el rayo, trueno y relámpagos y también con las lluvias que aparecen junto con las tormentas. Si bien los primeros atributos son negativos, los aguaceros al caer sobre la tierra la fecundan y permiten la renovación del eterno ciclo agrícola.

Parte del mito de Catequil tiene ciertas similitudes con el de Vichama: en ambos el padre es eliminado, la madre-tierra es victimada y luego devuelta a la vida por su hijo. Es posible que Catequil y Piguerao representen la lucha entre el día y la noche, en tanto que divinos mellizos.

CHICOPAEC Y AIAPAEC (COSTA NORTE)

Las noticias sobre la religión chimú-mochica son escuetas, casi inexistentes. Sin embargo, al investigar la dualidad de los dioses masculinos, no podemos dejar de mencionar a dos divinidades nombradas por Fernando de la Carrera en su *Arte de la lengua yunga* (1644) como Chicopaec, el criador, y Aiapaec, el hacedor.¹¹

Indudablemente nos encontramos ante una dualidad cosmogónica

10. Animal vinculado también al culto a Pachacamac.

11. Larco Hoyle en su artículo sobre la divinidad felina de Lambayeque dice:

[...] últimamente he encontrado un vaso de la cultura Lambayeque, similar a los que encontramos comúnmente en la cultura Mochica, que tiene cuatro caras, dos de felino y dos de hombre colocadas en lugares diametralmente opuestos (Larco 1938-1939).

masculina, disimulada por la necesidad y obsesión de los sacerdotes cristianos de hallar dioses creadores. Perdido irremediablemente el significado mochica de estas palabras, solo podemos intentar analizar el castellano de la época y comparar con los conceptos andinos vistos hasta aquí. ¿En qué consistía la diferencia entre el término hacedor y el de criador para los frailes del siglo XVI?

En el diccionario castellano de Sebastián de Covarrubias (1943) hallamos:

[...] criador-atributo de solo Dios y el Espíritu Santo llamamos criador.

Aplicando este sentido a la voz Chicopaec, tendríamos entonces la idea de un espíritu o más bien de una fuerza latente, de un soplo vital que mantenía vivo todo lo existente, cuya correspondencia en quechua sería la palabra *camaquen*, antes analizada.

¿Qué podemos decir de la voz hacedor aplicada a Aiapaec? ¿Cuál sería el pensamiento andino bajo las palabras castellanas?

Es posible que, al igual que los demás dioses estudiados hasta aquí, Aiapaec fuese una divinidad celeste, agrícola, relacionada con el poder y la influencia del Sol sobre las plantas, los animales y los hombres. Quizá también ambos dioses, como Pachacamac y Vichama, representaban la oposición del día y de la noche, lo de arriba y lo de abajo.

En otro trabajo hemos sugerido que el Sol era representado en el arte mochica bajo dos formas distintas. Si era el sol naciente, emergiendo tras las montañas al amanecer, y el sol poniente, navegando en una balsa pequeña, antes de hundirse en la inmensidad del mar (Rostworowski 1973).

Esperemos un día se encuentre, en algún archivo o biblioteca, el perdido vocabulario mochica compuesto en el siglo XVI por el dominico padre Aparicio. Quizá entonces se pueda aclarar el significado de estas voces.



CAPÍTULO 4

LOS JEFES MILITARES

Al tratar sobre el mando de los ejércitos en el ámbito andino, no entraremos en el tema de las tropas en sí, ni de las guerras que libraron. Aquí solo interesa analizar la manera cómo se ejercía su jefatura y cuáles eran las costumbres establecidas tanto entre los incas como en otros grupos de los Andes.

Una interesante información se refiere a las tropas chancas que, en un momento decisivo para el desarrollo de los acontecimientos, decidieron conquistar la región del Cusco.

A la par que otros pueblos, los chancas poseían desde sus orígenes a dos jefes míticos. Uscovilca lo fue de la mitad de arriba y Ancovilca era el señor de los de abajo. En sus conquistas llevaban consigo sus momias o sus dobles (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 26). Albornoz (1967: 28) confirma la noticia de Sarmiento de Gamboa y señala que Uscovilca era una huaca de los hananchancas y Astovilca (*sic*) de la parcialidad de Hurin. Ambos ídolos eran piedras, el primero poseía su santuario en un lugar de Andaguailas, mientras el segundo era traído por las tropas en sus guerras, de igual manera que los cusqueños cargaban con la estatua de Manco Capac o de Huanacauri en los encuentros contra los pueblos enemigos.

Betanzos (1968, cap. VI) proporciona más detalles sobre la formación de los ejércitos chancas al decir que eran tres, capitaneados cada uno por dos jefes. Las tropas chancas partieron desde Paucaray en las

cercanías del río Pampas. Dos ejércitos se dirigieron, por distintas rutas cada uno, a la conquista de Condesuyu, el uno tenía por jefes a Malma y a Yrapa, mientras el segundo ejército era capitaneado por Yanavilca y Toquello Vilca. El tercer ejército, dirigido por Guaman Guaraca y Tomay Guaraca, marchó a parlamentar la rendición del Inca.

Según Polo de Ondegardo (1917: 49) el inca Viracocha había sufrido una grave derrota frente a los chancas y buscó refugio en una fortaleza donde esperaba rendirse. Betanzos menciona como curaca principal de los chancas a Uscovilca; mientras Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 27) señala que, en el ardor de la batalla, los chancas abandonaron las estatuas de sus progenitores (cap. 17). En el segundo encuentro terminó la guerra después de la muerte de los dos generales chancas, Astoy Guaraca y Temayguaraca. Polo de Ondegardo (1917) descubrió la mayoría de las momias de los incas y/o sus dobles y entre ellas la de Pachacutec Ynga Yupanqui. Junto al cuerpo del Inca halló el ídolo principal de Andahuailas porque conquistó la región y venció a Barcuvilca.

Cabello de Valboa (1951: 299-300) menciona también la guerra y derrota de los chancas de Andahuailas y la prisión y ajusticiamiento de sus dos curacas, "Tomayguaraca" y "Astoguaraca".

En esta investigación lo que nos interesa es el hecho de ser dos los fundadores del señorío chanca y además tener dos jefes cada uno de los tres ejércitos. Si bien los acontecimientos son narrados con ligeras variantes, lo importante es establecer la dualidad en el curacazgo o sea que tenían un representante del bando de arriba y otro para el de abajo; comprobando también que este sistema se repetía igualmente en el mando de los ejércitos.

Esta versión del esquema sociopolítico chanca tiene la ventaja de ser puramente andina porque en él los españoles no tuvieron interés en distorsionar las costumbres indígenas, como solían hacer con la "historia" inca.

La misma información sobre el modo de conducir guerras y de dirigir tropas la menciona Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 33) para la época temprana del auge inca. Según este cronista, Inca Urco se hallaba después de la derrota chanca en el valle de Yucay y llegaron las nuevas de que juntaba gente de guerra para recuperar el mando del Cusco. Este hecho decidió a Pachacutec a ir junto con su "hermano" Inga Roca en busca de Urco. Ahora bien, Inga Roca había sido nombrado por Viracocha capitán general del ejército, al mismo tiempo que, según Sarmiento de Gamboa, era gran nigromántico (caps. 25 y 33).

Más adelante veremos que los incas de Hurin Cusco vivieron todos en Indicanha y estaban asociados al culto y al sacerdocio. Por esos motivos Inga Roca estaba estrechamente vinculado al bando de abajo o sea representaba a aquella mitad, mientras Pachacutec era el jefe de Hanan.

En aquella primera época existían en el contorno del Cusco numerosos curacazgos que debían ser eliminados para dar lugar a la expansión incaica; tarea emprendida por Pachacutec junto con Inca Roca (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 35). Bajo el comando de estos dos generales los pueblos vecinos fueron dominados, se les quitó su autonomía y se les suprimió el título de *Capac* que algunos ostentaban. De ahí en adelante ese rango correspondería a los soberanos del Cusco (Betanzos 1967, cap. XVIII).

Estos dos jefes dominaron a los ollantaytampus, cuyos señores eran Paucar Ancho y Tocori Topa; asimismo vencieron a otro pueblo con sus curacas Paucar Topa y Poma Lloqui. A once leguas del Cusco triunfaron sobre los dos sinchis Ascascaguana y de Urcocona del pueblo de Guancara.

Dentro de la primera etapa de la expansión cusqueña hay que señalar la lucha contra Tocay Capac y Chiguay Capac, señores de los ayarmacas, antiguos reyezuelos de la comarca (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 25 y 34; Rostworowski 1969-1970).

Los ejércitos cusqueños siguieron anexando a los señoríos de la región y llegaron a los soras, subyugando a sus caciques Chalco Puxayco y Soras Guacralla. Todas aquellas conquistas fueron dirigidas por Pachacutec y por Inca Roca, su compañero en las guerras (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 35).

Una segunda etapa de expansión cusqueña se extendió hacia el Chinchaysuyu comandada por dos jefes, Capac Yupanqui y Guayna Yupanqui. Posteriormente ambos fueron ajusticiados, a pesar de sus triunfos, por desobedecer las órdenes del Inca.

Mencionamos estas guerras con el único propósito de señalar que no solo los generales incaicos eran nombrados por pares, sino también los curacas sometidos y vencidos, aquí no tiene importancia el nombre del Inca reinante.

Si seguimos con la crónica de Sarmiento de Gamboa observamos que contiene la misma indicación. La rebelión del Collao quedó sofocada por dos generales, Topa Ayar Mango y Apo Paucar Usno (cap. 40).

En otro tipo de actividad como era la inspección religiosa a las huacas y adoratorios del Collasuyu, también hallamos la misma dualidad en los cargos. Aquella "visita" estuvo a cargo del príncipe Amaro Topa Inga y de su "hermano" Guayna Yamqui Yupanqui (caps. 37 y 41).

A lo largo de la crónica de Sarmiento se repite la misma dualidad y aun en el hipotético viaje marítimo de Topa Yupanqui, el Inca compartió el mando con su "hermano" Tilca Yupanqui, además de otros capitanes miembros de Hanan y Hurin Cusco (cap. 46).

Una tercera revuelta de los collas quedó dominada por tres ejércitos incaicos; el mando del primero estuvo a cargo de Larico, hijo de Capac Yupanqui y de Achachi, "hermano" de Topa Yupanqui; el segundo ejército estuvo comandado por Conde Yupanqui y Quigual Topa, mientras el tercero lo dirigía el mismo soberano. La crónica no dice con quién compartía el mando. Después de someter a los collas prosiguió el Inca hasta Charcas y Chile, dominando a los jefes sureños llamados Michimalongo y Tangalongo (caps. 50 y 59).

Es posible que esta constante tripartición en la organización de los ejércitos, hallada entre los chancas y cusqueños, corresponda a la división de Collana, Payan y Callao, pero no podemos confirmar esta suposición.

Un interesante documento hallado por John H. Rowe en el Archivo Departamental del Cusco y publicado en la revista *Histórica* (vol. IX, n.º 2, 1985), titulado "Probanza de los incas nietos de conquistadores" amplía nuestros conocimientos sobre la estructura interna de las panacas. El linaje de Capac Ayllu, una de las panacas del Cusco, se componía de tres ayllus capitaneados por tres hermanos a saber: Collana el excelso, considerado el más importante, era gobernado por el mismo soberano. Le seguía el linaje de Payan a cargo del príncipe Amaru Yupanqui de quien el cronista Sarmiento de Gamboa habla largamente, además de Cabello de Valboa y Murúa. Por último el tercer hermano Tupac Yupanqui o Tupac Capac, homónimo del Inca, comandaba el ayllu Callao.

En este informe, la panaca de Capac Ayllu estaba compuesta por tres linajes a cargo de los tres hermanos. La noticia contradice las informaciones de Cobo, quien aseguraba que las panacas se formaban por los hermanos del difunto soberano, exceptuando de ella al personaje reinante.

La noticia revela la compleja estructura de la panaca formada por varios linajes que a su vez se dividían en Collana, Payan y Callao, lo

que nos hace suponer que todas poseían una similar composición. Consideramos que aquel sistema de ceques era muy antiguo, posiblemente anterior al auge inca puesto que aun existía un ceque perteneciente a los ayarmacas, que a pesar de haber sido derrotados por los cusqueños seguían conservando este privilegio.

El espíritu conservador de los ceques no admitía fácilmente cambios, lo notamos con el Sapan Inca Pachacutec que con todo su poder no poseía un ceque a su nombre, sino de un gran número de adoratorios a los cuales ofrecían sacrificios.

Al analizar el sistema de ceques del Cusco hallamos un origen distinto para el soberano Pachacutec que el supuesto por los cronistas en mi primer libro (Rostworowski 1953). En esa primera obra seguía las informaciones de los cronistas que señalan las sucesiones como de tipo europeo, es decir de padres a hijos y la costumbre de la primogenitura y la bastardía, en lugar de la tradición andina del candidato "mas hábil y suficiente" para el puesto.

Así, el príncipe Cusi Yupanqui nació, según las noticias proporcionadas por los ceques, en el palacio de Cusicancha o "Recinto Venturoso" (Rowe 1979, cap. 5.1) y por ese motivo recibió el nombre de "príncipe venturoso". El lugar se encontraba "frontero" al Templo del Sol y al cuidado del ayllu de Ñaca Panaca. Haremos hincapié que Ñaca panaca no era un linaje mítico; en 1630, en el Cusco colonial, sus tierras se situaban en la parroquia de San Jerónimo y colindaba, por un lado, con los ayllus de Sucus y Aucaylli y por otro con los campos de Chavincusco y Arayraca.

En la historia inca ciertas panacas parecen puestas de lado o por lo menos nombradas. Es posible que fuesen más antiguas, cuyos orígenes se remontaban a los inicios del establecimiento del grupo inca en el Cusco. Las panacas omitidas de Hanan fueron *Cusco panaca* de Antisuyo e *Ñaca panaca* de Chinchaysuyu; para el Cusco Bajo eran tres, *Masca panaca*, *Sauasiray panaca* y *Yauri panaca*.

Al recibir la borla, el príncipe Cusi Yupanqui escogió para soberano el nombre de Pachacutec, y además había abandonado su ayllu natal de Ñaca panaca por el de Hatun Ayllu. ¿Qué nos revela este cambio? Este hecho por su rareza merece una investigación.

A nuestros entender, las panacas fueron linajes de filiación matrilineal, con énfasis puesto en el hermano de la madre, es decir el sistema conocido en antropología como el avunculado. Esta situación explicaría la importancia del linaje de la madre en todas las sucesiones

incas, las intrigas por el poder y la preponderancia del ayllu materno en la elección del Sapan Inca.

Pasemos a analizar la voz *Iñaca*, que en quechua, según González Holguín (1952: 368), significa lo siguiente:

Iñaca: la mantelina de la cabeza.

Iñacañusta: la señora de ayllu de Iñaca o noble.

Iñaca Yñacalla pachallicuni o palla pallalla: vestirse galamente, la mujer muy pintada.

Según Bertonio (1956, 2.^a parte: 175), la misma palabra significa en aimara:

Yñaca, vel. Palla: mujer que viene de casta noble de los incas.

Iñacachasita: vestido al modo de estas mujeres y hacer muy de señora.

Así, la voz *iñaca* designaba una prenda de vestir propia de las mujeres de la casta inca que las distinguían de las demás.

¿Se trataba acaso de un linaje matrilineal de mujeres nobles pertenecientes a una antigua tradición? ¿Quién mejor que la soberbia Mama Huaco, madre y esposa de Manco Capac, para fundar su propio linaje?

Iñaca panaca no fue un caso único en los Andes. La cineasta Mariana Eyde realizó un trabajo etnográfico en el pueblo de Casiri, situado en las faldas del Sara Sara, en el distrito de Pausa, departamento de Ayacucho. Eyde no solo tiene una tesis universitaria sobre Casiri sino una película bien lograda sobre este extraño villorrio habitado desde tiempos inmemoriales solo por mujeres, por la creencia de que los varones mueren si se quedan en él más de unos meses. Por ello, los hombres llegan a Casiri solo para visitar a sus familias y luego se van; la mayoría se gana la vida como arrieros. La falta de hombres hace que las mujeres trabajen los campos, cuiden del ganado y labren la tierra, hábito que está casi desaparecido a la fecha.

La investigación etnográfica es una gran ayuda para esclarecer un problema prehispánico, al mostrar una situación similar a la de tiempos atrás. La existencia de un ayllu presente solo de mujeres, donde los varones no pueden permanecer más, nos permite comprender el caso del príncipe Cusi Yupanqui, que tuvo que mudarse al linaje de Hatun Ayllu.

Pasando a otro tema, Rowe se pregunta por la persona de Tupa Capac y su situación en el gobierno como homónimo del Sapan Inca. El cronista Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 51) cuenta que el soberano encargó a su hermano inspeccionar cierta zona; en esa circunstancia Tupa Capac aprovechó de la ocasión para engrosar sus bienes y tierras y hacerse de un gran número de servidores nuevos. De regreso a la capital, no disimuló su orgullo y sus ambiciones de apoderarse del gobierno.

Por entonces, el Inca se encontraba ausente del Cusco festejando la fiestas de la mayoría de edad de los jóvenes de la nobleza.

Ante los rumores inspirados por la conducta soberbia de Tupa Capac, el soberano retornó precipitadamente a la ciudad para realizar una averiguación sobre la conducta de su hermano. Hallándolo culpable ordenó su detención y fue condenado a muerte.

Para evaluar la extensión del daño causado, el Sapan Inca decidió recorrer los lugares donde estuvo su hermano traidor. Así, llegó al río, valle y pueblo de Yanayacu y pretendió castigar a toda la población aniquilándola. La coya o reina que acompañaba al Inca suplicó cambiar la condena a muerte para transformarlos en servidores, es decir en yanaconas.

Para tratar de ubicar el pueblo de Yanayacu consultamos un documento que hace referencia a dos construcciones en el valle de La Convención; la primera, bajo el gobierno de Pachacutec y la segunda durante el reinado de Tupac Yupanqui.

Al conquistar Pachacutec el valle, mandó edificar en él un palacio para su regreso llamado Guaman Marca y siendo la zona maicera indicó intensificar su cultivo. Tiempo después Tupac Yupanqui, al regresar de la conquista de Chachapoyas, trajo consigo gente de la región y no los instaló en el mismo valle, sino río abajo para sembrar coca para su consumo.

La diferencia de altura de las dos estructuras debió tener temples diferentes y de ahí plantaciones distintas. Nosotros hallamos el primero y pertenece a la época inca imperial, en cuanto a la segunda aldea llamada Yanayacu se situaba en una zona más baja y por lo tanto selvática y por descubrir.

Pasemos luego a las conquistas ecuatorianas de Huayna Capac. Antes de partir del Cusco nombró por capitanes a Mihi, del bando de Hurin Cusco, y a Auqui Topa, de los Hanan. En la capital quedaron por gobernadores Guaman Achachi mientras otros informantes dieron los

nombres de Apo Hilaquita y Auqui Topa Inga. También quedaron en la capital Topa Cusi Gualpa Indi Illapa y Tito Atauchi, "el cual quedó haciendo el ayuno de sus ritos" (cap. 60). Seguramente este último personaje pertenecía al bando de Hurin por estar relacionado con el culto.

Al iniciar Huayna Capac sus conquistas norteñas tuvo primero que dominar a los quitos, que andaban sublevados, y luego marchó hacia los pastos. Tres fueron sus ejércitos, uno de ellos compuesto por gente del Collao tenía por capitanes a Mollo Cabana y a Mollo Pucara; el segundo pertenecía al Condesuyu, con sus generales Apo Cautar Cauana y Conde Maita; mientras el tercer ejército lo formaban nobles del Cusco encabezados por Auqui Tupa Inga y Acollo Topa (cap. 60).

Repetidas veces hallamos en las empresas de envergadura la mención de una división tripartita de los ejércitos, capitaneados cada uno por dos jefes militares.

En su campaña en el actual Ecuador, esta vez contra los caranguis y cochasquis, Huayna Capac fue derrotado por los cayambis y hubiera caído en manos enemigas a no ser por dos de sus capitanes cusqueños, Cusi Topa Yupanqui y Guayna Achachi. En el ataque final a la fortaleza de los cayambis (cap. 60), Huayna Capac repartió sus ejércitos en tres partes, una bajo el mando del capitán Mihi, la segunda formada por gente natural de Chinchaysuyu y la tercera capitaneada por el mismo soberano. Al final del encuentro dos generales cayambis, nombrados Pinto y Canto, quedaron derrotados.

Al iniciar su gobierno Huascar aplastó, a través de sus generales Tambo Usca Mayta y de su "hermano" Tito Atauchi, una rebelión de los pomacochas cerca de los pacamoros. Luego reunió otro ejército y nombró por capitanes a Atoc y a Guaychaco, a Hanco y a Guanca Auqui (cap. 63). Este último general fue desdichado en las guerras y perdió frente a los pacamoros. Al salir huido llegó a Tumibamba y aprovechando del descuido de la gente de Atahualpa, cayó sobre ella y la desbarató. Enterado Atahualpa del ataque, envió contra Guanca Auqui a sus generales Quizquiz y Chalco Chima, quienes sin mucho esfuerzo vencieron a Guanca Auqui.

No corresponde a este trabajo analizar las guerras entre Huascar y Atahualpa, solo señalaremos que en la batalla de Guanaco Pampa (cap. 64) los generales cusqueños fueron Tito Atauchi y Topa Atao, "hermanos" de Huascar, además de los generales Nano y Urco Guaranga, mientras los comandantes de Atahualpa fueron Quizquiz y Chalco Chima.

Hemos revisado la crónica de Sarmiento de Gamboa y en ella hallamos una constante dualidad no solo entre los comandantes de los ejércitos sino también entre los señores de los curacazgos. Esta dualidad se manifestaba en los diversos pueblos, de norte a sur y de este a oeste; es decir, no se trata de una mera costumbre o tradición cusqueña. Sarmiento tuvo la oportunidad de informarse acerca de la "historia" incaica con los nobles cusqueños y si bien la tesis principal de su crónica es fundamentar los derechos del Rey de España, y por ese motivo juzga erróneamente muchos aspectos de la narración indígena, no deja de ofrecer valiosas noticias que aclaran la visión sobre el Cusco incaico.

La crónica de Miguel Cabello de Valboa (1951) tiene similitudes con la de Sarmiento de Gamboa en cuanto a las guerras de conquista de los incas, aunque con mucho menos detalles e información, salvo en las guerras de Atahualpa y Huascar. Según él, durante el reinado de Inca Roca, los incas pelearon contra los curacas Moyna Pongo y Guaman Topa, señores de Moyna (1951: 293). Bajo el gobierno del inca Viracocha lucharon los ejércitos cusqueños dirigidos por dos generales mayores, Inga Çucçu e Inga Roca, y por Topa Guarachiri e Ynga Urco contra Tocay Capac y Suay Parmaca, señores de los ayarmacas (1951: 298).

A la par que en la crónica de Sarmiento, encontramos en la de Cabello de Valboa (1951: 311) mención, durante el gobierno de Pachacutec, de una importante reforma religiosa que dio lugar a una "visita" para establecer un nuevo orden en las ceremonias y sacrificios, gestión que estuvo a cargo de Amaro Topa Yupanqui y de Guaina Auqui Yupanqui.

La conquista del Chinchaysuyu estuvo encomendada a los dos hermanos Capac Yupanqui y Guayna Yupanqui. En cuanto a las primeras guerras del entonces joven príncipe Topa Yupanqui, estaba acompañado por Topa Capac y por dos generales: Auqui Yupanqui y Tilla Yupanqui (1951: 318 y 331).

Alcanzada la borla por Huascar, decidió enviar un ejército capitaneado por Chuquisguaman y Tito Atauchi contra los chachapoyas (1951: 400, 404, 405). En aquella oportunidad Chuquisguaman halló la muerte por descuido suyo, siendo reemplazado por Mayta Yupanqui.

No es nuestra intención seguir citando crónicas; para nuestra tesis basta lo mencionado hasta aquí. Hemos hallado la costumbre andina del doble mando en cada ejército, correspondiente a las clásicas mitades de la organización dual. Es interesante hacer hincapié en lo

señalado anteriormente, es decir en la frecuente división de las fuerzas militares en tres ejércitos, noticia que conviene profundizar.²⁰

Como hipótesis de trabajo sugerimos que dicha tradición se fundaba en el principio de los ceques; o sea en Collana, Payan y Cayao. En cada curacazgo los Collana debieron ser la gente más ilustre. En el caso del Cusco lo fueron los incas, deudos cercanos del soberano reinante, mientras los otros ejércitos se componían de gente de otros orígenes. En las crónicas de Sarmiento de Gamboa y de Cabello de Valboa, a la vez que encontramos la noticia de un doble mando militar, se menciona también a dos curacas en cada señorío, noticia que se repite en todo el ámbito andino.



CAPÍTULO 5

EL DUALISMO EN EL GOBIERNO DE LOS CURACAZGOS

A lo largo del capítulo sobre el doble mando de los ejércitos durante las conquistas cusqueñas, hemos ido mencionando a los curacas vencidos por los incas y con frecuencia la información señala a dos señores para cada curacazgo.²¹

Esta dualidad se nota también en el Cusco primitivo, antes del auge del poderío incaico, o sea que se trataba de una institución preincaica. Para aclarar nuestros conceptos y despejar las deformaciones y errores interpretativos de la "historia inca", narrada por los cronistas e intérpretes españoles en los siglos XVI y XVII, buscaremos la realidad andina en las noticias de los diversos curacazgos que comprendían las "provincias" del Tahuantinsuyu.

Al hallar ciertos patrones y esquemas duales en las estructuras sociopolíticas de los curacazgos, podemos sugerir que los señores del Cusco no diferían en ese sentido de las demás etnias. Más aún, encontramos la afirmación que una cierta organización era impuesta por los incas después de conquistar una región. Tratemos de observar cuáles

20. También Santa Cruz Pachacuti (1968: 298) menciona a tres ejércitos formados por Pachacutec Ynga Yupanqui cuando la conquista de Hatunguanca.

21. Como un ejemplo más citaremos a los cuyos, gobernados por dos curacas, uno se apellidaba Apolayama de Hanansaya y el otro Yamquelalama de Hurinsaya (Santa Cruz Pachacuti 1968: 300).

eran las tradiciones locales y en qué consistían los cambios ordenados por los soberanos cusqueños.

En la descripción del Cusco de 1650, hecha por Vasco Contreras y Valverde, se dice que "antiguamente se divide esta ciudad en dos partes, la una llamaban Anancusco y la otra Urincusco, el motivo de esta división lo atribuyen a dos hermanos que cada uno hizo cabeza de linaje o de bando" (*Relaciones geográficas de Indias* 1885, tomo II: 180).

Sobre las divisiones por mitades, Matienzo decía que los curacas y principales eran los príncipes naturales de los indígenas y los que gobernaban y mandaban con muy gran concierto. Añadía que:

En cada repartimiento o provincia hay dos parcialidades una que se dice de Hanansaya y otra de Hurinsaya. Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los principales e indios de su parcialidad, y no se entremete a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad de hanansaya es el principal de toda la provincia, a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de hanansaya el mejor lugar en los asientos y en todo lo demás, que en este guardan su orden. Los de la parcialidad de hanansaya se asientan a la mano derecha y los de hurinsaya a la mano izquierda, en sus asientos baxos que llaman duos, cada uno por su orden [...]. (Matienzo 1967: 20)

La existencia de los dos bandos, ya fuesen *Hanan* y *Hurin* o *Allauca* e *Ichoc* es una antigua costumbre panandina. Mientras en ciertas regiones se designaban las mitades como arriba y abajo, en otras la división de derecha-izquierda mantenía el concepto del esquema dual.

Con el auge del incario surgió una organización decimal de los curacazgos y, según la mayoría de las fuentes, este nuevo sistema fue aplicado por el inca Tupa Yupanqui en las tierras que iba conquistando y anexando a su gobierno. En otras palabras, este soberano impuso el ordenamiento de los señoríos por guarangas y pachacas, etc., con el objeto de llevar cuenta de la población existente en cada región, y saber la fuerza de trabajo disponible para las grandes obras estatales como caminos, puentes, centros administrativos, ejércitos, etc. Además el Inca quitaba y ponía a voluntad a los señores locales que le parecían ser adictos a la política cusqueña e inclusive elegía por caciques a yacana (Rostworowski 1977a, 1977b, 1978).

La nueva organización incaica impuesta a los señoríos conquistados afectó naturalmente las organizaciones locales existentes antes de las anexiones territoriales cusqueñas. En ese sentido, hay que entender la afirmación del ordenamiento realizado por Tupa Yupanqui después de dominar la región de los pacajes en el sur. Y señala la crónica que:

Y lo primero que hizo el dicho Topa Yupanqui fue nombrarles caciques y principales e *hilacatas* y dividió los dichos indios en dos parcialidades o bandos; a los unos llamó del bando de *Hanansaya*, que quiere decir: "cosa que es del bando de lo alto", y la otra parcialidad llamó de *Urinsaya* que quiere decir: "cosa que sirve a lo bajo"; y por esta orden tuvo noticia de los indios que tenía cada parcialidad y los servicios que le habían de hacer en paz y en guerra (*Relaciones geográficas de Indias* 1885, tomo II: 58).

Cada parcialidad o mitad era gobernada por un curaca, siendo numerosos los documentos que informan sobre el particular. Sin embargo, es más frecuente hallar que los españoles llamaran a este cacique de la segunda mitad como "segunda persona", en vez de darle el nombre de curaca como lo hacían los naturales. En numerosos testimonios, visitas, relaciones y crónicas referentes al ámbito andino encontramos mención a una segunda persona, cuya categoría venía después de la del curaca. El significado que los españoles dieron a estas palabras y su contenido andino está claramente explicado en la *Descripción y relación de la ciudad de La Paz*, que dice:

[...] estos indios eran gobernados por la orden que el inga les daba, que era señalar en cada pueblo o en cada parcialidad una cabeza superior, al cual llaman curaca y es de advertir que en cada pueblo hay dos ayllus que son bandos o parcialidades que se llaman *Hanansaya* que dice: "bando de arriba" y *Hurinsaya* que dice "bando de abajo" y en cada parcialidad destos hay curaca principal y otro menos principal que se llama en su lengua *yanapaque* que es "ayudador" o "compañero" y nosotros le llamamos "segunda persona"; estos tienen otros mandones que llaman *hilacata* que tienen a cien indios debajo de su dominio y estos que son como centuriones, tienen otros inferiores *hilacatas* o mandoncillos que tienen a diez indios cada uno. (*Relaciones geográficas de Indias* 1885, tomo II: 72)

También añade la Relación que el cacique de Hanansaya solía mandar a todos los habitantes del pueblo.

La Relación de Chíncha, de Castro y Ortega Morejón (1974 [1558]), menciona a Tupa Yupanqui como el responsable de la implantación de una nueva organización consistente en la división dual "a imitación del Cuzco" y del régimen de guarangas y pachacas.

Un ejemplo de la reorganización de las etnias ordenadas por un soberano cusqueño es la referencia a los *mitmaqs* cayambis, con sus dos curacas Parinango y Atoca, enviados por Huayna Capac a la región cocalera y selvática de Guamanga (Espinoza 1973).

Es muy interesante la mención del *yanapaque*, ayudador o compañero de cada curaca de mitad, porque aclara aspectos de la organización interna de los señoríos. Aquí la segunda persona se refiere a un doble del curaca principal, dentro de una misma parcialidad. Este cargo cayó muy pronto en desuso al establecerse en los pueblos indígenas el sistema español. Entonces se abolieron numerosos cargos que fueron reemplazados, según las indicaciones de las Ordenanzas para indígenas, por personajes que desempeñaron cargos al estilo de la Península. En cada pueblo se crearon alcaldes, alguaciles, regidores y un escribano o *quipocamayo* entre los naturales y en la costa se instituyó el juez de aguas (Rostworowski 1975a - Ordenanzas del doctor Cuenca para Jayanca 1567).

En estas nuevas estructuras sociales quedaron abolidos numerosos cargos andinos. En otro trabajo hemos probado la existencia de voces en idiomas indígenas para la numerosa jerarquía existente. En la dominación española solo se conservaron los términos que encuadraban dentro de la nueva legislación.

No solamente se empobrecieron los idiomas indígenas y se perdieron las múltiples voces para señalar varias suertes de curacas y jefes, sino también las referentes a las personas menos favorecidas en la escala social.

Los antiguos términos indígenas mostraban una población estratificada que muy pronto se descompuso. En una palabra, los españoles simplificaron el sistema y como consecuencia muchos términos dejaron de emplearse. Quedaron tan solo las voces para designar las clases sociales que mantuvieron los españoles, es decir el *curaca* transformado en *cacique*,²² tributarios y *yana*, cuando anteriormente había una mayor jerarquización (Rostworowski 1977b: 256).

22. La voz cacique fue traída por los españoles de la región caribe, en uso entre ellos desde el primer viaje de Colón (López de Gómara 1941: 44).

La existencia del *yanapaque* eleva a cuatro la cifra de señores principales para cada curacazgo, hecho que es mencionado en algunos expedientes.

En la documentación colonial hay numerosas noticias sobre la segunda persona de un señorío y no vamos a multiplicar las citas. Si bien son abundantes las referencias sobre el dualismo en el gobierno de las regiones sureñas y centrales del ámbito andino, son pocos los datos disponibles para el norte. Probablemente esto se deba a que es una zona menos estudiada desde el aspecto etnohistórico.

Para el Chimor las noticias son indirectas, en el sentido que se trata de un juicio de 1550-1562 entre dos encomenderos, por los derechos sobre un principal del pueblo de Guaman en el valle de Trujillo. Uno de los testigos declaró que el cacique del Chimu era don Martín, cuyo nombre indígena era Sachoca, mientras otro dijo que la segunda persona se llamaba Chimbramo. Estas noticias indican que en el señorío de Chimor también existían dos señores, pero no podemos asegurar si dicha costumbre representaba una estructura propia del lugar o si fue impuesta por los incas después de su conquista (AGI, Justicia 398, f. 2v; Rostworowski 1977b).

Hallamos la misma situación en el cacicazgo de Reque, en 1595. En el expediente no se menciona la dualidad en el gobierno, pero hay referencias del fallecimiento del cacique segunda persona en 1598 (Rostworowski 1961: 91 y 96).

Un caso muy especial son las capullanas²³ en la región de Piura. Varias fuentes señalan la existencia de mujeres en el gobierno efectivo de pequeños señoríos como Colán, Sechura, Catacaos, Narigualá, Nonura y Menon. Un ejemplo de 1601 era la capullana de Colán, doña Luisa y su segunda persona pertenecía igualmente al sexo femenino, y se llamaba doña Latacina (Rostworowski 1961: 32).

23. Se ha sostenido que la voz capullana, nombre o título de las cacicas norteñas, era debido al vestido usado por ellas, semejante al capuz español. Sin embargo entre las pocas palabras conocidas del idioma catacaos, mencionadas por el obispo Martínez Compañón, hallamos:

icuchim - hijo

icuchim capuc - hija

Es de suponer que el vocablo *capuc* significaba mujer o hembra, raíz a la cual añadían los sufijos *lla* y *na*, indicativos de poder y cargo que tenían las cacicas.

Esta inversión del dualismo masculino en femenino es una manifestación que confirma el sistema en sí, si bien con autoridades femeninas. Cabe profundizar este aspecto con el aporte de nuevos documentos.

Durante el gobierno colonial, las capullanas fueron perdiendo su antiguo poderío, que fue entonces ejercido por los maridos. Otra alteración del orden indígena hizo posible que la segunda persona fuese también del sexo masculino.

A continuación analizaremos las referencias sobre la existencia en las "provincias" del Tahuantinsuyu de un curaca para cada mitad. Encontramos noticias que el sistema dual se reproducía también en cada bando, es decir que los de Hanan gozaban de dos jefes y también los de Hurin.

En la sierra, el curaca Collana de Hanan era el señor de mayor jerarquía, mientras en la costa central la situación se invertía y el curaca Collana de Lurin tenía prioridad sobre los otros (Rostworowski 1977b, 1978a).

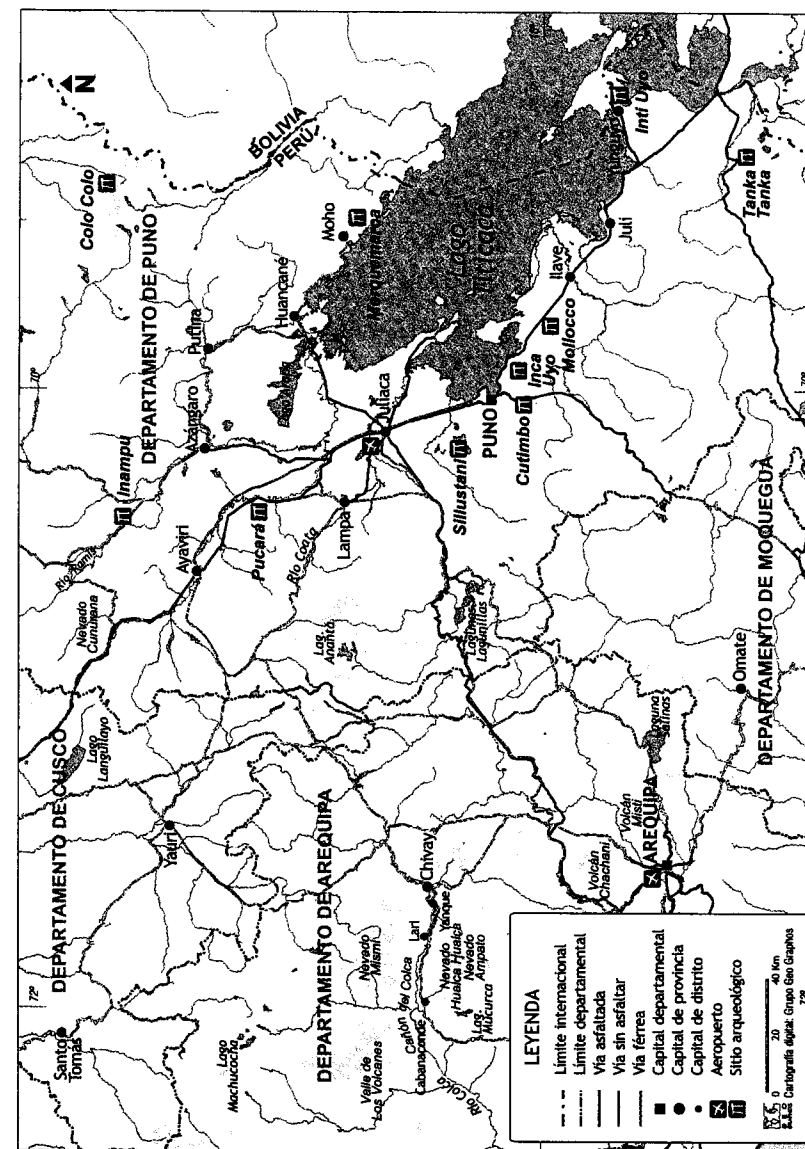
LOS LUPAQAS

En la investigación sobre la historia andina, una de las regiones mejor estudiadas y conocidas es la zona de Chucuito. El excelente documento de la Visita de Garci Diez de San Miguel (1964), realizada en 1567, a la par que otros expedientes hallados en archivos, ofrece un amplio conjunto de conocimientos de la región. Si a ello añadimos las investigaciones iniciadas por John V. Murra, seguidas por otros estudiosos, disponemos de fuentes seguras para los problemas andinos.

Los lupaqa al igual que otras etnias, se dividían en las parcialidades de Hanansaya y Hurinsaya; cada una gobernada, al tiempo de la Visita de 1567, por un curaca principal. Don Martin Cari lo era de los Hanansaya, quien gozaba de una mayor jerarquía, mientras el cacique de Hurin era Martin Cusi.

El amplia área geográfica de los dominios lupaqa comprendía, aparte de los enclaves en la costa y selva, siete cabeceras: Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyu y Zepita. En cada uno de estos lugares existían curacas menores a cargo del gobierno local, supeditados a los dos señores principales, es decir a Cari y a Cusi.

Este modelo de estructura sociopolítica es particularmente andino y someramente revisaremos a los curacas locales. En Acora, la



MAPA 4. Ubicación de lupaqa y collaguas

parcialidad de Hanansaya estaba formada por once ayllus y su curaca principal era Felipe Cauana (Diez de San Miguel 1964: 89), mientras los de Hurinsaya tenían nueve ayllus y era su señor García Galamaquera (1964: 110).

En Ilave, el curaca de Hanan era Francisco Vilcacutipa y Bautista Vilca Pasa lo era de Hurin (1964: 105). En Juli Hanansaya, los curacas principales eran Baltazar Paca y Francisco Nina Canbilla (1964: 114). El bando de Hurinsaya tenía por curacas a Felipe Chui y Carlos Calisaya. Esta misma mitad comprendía además a los ayancas con dos caciques, Ambrosio Tira y Carlos Vicsa.

Debe hacerse hincapié en el hecho que no tenían a un solo curaca, sino que para cada parcialidad se nombraba dos personajes. En otros lugares encontramos también esta situación y más adelante analizaremos el caso.

La información para Pomata es lacónica, y si bien se menciona a los Hanansaya, no nombran a su cacique (1964: 123), mientras el señor de Hurin era don Francisco Tinta. Aún más escuetas son las noticias sobre Yunguyo. Sus caciques eran don Felipe Urichipana y don Gabriel Calisaya y para Zepita lo fueron García Vilcarana, Carlos Lupaca y Francisco Tico Guanaco; Moquegua tenía a Francisco Poma y a Diego Pacaxa (1964: 201).

A través de esta Visita se puede comprobar la existencia de un sistema dual en las estructuras sociopolíticas de los lupaqs (Diez de San Miguel 1964: 226). Murra, quien ha investigado con mucha dedicación a los lupaqs, se pregunta, con razón, si este esquema pertenecía al Collasuyu o si fue impuesto por los incas. Para el fin que perseguimos, es decir probar la existencia de una dualidad andina en el siglo XV, basta suponer la medida impuesta por los cusqueños; entonces con mayor razón debió de haber existido en el Cusco una costumbre similar.

LOS COLLAGUAS

En 1586 el corregidor de Collagua y de Cavana Conde, Joan de Ulloa Mogollón, recibió orden del virrey de efectuar una relación de la provincia y para su cumplimiento reunió en el pueblo de Yanqui Collagua a los señores naturales, religiosos y españoles que residían en la región. Para proceder con la averiguación estuvieron presentes los curacas y principales de los tres grupos indígenas.

Los yanqui collaguas divididos en Hanansaya y Hurinsaya con sus curacas particulares para cada mitad; los lari collaguas con sus dos bandos y sus caciques de las dos mitades y, por último, los cavana condes, igualmente conformados en las dos parcialidades de Hanan y Hurin con sus respectivos curacas (*Relaciones geográficas de Indias 1885*, tomo II: 38-50). La información es muy valiosa para nuestra tesis porque muestra el sistema de organización regional.

En lugar de los dos grupos tradicionales, hallamos aquí tres divisiones de población y es natural preguntarse el porqué de esta diferencia. Varios podían ser los motivos; en primer lugar, cabe la posibilidad de que en aquella región existiera una tripartición.

La segunda hipótesis indicaría una subdivisión en dos de uno de los primitivos bandos collaguas que los convirtió en tres entidades políticas. Por último, lo más factible es que se tratara del grupo Collagua dividido en sus dos parcialidades habituales, a las que en algún momento de su historia vino añadirse una etnia foránea, con la que coexistieron.

Analicemos la tercera alternativa. En la instrucción hecha por el corregidor Ulloa Mogollón, de las declaraciones de los curacas se desprende que los yanqui collaguas y los lari collaguas decían descender de un volcán nevado llamado Collaguata. Es sabido que en el ámbito andino cada etnia usaba, para diferenciarse de sus vecinos, trajes y sobre todo tocados que les permitían distinguirse entre ellos, los cuales no podían cambiar o trocar. Es decir que existía la noción indígena muy clara de microetnias regionales (Pizarro 1978: 112).

Ahora bien, los collaguas usaban unos bonetes o gorros sin ala, muy altos, y deformaban las cabezas de los recién nacidos a fin de que quedaran ahusadas y altas. Su idioma era el aimara, que tenían por lengua "propia y natural", además algunos pueblos hablaban un dialecto un poco diferente y "muy bárbaro".

A diferencia de los collaguas, los cavana condes decían proceder del nevado Gualcagualca y que llegaron a esas tierras y se instalaron en ellas después de echar a quienes las habitaban anteriormente. Hablaban la "lengua general del Cuzco" aunque "corrupta y muy avillanada", además de usar también un idioma desconocido. Deformaban sus cabezas en sentido contrario al de los collaguas, pues las achataban y anchaban. Estos detalles hacían decir a los españoles que se trataba de gente diferente en lengua y en traje.

LOS CHUPACHOS

Una fuente temprana es la Visita a la provincia de León de Huánuco, de 1562, realizada por Iñigo Ortiz de Zúñiga (1967, 1972). La información sobre la dualidad entre los curacas no es abundante como en la fuente de Chucuito. Sin embargo, hay tres declaraciones que permiten constatar la costumbre prehispánica; una es el testimonio de don Francisco Nina Paucar de Auquimarca (1967: 70), quien declaró que: "en tiempo del Inga oyó decir a sus padres que eran cuatro mil indios" o sea cuatro guarangas y cada una de ellas era gobernada por dos curacas. La misma declaración hizo don Martín Capari de Topanicho y Matao de los chupachos; similar fue la información de don Baltazar Guarache (1967: 88).

Don Martín (1967: 81) explicó que habiendo fallecido los curacas de guaranga, el conquistador Pedro Puelles designó por señor de las cuatro guarangas a don Gómez y con esta intervención española se perdió rápidamente la tradición andina.

Otra información sobre los chupachos indica que los queros comprendían dos parcialidades, la una llamada con el mismo nombre era la principal y la segunda se decía guayan querós. Sin embargo, ambos bandos estaban sujetos a don Juan Chuchupaucar, señor de mayor categoría.

LOS HUANCAS

De acuerdo con las instrucciones reales, el Consejo de Indias solicitó al virrey la confección de relaciones acerca de las diversas provincias del virreinato del Perú. En 1582 se llevó a cabo una averiguación en la provincia de Xauxa, a cargo del corregidor Andrés de Vega. Se trataba de un cuestionario al cual debían responder los señores indígenas (*Relaciones geográficas de Indias* 1881, tomo I, Descripción de la provincia de Xauxa: 79-95).

En dicha ocasión se reunieron el día 16 de mayo los siguientes naturales: Felipe Guacra Paucar, hermano del curaca principal en calidad de intérprete, pues hablaba el castellano y había viajado a España. Los curacas de las divisiones políticas fueron: Francisco Apocusichac, curaca principal de Hatun Xauxa; Carlos Lima Illa, cacique principal de Hurin Guanca y Hernando Viza Alaya, gobernador del repartimiento

de Hanan Guanca. Además de los personajes mencionados, estuvieron presentes también Francisco Cancaguala, Pedro Picho, Cristóbal Guayna Chongo y Pedro Cacamache, en calidad de segundas personas.

Se ha visto en otros lugares antes citados que las segundas personas correspondían al doble mando existente en los Andes, en cualquiera de sus formas; es decir que los españoles llamaron así, ya sea al representante de Hurin cuando solo era mencionada la mitad de Hanan y también a los curacas segundones de ambas parcialidades, lo que daba un número doble o cuádruple de curacas o principales.

En cuanto a las divisiones políticas de la región, los incas primero y los españoles después introdujeron cambios en las estructuras originales, modificando las demarcaciones y otorgando nuevos apelativos.

En el documento de 1582 a la primera pregunta de la instrucción, los indígenas declararon que la provincia de Xauxa fue nombre impuesto por los hispanos a raíz de que se asentaron en el pueblo o tambo de Hatun Xauxa y que, en tiempo del Inca, el general cusqueño Capac Yupanqui le dio el nombre de Guanca Guamaní por una piedra larga que se hallaba en un campo raso.

La existencia del nombre de Hatun Xauxa indica en sí una división dual y quizá su otra mitad correspondía a los chongos, nombrados entre las etnias preincaicas. Los curacas dieron información sobre los sinchis o jefes guerreros anteriores a la conquista cusqueña de la región, y según ellos fueron los siguientes: en Hatun Xauxa, Auquiszapari y Yaloparin; en Hurin Guanca, Canchac Huyca, Tacuri y Añana; en Hanan Guanca, Patan Llocllachin y Chavin o Chauin; y en Chongo, Patan Cochache. Esta lista de jefes valientes puede corresponder a curacas o a generales de ejércitos, en todo caso queda bien establecido el sistema dual.

CHACHAPOYAS

Waldemar Espinoza (1967) publicó un interesante documento sobre los derechos de sucesión al curacazgo de Chachapoyas por los años de 1572. Los testimonios muestran a cuatro candidatos, alegando todos ellos sus derechos al Señorío.

En la información de Oficio hecha por el visitador Diego Álvarez sobre la sucesión al curacazgo de Leimebamba y Cochabamba, la nota sobresaliente en las declaraciones de los principales y en las aseveraciones de los testigos es el hecho de prevalecer, en tiempos prehispánicos, el derecho del "más hábil".

Cuatro eran los naturales que pretendían el señorío y ellos eran: Alonso Chuquimis, Cristóbal Chuillaxa, Gómez Tomallaxa y Francisco Guamán. Sus antepasados fueron, en algún momento, señores principales y de ahí surgían los derechos y las querellas.

En tiempo de Huayna Capac, el curaca de Leimebamba y de Cochabamba era Chuillaxa, quien murió en vida del Inca. Entonces el curacazgo fue otorgado por el soberano a un *yanacóna* de su servicio, llamado Chuquimis, quien gobernó poco tiempo. Cuando el cortejo fúnebre de Huayna Capac se dirigía hacia el Cusco, el señorío se encontraba vaco. Colla Topa, quien conducía entonces el cuerpo embalsamado del Inca, tenía poder para nombrar al sucesor de Chuquimis, y así lo hizo en la persona de Tomallaxa, quien murió a los tres o cuatro años.

Durante las guerras de sucesión incaica, un capitán de Huascar llamado Tambo Uscamaita, que iba a la conquista de Pomacocha, pasó por Chachapoyas y puso por señor a Puiluana, quien a causa de su muerte fue curaca solo dos años. Estando nuevamente vacante el puesto de señor, un indio llamado Guaman aprovechando de las circunstancias se dirigió al encuentro de Atahualpa y supo granjearse su benevolencia, consiguiendo su nombramiento de señor de las tres guarangas.

En la Información hecha por el corregidor Diego de Vizcarra, en 1574, se constata que Guaman fue hasta Cajamarca y obtuvo de Atahualpa ser nombrado señor principal de Chachapoyas, desde el valle de Yuracyacu hasta la provincia de los pacallas, en cuyos territorios estaban comprendidos Laymebamba (*sic*) y Cochabamba y Atahualpa le

[...] dió por su acompañado y señor igual con él en el dicho mando y señorío a ñuta, de La Jalea, repartimiento encomendado a Alonso de Chávez. Y por segundas personas de estos dos nombró al dicho Chuquimis Longuin y a Lucana Pachaca, del repartimiento de Caxamarquilla. Y les dió preseas a los dichos Guaman y ñuta, camisetas de plata y otras cosas e mujeres. (Espinoza 1967: 317)

Cuando los españoles apresaron a Atahualpa en Cajamarca, el Inca envió un mensajero a estos cuatro principales a fin de que llevarsen comida para los europeos y así: "fueron los dichos Guaman y ñuta y Chuquimis Longuin y Lucana Pachaca".

En estas citas está bien establecido que el Inca nombró a ñuta por compañero de Guaman y que cada uno gozaba de una territorialidad distinta y separada del otro. Además de la dualidad, cada uno de ellos tenía una segunda persona. En este caso la segunda persona indica

que existían dos curacas para cada parcialidad, con un total de cuatro señores.

La información sobre las sucesiones en Chachapoyas sirve para demostrar la elección existente en los cargos de curacas o de señores, por encumbrados que fuesen; costumbre que debía ser igual en el Cusco para la designación de un soberano, por tratarse de una tradición andina.

LIMA

En tiempos prehispánicos, el pequeño curacazgo de Lima se hallaba bajo la hegemonía de los ychmas, nombre con el que se conocía el señorío de Pachacamac.²⁴

Pasados los primeros momentos de la conquista, Francisco Pizarro vio la necesidad de fundar una capital para su Gobernación. Primero eligió el lugar en Jauja; luego, después de algunos titubeos, escogió el apacible rincón del curaca de Lima o Limac.

Gracias a dos probanzas hechas por el curaca don Gonzalo y dirigidas al Consejo de Indias, tenemos noticias del esquema de su organización social al momento de la toma de posesión de los españoles.

En aquel entonces, el viejo curaca Taulichusco, señor de una mitad del señorío, era *yanacóna* y criado de Mama Vilo, mujer del inca Huayna Capac, mientras la otra parcialidad era gobernada por Caxapaxa, primo hermano o hermano de Taulichusco y a su vez yana del soberano. Por orden del Inca este último residía en el Cusco (Rostworowski 1978a).

ICA

No tenemos noticias tan claras del señorío de Ica como de los demás curacazgos hasta aquí mencionados, pero conociendo las estructuras

24. Torres Saldamando (1888: 169-170) ha publicado en la segunda parte del *Libro Primero de Cabildos de Lima* varias cédulas de otorgamiento de la encomienda del repartimiento de Pachacamac. Una de ellas conferida en 1549 por el licenciado Pedro de La Gasca, menciona a dos curacas para Pachacamac, dichos señores eran Lllaxaguay y Sayto y es posible que cada uno de ellos representara la división dual del señorío.

andinas podemos, gracias a ciertos datos contenidos en diversos documentos, reconstruir el esquema político del valle.

Un importante documento de 1562 es el testamento de Hernando Anicama, curaca principal de Lurin Ica. En el testimonio hace mención a su "hermano" llamado Alonso Guaman Aquixe, como uno de los señores más importantes de Lurin Ica (BN-A-309, f. 4).

A la muerte de Hernando Anicama, acaecida en 1570 o 1571, el cargo de Hatun Curaca del valle recayó sobre Alonso Guaman Aquixe por cláusula testamentaria, no obstante tener Anicama por lo menos dos hijos varones. En el testimonio legaba el gobierno a su hermano y si bien estaban desapareciendo las tradiciones y costumbres indígenas, para ser reemplazadas por los fueros castellanos, no se produjo oposición al nombramiento de Guaman Aquixe porque ya era curaca, aunque de menor categoría. Esto indicaría que Guaman Aquixe gobernaba Lurin Ica como segunda persona de Anicama.

De igual manera hallamos en 1586 que Tomás Muchaypiña compartía el mando con Guaman Aquixe como curaca de Lurin Ica. Años más tarde Andrés Mucay Guata era la segunda persona de Hernando Anicama hijo (AGN, Derecho Indígena, cuad. 28).

Todas estas noticias se refieren a la mitad de Lurin, pues conocemos la existencia aparte de los curacas de Anan Ica (Zambrano 1970; Rostworowski 1977b).

Estos hechos indican que la dualidad no solo existió con respecto a la mitad de Anan, sino también dentro de la facción de Lurin Ica. Dicho en otras palabras, cada curaca compartía el poder y el mando junto con otro personaje de menor rango.

LUNAHUANÁ

Un temprano documento de 1534 indica la existencia de cuatro guarangas en el curacazgo de Lunahuaná, sin señalar en el expediente el número total de señores. En la tasa toledana de 1577, la averiguación señaló ocho curacas y es posible que cada sección política se dividiera en las dos mitades de *lurin* y *anan*, lo que explicaría la presencia de los ocho señores; dos por cada guaranga (Rostworowski 1981a).

ACARÍ

En 1593 se realizó una visita al curacazgo de Acarí, en el actual departamento de Arequipa. En aquel entonces el señorío comprendía el valle bajo y medio del mismo nombre y el vecino de Yauca (Visita de Acarí, Pease 1973b).

La población comprendía las dos mitades de Hanan y de Hurin gobernadas por sus respectivos curacas. Don Felipe de Guzmán era el curaca de la parcialidad de Hanan, mientras don Alonso Satuni ejercía el mando de Hurinsaya. Entre estos dos curacas, el de la mitad de arriba gozaba de mayor jerarquía; además de estos dos señores, cada ayllu poseía su propio jefe.

Las referencias hasta aquí señaladas obligan a recapitular sobre el dualismo de los señores étnicos en los Andes. Naturalmente que nuestros conocimientos se limitan a la información contenida en las visitas y otros documentos virreinales. Puede darse el caso de que en otras regiones existiera este dualismo, pero no fue mencionado por los que confeccionaron y tuvieron a su cargo la realización de las encuestas o visitas. Si revisamos la lista de lugares donde la información es más precisa, ésta proviene del sur y centro del país, mientras el norte queda poco conocido.

Conviene enfatizar que no se dispone para la costa norte de ningún documento del valor y abundancia de detalles de los testimonios de Chucuito, Collaguas, Huánuco, Cajamarca (inédito AGI), ni de expedientes cortos como los de Acarí, Canta o Lima.

El motivo principal de dicha ausencia se debe posiblemente a la destrucción de la población indígena del norte por los ejércitos incaicos y a la posterior conquista española que fundó ciudades en el litoral, en detrimento de los naturales. La baja demográfica y la postración indígena no dieron lugar a visitas de la importancia de las antes mencionadas, que en su mayoría se hicieron en zonas serranas.

Otro hecho que se desprende de nuestro análisis es la repetida afirmación de que el inca Tupac Yupanqui implantó cierta organización entre los señoríos conquistados. No sabemos exactamente en qué consistió, pero debía reflejar un esquema considerado necesario para el mejor gobierno del Estado. De ahí que si existía similitud en todo el territorio andino se debió al deseo de los soberanos cusqueños.

En ese caso cabe suponer que el modelo inca fue tomado del Cusco mismo y de sus estructuras sociopolíticas.

CAPÍTULO 6

LA DIARQUÍA ENTRE LOS INCAS

AYAR AUCA Y AYAR MANGO

Después de analizar el esquema dual en el pensamiento religioso, de investigar el dualismo en el mando de los ejércitos y en el gobierno de los curacazgos, puede postularse la existencia de la diarquía entre los Incas. En otras palabras, sostener la existencia simultánea de un inca de Hanan Cusco y otro de Hurin Cusco. Cieza de León (1943, cap. XXXII) asegura que

[...] tuvieronse siempre por ilustres las gentes que vivían en los dos lugares de la ciudad, llamados Anancuzco y Orencuzco. Y aun algunos indios quisieron decir que el un Inca había de ser de uno destos linajes, y otro del otro mas no lo tengo por cierto, ni que es más de lo que los orejones cuentan.

Es curioso constatar que, por lo general, los cronistas mencionan costumbres similares a las europeas para luego describir tradiciones opuestas, indígenas. Fueron conscientes de estas contradicciones, de ahí que se lamentaban de lo confusas que eran las noticias recogidas de labios de los señores andinos, cuando fueron los propios hispanos los que crearon tal enredo.

En cuanto a los naturales, aceptaron prontamente los fueros, costumbres y sistema político impuestos por los españoles, al darse cuenta

de que si alegaban sus propios hábitos no serían atendidos. Además, las Ordenanzas de Indias fueron, en todo sentido, una imposición del fuero castellano en el modo de las herencias y sucesiones (véase para la costa las Ordenanzas del Dr. Gregorio González de Cuenca, Rostworowski 1978a).

Si bien el doble mando es una hipótesis, con los datos que poseemos a la fecha es difícil concebir su funcionamiento interno y cómo se traducía en la práctica. Forzosamente nuestro análisis debe arrancar del conocido mito de los Ayar y en especial de su asentamiento definitivo en la región cusqueña.

En un tiempo mítico, un grupo de ayllus vagaba en busca de tierras fértiles donde establecerse. Es así como las panacas capitaneadas por los Ayar llegaron a un lugar llamado Acamama, región que posteriormente tomaría el nombre de Cusco.²⁵ Irrumpieron en una zona habitada, cuya población se agrupaba en pequeños señoríos. Esta es una de las pocas noticias que merece la confirmación del consenso de crónicas y relaciones.

En este estudio nos interesan solo dos de los "hermanos", Ayar Auca y Ayar Mango, acompañados cada uno por dos mujeres, por ser ellos los fundadores de las dinastías Inca (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 13; Cabello de Valboa 1951: 261; Betanzos 1968: 13-14).

La unanimidad de las fuentes señalan el Indicancha o templo del Sol como el lugar donde vivieron todos los incas de Hurin; mientras los de Hanan habitaron diversos palacios o *cancha*. Si Ayar Mango perteneció al bando de abajo, es de suponer que Ayar Auca fuese el progenitor de los incas de Hanan y que él y su gente se instalaran en lo que correspondía a la mitad de arriba.

El nombre de *Auca* añadido al de Ayar indica que su atributo principal era ser guerrero. Es quien arribó primero al lugar elegido y quien

25. Es posible que el nombre primitivo del Cusco fuese el de Acamana y no Acamama como lo señala Guaman Poma. En los Libros Parroquiales de San Gerónimo, en el de casamientos del año de 1712, hallamos el ayllu Acamana también mencionado como Uruacamana. Ahora bien, existen referencias al ayllu Oro o Uru del bando de Hurin Cusco (Sarmiento de Gamboa 1942, Cap. 11). Molina, El Cusqueño (1943: 31), menciona el ayllu Uro durante las ceremonias de la Citua y presente en el camino de Chinchaysuyu. Más información sobre este en: AGN, Real Hacienda del Cusco, leg. 19, años 1683-1685; en Doctrinas y Repartimiento de Cayra, Uruacamana, etc. Véase AGN, Derecho Indígena, cuad. 586, año 1803. Existe la posibilidad de que se trate de dos ayllus distintos reunidos posteriormente en uno solo debido a la baja demográfica.

le dio el nombre de Cusco antes de convertirse en piedra (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 13). Estos acontecimientos señalan el rol guerrero de los incas de Hanan y no en vano, fueron sus miembros quienes lograron la gran expansión territorial. En cuanto a los individuos de Hurin, instalados en el santuario, tienen por este hecho un carácter sacerdotal y agrícola. Recordemos que Ayar Mango llevaba un bastón de oro que había de hundirse en tierra fértil y señalar el lugar donde tomarían posesión.

Garcilaso de la Vega (1943, tomo 1: 43) asegura que Manco Capac estableció en el Cusco las mitades sociales. Los varios ayllus que le acompañaban se asentaron siguiendo un criterio especial, que sería el siguiente: los que acompañaban al "rey" ocuparon la parte alta o Hanan y eran hermanos mayores, mientras los seguidores de la "reina" eran hermanos segundos y poblaron Hurin Cusco. Esta noticia contiene no solo una división por mitades, sino una connotación de sexo que relaciona Hanan con el mundo masculino y Hurin con el femenino.

A través de las noticias de Garcilaso, tendríamos que los varones de Hanan eran masculinos/masculinos y los de Hurin masculinos/femeninos; en cuanto a las mujeres, las de abajo se clasificarían como femeninas/femeninas, y las de arriba femeninas/masculinas. El esquema sería el siguiente:

Hanan mundo masculino	
MM hombre de Hanan	FM mujer de Hanan
MF hombre de Hurin	FF mujer de Hurin
Hurin mundo femenino	

El rol femenino en el mito de los Ayar es particularmente interesante. En él tenemos los arquetipos de una mujer FM en la persona de Mama Huaco y de una mujer FF en la de Mama Ocllo. Mientras unos cronistas señalan a Mama Huaco como mujer de Ayar Auca (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 11) la mayor información indica que lo fue de Ayar Mango. Guaman Poma (1936, f. 81) dice que Mama Huaco es la madre de Manco Capac, hijo de padre desconocido. Según este cronista ella era una mujer varonil, gran hechicera, pues hablaba con las peñas, cerros y lagunas y por esos motivos tenía gran influencia sobre la gente e inspiraba temor. Más adelante casó con su propio hijo y tomó entonces el título de coya. Es significativo que Guaman Poma mencione entre los hijos de Mama Huaco a Ynga Yupanqui Pachacuti Ynga (f. 88).

Es posible que la estructura mítica andina hiciera necesario que cada uno de los dos Ayar tuviese una mujer de procedencia distinta, es decir una de Hanan y otra de Hurin, para mantener el principio de dualidad y oposición.

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 13) cuenta que Manco Capac y Mama Huaco comenzaron a poblar y tomar las tierras de la gente comarcana, como los guallas. Mama Huaco era tan feroz que mató a un hombre, le sacó las asaduras, el corazón y con los bofes en la boca empezó a soplar en ellos. Esta luchó cuerpo a cuerpo usando de un haybinto o boleadora, e igualmente peleó junto con Manco Capac contra los alcavizas y otros grupos locales a quienes exterminaron o echaron fuera de la región (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 14).

Murúa (1962, tomo 1: 28) en el capítulo referente a Mama Huaco se queja de que los naturales: "mezclan y confunden unas cosas con otras" y sobre esta coya dice ser mujer de gran valor, que atemorizaba a los poques con sus crueldades.

Cabello de Valboa (1951: 268) cuenta que Mama Huaco fue muy varonil y atrevida y que había realizado algunas correrías guerreras: "usando oficio de valeroso capitán". Narra asimismo la muerte de un hombre a manos de Mama Huaco, pero varía al decir que usó un tumi.

La característica sobresaliente de esta coya es su masculinidad y en aimara su nombre se traduce como: "Huaccu, vel Chachanco: Muger varonil, la que no hace caso del frío, ni del trabajo y es libre en hablar, sin género de encogimiento" (Bertonio 1956: 142, 2.ª parte). "Chachanco marmi: desenbuelta como hombre libre. Chacha: varonil" (ídem: 68). Resulta interesante que en los tiempos míticos las voces tengan una mejor interpretación en aimara.

Molina (1943: 66) añade una interesante noticia sobre Mama Huaco que relaciona a dicha coya con la agricultura y con los nobles guerreros. Según el cronista, durante el mes de abril se celebraba la fiesta del aymoray, relacionada con las cosechas. Cuando armaban caballeros a los jóvenes incas, estos se dirigían a la chacra de Sauriro para coger maíz y lo llevaban al lugar donde se hallaba el cuerpo momificado de Mama Huaco, mujer del Inca que sembró el primer maíz en aquel lugar, con él fabricaban una chicha especial que ofrecían a la coya.

No fue Mama Huaco la única mujer guerrera en la narrativa incaica. Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 27) y Santa Cruz Pachacuti (1968: 179) cuentan las decisivas guerras sostenidas entre los chancas y los incas por la supremacía de la región, luchas que habían de decidir el futuro del mundo andino. En ese entonces, en un barrio del Cusco llamado Choco-Cachona fueron los agresores valientemente rechazados por una mujer curaca llamada Chañan Cury Coca, quien a la cabeza de su gente luchó y consiguió la retirada de los chancas.

Las guerras entre chancas e incas tienen más de un aspecto mítico y uno de ellos es la ayuda proporcionada por los pururaucas, es decir por piedras convertidas en guerreros que contribuyeron a la victoria final. Es interesante constatar en la lista de ceques y adoratorios del contorno del Cusco que en el octavo ceque de Cuntisuyu adoraban a una piedra llamada Tanancuricota, que según los naturales era una mujer que vino junto con los pururaucas (Rowe 1979, CU-8: 1), o sea que esos fabulosos guerreros no solo fueron varones sino que entre ellos no faltaba el elemento femenino.

Cobo (1956, tomo 2) afirmaba que solo la noticia de la presencia de estos pururaucas entre los ejércitos incaicos causaba tal terror a los pueblos por conquistar que estos huían sin llegar a un enfrentamiento.

Si bien el mito está presente en los comienzos del auge cusqueño no por eso los ayllus de Choco y de Cachona pertenecen solo a la leyenda. En los documentos de archivos hay referencias a la existencia en el Cusco de dos ayllus, uno denominado Choco y el otro Cachona, que siempre se les menciona juntos. En los Libros de la Real Hacienda del Cusco (AGN, Real Hacienda, leg. 4, años 1583-1585; leg. 20, años 1672-1682) en el siglo XVI se nombra a los cachonas como pertenecientes a la "real corona". En 1563 decían que sus tierras y campos les pertenecían desde el tiempo de su "gentilidad", pero que posteriormente fueron usurpados por los frailes del convento de La Merced. Sin embargo, parte de sus heredades les fueron restituidas después de la Visita de

Pedro Suárez de Carbajal, en 1591, procediéndose entonces a un deslinde de las

[...] tierras llamadas Cachona que es el pueblo viejo donde vivían antes de la reducción i corrales i galpones i arboledas que en él hay: Laymeaibamba, Tio Putaylla, Vichinpata, Vatantarpuraya, Cuichire, Pucyusque, Paruaro, Pir, etc. [...].²⁶

En el documento, el curaca principal, don Cristóbal Cutimanco, en nombre propio y de su gente, decía que todos ellos pertenecían a "los yndios Caca Cuzcos del ayllu de Cachona",

[...] ayllu Hurincuzco de este ayllu de Cachona, Ayllu Coya sujeto al mismo cacique Cristobal Cutimanco, Ayllu Apusqui de esta Pachaca sujeto al dicho Cristobal Cutimanco, Ayllu de los Yanaconas que tributan a su magestad sujetos al dicho don Cristobal Cutimanco.

Al igual que los ayarmacas (Rostworowski 1969-1970), los chococachonas comprendían varios ayllus y resulta difícil desentrañar su organización debido a la falta de documentación.

En 1594 el curaca de la pachaca de Cachona era Diego Cutimanco, mientras en 1786 los cachonas²⁷ tenían por curaca a doña María Obando y los chocos a don Agustín Vingos (AGN, Derecho Indígena cuad. 416), ambos pertenecientes a la parroquia de Santiago.

En los ceques del Cusco se menciona huacas propias de los pueblos de Choco y Cachona situadas en la región correspondiente al Cuntisuyu. Algunos adoratorios eran fuentes (Rowe 1979: CU-5: 4), otro un buhío en medio del pueblo de Choco; también existió un llano entre ambas aldeas donde en ciertas festividades se realizaban luchas rituales (Cu-7: 5); se menciona también la sepultura de un señor principal llamado Cutimanco, como el curaca de 1594, al que sacrificaban niños.

Es posible que los choco-cachonas pertenecieran a grupos establecidos en el Cusco antes de la llegada de los incas y que se aliaron a ellos cuando el ataque chanca. Es interesante subrayar que el Inca Pachacutec casó con Mama Anahuarque, miembro de los ayllus de

26. "Copia de la causa entre el convento de Nuestra Señora de las Mercedes y el Gobernador e indios de las Parroquias de Nuestra Señora de Belén i Santiago sobre las tierras i otros nombres".

27. Quizá la voz Cachona provenga del aimara de: "Cachu - hembra de los animales" (Bertonio 1956, 2.ª parte: 32).

Choco-Cachona. Quizás este matrimonio fue uno de los actos de reciprocidad habidos después de la ayuda militar prestada por la curaca con ocasión de la guerra contra los chancas.²⁸

Hay otras noticias sobre mujeres guerreras. Santa Cruz Pachacuti (1968: 303) cuenta que durante el reinado de Tupa Yupanqui y las varias rebeliones del Collao unas mujeres se defendieron en una fortaleza que se llamó posteriormente Guarimi Pucara. Éstas pertenecían a la nación Cullaca y vencieron a los ejércitos compuestos por tropas de Hanan y Hurin Quichua, enviadas por el Inca para su sumisión.

En los mitos mencionados, referentes a los orígenes incaicos, no hemos hallado un mundo masculino cerrado e inaccesible a lo femenino. En los relatos sobre los Ayar y principios de las dinastías reinantes

28. En otro trabajo hemos señalado la existencia en tiempos prehispánicos de tierras personales de incas y coyas y entre ellas mencionaremos la herencia de heredades dejadas por Mama Anahuarque a los miembros de los ayllus de Sailla y Anahuarque situadas en la región de Quiquijana. El título a dichas tierras provenía del hecho de ser la coya "tía" de sus herederos. El documento que menciona estas circunstancias señala a la coya como: "muger que fue legítima en su ley de Ynga Yupanqui, señor que fue deste reyno" (Rostworowski 1962; AGN, Derecho Indígena, cuad. 85, año 1598-1630).

En las causas seguidas por los curacas de los mencionados ayllus contra los frailes del convento de La Merced por la propiedad de las tierras, los testigos confirmaron los derechos de los curacas por ser descendientes de la coya "su tía" y ser todos ellos: "Yngas caca cuzcos" (f. 5r), reducidos en la parroquia de San Jerónimo. Más arriba hemos señalado al curaca don Cristóbal Cutimango y su declaración de pertenecer a los caca cuzcos del ayllu de Cachona.

¿Quiénes eran estos *caca cuzcos* y qué indica el término? No parece tratarse de un ayllu sino más bien de un vocablo relacionado con el parentesco entre grupos afines. Según González Holguín caca era el tío, hermano de madre, que podía extenderse quizá al hijo del hermano de la madre. Es posible que existiera una relación entre la herencia legada por una "tía", la voz caca cuzco y la presencia de un ayllu llamado Coya entre los cachonas.

¿Estos datos indicarían una sucesión matrilineal en ciertos ayllus o significarían solo una doble descendencia?

¿Se trataba acaso de grupos dadores de mujeres? Las noticias mencionadas obligan a ahondar en los problemas referentes al modo como ocurría y se transmitía la herencia de los bienes entre la nobleza indígena y a buscar las antiguas tradiciones del ámbito andino. Poco o nada sabemos sobre el particular debido a la escasez de noticias sobre los tempranos testamentos de curacas. En dichos testimonios, a pesar de adecuarse al uso español en la redacción y modalidad peculiar de la época, se filtran los hábitos indígenas y las costumbres locales. De ahí el gran interés por este tipo de expedientes (véase Rostworowski 1982: Testamento de don Luis de Colán, curaca en 1622).

se filtró la mujer en un oficio tan masculino como la guerra; el ejemplo fue Mama Huaco, mujer varonil que luchó junto con Manco Capac. En el segundo mito, el que promueve el auge incaico, es decir la contienda entre incas y chancas, una curaca al frente de su ejército obtuvo una victoria y la leyenda la transforma en *pururauca*, piedra mágica que convertida en fiero soldado otorga el triunfo.

En los estudios sobre la organización social del Cusco lo femenino ha sido postergado, sin tomarse en cuenta que en el mundo andino lo femenino formaba parte del esquema religioso y sociopolítico.

LAS PANACAS DEL CUSCO

Según los cronistas, una *panaca* se formaba con los descendientes de ambos sexos de un inca reinante, excluyendo de ella al que asumía el poder. De acuerdo con las mismas fuentes, la panaca tenía por misión conservar la momia del soberano fallecido y guardar el recuerdo de su vida y hazañas a través de cantares y relatos que se transmitían de generación en generación. En un pueblo ágrafo era sumamente importante tener organizado el mantenimiento de la tradición.

Cada panaca poseía tierras propias, trabajadas por numerosos *yana*, además de gran cantidad de servidores (Rostworowski 1962 y 1977a). La momia de un Inca seguía disfrutando de todos sus bienes tal como los tenía en vida; gracias a dicha costumbre existían en el Cusco numerosas personas adictas a tales momias cuyos quehaceres giraban en torno a los difuntos, tomando parte activa en la vida sociopolítica de la capital.

Las panacas reales formaban, junto con los *ayllus* custodios, la élite cusqueña. Es indudable que estos grupos formaban facciones y alianzas que debieron ejercer su influencia en los diversos episodios de la historia incaica.

Para explicar mejor el significado que damos a la voz *panaca*, es necesario hacer una corta digresión sobre dicha palabra en relación con designaciones similares referentes a los linajes y grupos indígenas.

En otro trabajo hemos analizado la voz parcialidad en el contexto de los siglos XVI y XVII y nos vimos obligados a contemplar ciertos aspectos de la palabra *ayllu* (Rostworowski 1981a). En el ámbito andino existían, según las regiones, diversas palabras para expresar esta voz y no sabemos si en todas tendría la connotación admitida comúnmente.

En aimara, Bertonio señala el uso de la palabra *hatha* cuyo significado sería: casta, familia, *ayllu*, pero también semilla de las plantas, de los hombres y de los animales. No hay ninguna indicación de posesión de tierra en común, aunque podría estar sobreentendida.

Fray Domingo de Santo Tomás indica para el quechua de la costa central el término de *villca* como equivalente a *ayllu*. Otra palabra que contiene una idea de linaje y familia es la voz *panaca*. Si bien los cronistas indican la naturaleza patrilineal de las panacas, Zuidema (1964) opina que el término *panaca* lleva en sí otras connotaciones. La voz *panaca* designa al grupo de hermanos de un hombre y tal situación no sería aplicable a relaciones endógamas o patrilineales, refiriéndose más bien a grupos exógamos matrilineales, por el cual un hombre pertenecía al grupo de su hermana, de ahí que sus hijos no podían clasificarse con él. También sugiere Zuidema (1964 y 1972) la posibilidad de que las panacas existieran desde tiempo atrás y que de ellas se elegía al Inca reinante. Es muy posible que esté en lo cierto y como hipótesis sugerimos que los grupos de Ayar Mango y de Ayar Auca usaban de dicha palabra, desde tiempos muy anteriores a su llegada al Cusco como un sinónimo de *ayllu*. Ya hemos visto que el término proviene de *pana*-hermana dice el varón, o prima hermana o segunda o de su tierra o linaje conocido (González Holguín 1952). Dicho en otras palabras, este conjunto de gente que vagaba por el territorio en busca de tierras fértiles donde asentarse empleaba la palabra *panaca* para designar a sus varios grupos de linajes. De acuerdo con este postulado, la voz *panaca* solo se usó para los miembros de los linajes de las dinastías incaicas, mientras la palabra *ayllu*, empleada en la región del Cusco y de Ayacucho en tiempos anteriores a la llegada de las bandas de Mango, se conservó y recibió mayor difusión gracias a las conquistas incaicas. Más adelante los españoles contribuyeron a difundir aún más la misma voz, aplicándola en todo el Tahuantinsuyu.

Otro nombre regional usado para indicar un sistema de organización parecido al *ayllu* fue el de *pachaca* (cien), cuyo agrupamiento decimal de diez formaba un grupo mayor de *guaranga* (mil). Es posible que esta palabra tuviera su origen en la sierra de Cajamarca y de Huamachuco, sugerencia que se desprende de un voluminoso expediente sobre un juicio entre dos ricas encomenderas de Cajamarca (AGI 500 A, Escribanía de Cámara).

En otro trabajo se ha puesto énfasis en la afirmación de los cronistas de que fue Tupa Yupanqui quien decidió aplicar a sus vastos

dominios una estructura decimal. Es posible que el soberano deseara romper con los moldes administrativos locales, y ordenar el mundo andino a su antojo y conveniencia, instituyendo padrones decimales de población. La ventaja del sistema de reunir a los habitantes por centenas y miles era obtener una rápida evaluación de la población masculina apta para rendir la mayor fuerza de trabajo, aun en el caso de que las cifras no fuesen exactas. Además, facilitaba el cálculo para levantar ejércitos regionales o enviar colonos a distintas regiones (Rostworowski 1978b).

Visto el sentido de la palabra *panaca* y lo que representaba en el Cusco, queda por señalar los grupos tradicionales según la versión oficial.

Hurin

Chima panaca	—	Manco Capac
Raura panaca	—	Sinchi Roca
Auayni panaca	—	Lloque Yupanqui
Usca Mayta panaca	—	Mayta Capac
Apo Mayta panaca	—	Capac Yupanqui

Hanan

Uicaquirao panaca	—	Inca Roca
Aucaylli panaca	—	Yahuar Huacac
Socso panaca	—	Viracocha Inca
Hatun Ayllu	—	Pachacutec Inca Yupanqui
Capac Ayllu	—	Topa Yupanqui
Tumibamba panaca	—	Huayna Capac

La panaca de Tumibamba o Tumipampa, linaje al cual pertenecía Huayna Capac, dio su nombre al centro administrativo incaico edificado en el norte del imperio, hoy día Ecuador, y no viceversa como erróneamente se ha supuesto.

En la probanza de Juan Sierra de Leguisamo, hijo de Mancio y de la ñusta Beatriz Yupanqui, entre los testigos indígenas figura Alonso Yupanqui de 80 años en 1561, quien dijo ser natural de: "Tomebamba que es en el valle de Xaquixaguana". Otros testimonios informan que Tumibamba panaca poseía en el Cusco tierras en Zurite y Jaquijaguana, noticias que confirman el decir de Alonso Yupanqui (AGN, Títulos

de Propiedad, cuad. 431, años 1585-1710). Este mismo personaje declaró que oyó decir a su padre Urco Guaranga que el asiento y tierras de Tomebamba norteña se llamó primero *Surampalli*. Sin embargo, otro testigo dijo que Surampalli estaba "en tierras de Pasto" (AGI, Audiencia de Lima 205).

LAS PANACAS AÑADIDAS

Además de las panacas tradicionales existieron en el Cusco otros linajes que llevaban también el nombre de *panaca*, mencionados solo esporádicamente. No se trata de grupos míticos, pues en los documentos de archivos o en las crónicas se mencionan como viviendo en el contorno del Cusco en tiempos coloniales. Simplemente dichas panacas fueron omitidas, no sabemos por qué motivos, de la lista oficial de los cronistas.

Las panacas añadidas aumentan en dos las correspondientes a Hanan y en tres las de Hurin, formando un total de ocho panacas para cada mitad, cifra bastante común en el ámbito andino y que podría responder al esquema de cuatripartición de la organización sociopolítica. Las panacas omitidas de la versión oficial fueron las siguientes:

HANAN

Cusco panaca

Molina cita esta panaca como situada en el Antisuyu durante la fiesta de la Citua, lugar que la señala como perteneciente al bando de arriba. Es posible que representara a los descendientes del mítico Ayar Auca, quien dio el nombre de Cusco a la zona conquistada por su grupo.

Iñaca panaca

El caso de Iñaca panaca es particularmente interesante; entre los ceques del Chinchaysuyu, la primera huaca del quinto ceque se llamaba Cusicancha y se situaba "frontero al templo de Coricancha". En aquel lugar nació Inca Yupanqui, el futuro Pachacutec y por esa razón los miembros de Iñaca panaca sacrificaban allí (Rowe 1979: CH-S: 1; Sarmiento de Gamboa 1942, Cap. 47).

La afirmación de que un Inca reinante no pertenecía a ninguna de las panacas "oficiales" nombradas en las crónicas indica varios hechos que es necesario considerar. Primero, esta noticia apoya nuestra sugerencia de un mayor número de panacas antiguas; en segundo lugar,

el nombre de Iñaca ofrece una marcada connotación femenina. Según González Holguín (1952: 368):

Yñaca – la mantellina de la cabeça
Yñaca ñusta – la señora de ayllu de Incas o nobles
Yñaca yñacalla pachallicuni o palla pallalla – vestirse galanamente la muger muy pintada.

En Bertonio (1956. 2ª parte: 175) encontramos:

Iñaca, vel Palla: muger que viene de casta noble de los Incas.
Iñacachasita: vestirse al modo destas mugeres; y hazer muy de la señora.

En las Informaciones de Toledo (Levillier 1940, tomo 2: 115) un noble cusqueño afirmó que su padre mandaba “el ayllu de los Yngas que se dezía Ynacapanaca”. Guaman Poma (1936: foja 244) señala que durante el mes de abril o Ynga Raymi, realizaban en el Cusco diversos juegos como el *riui* (boleadoras), el *choca*, el *uayra de ynaca*, el *pichica de hilancula* y el de *challcochima*. El mismo cronista, en su lista de las diversas clases de incas de cada *suyu*, señala para el Cuntisuyu a los Incas Yana y a los Uara Ynga y sus mujeres se llamaban *ynaca aui* (foja 750). O sea que si bien la voz Iñaca indicaría las mujeres nobles de casta incaica y con el mismo nombre sus prendas de vestir especiales que las distinguían de las demás mujeres, también denota diversas categorías entre ellas, con un estatus más o menos importante. ¿Existirían dos ayllus Iñaca, uno de Hanan y otro de Hurin? ¿Y de ser así, de cuál de los dos procedió Pachacutec?

La presencia de un ayllu llamado Iñaca panaca apoya la posibilidad de ser ayllu de filiación matrilineal de mujeres nobles, quizá dador de mujeres, a diferencia de los ayllus patrilineales. Si bien las crónicas indican la naturaleza patrilineal de las panacas, los datos sobre el linaje de Iñaca apoyan las sugerencias de Zuidema, en el sentido de ser las panacas exógenas y matrilineales, más aún, con la noticia de que Pachacutec abandonó su ayllu natal para incorporarse al de Hatun Ayllu. La diferencia entre las panacas y los ayllus sería justamente de poseer estructuras sociales diferentes. Este hecho daría una enorme importancia al ayllu o panaca de la madre de un soberano y nos hallaríamos ante una práctica particular de los linajes incaicos.

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 47) cuenta que Pachacutec refundió a Iñaca panaca con Hatun Ayllu en uno solo, pero nunca se

realizó dicha unión pues ambos continuaron existiendo simultáneamente en el Cusco colonial.²⁹

Durante el virreinato, Iñaca panaca pertenecía a la parroquia de San Jerónimo y en una provisión hecha en el Cusco en 1630 sobre deslindes de heredades, las tierras de Iñaca panaca eran vecinas, por un lado, con las de los ayllus de Sucusu y Aucaylli y, en otro lugar, con los campos de los Chauincuzco y Arayraca (ADC, Leg. 8, Cuad. 22, año 1713). Estas noticias demuestran que no se trataba de un ayllu mítico.

HURIN

Siguiendo con las noticias sobre las panacas añadidas mencionaremos a las de Hurin Cusco, aunque los datos sobre ellas son muy escuetos.

Masca panaca

Molina, el Cusqueño indica que este linaje se apostaba en el Cuntisuyu durante las ceremonias de la Citua (1943: 3).

Sauaseray panaca

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 9) nombra a los Sauaseray como un grupo instalado en el Cusco mucho tiempo antes de la llegada de Manco Capac. Quizá pertenecieron a una primera oleada de invasores que se adelantó al grueso de los linajes incaicos. En las Informaciones de Toledo (Levillier 1940, tomo II: 86, 89) algunos naturales afirmaron que los sauasiray salieron de Sutic Toco. Habitaban la mitad de Hurin. Antes de la reconstrucción de la ciudad por Pachacutec, vivían en Quinticancha y en Chumbicancha.

29. En el contorno del Cusco existieron numerosos ayllus distintos a las panacas y a los ayllus “custodios”. Muchos de ellos son nombrados en los *Libros de la Real Hacienda del Cuzco* (Archivo General de la Nación. Lima). Entre ellos señalaremos a los ayllus Anan Cuzco Payan o Payan Anan Cuzco de San Sebastián (Entrada de pagos de los años 1800-1829). La voz *payan* proviene de *paya-señora*. ¿Se trataría de un ayllu de filiación femenina?

En la parroquia de San Cristóbal habitaba un ayllu llamado Anan Cuzco (AGN, Derecho Indígena, Cuad. 586, año 1803) y con el mismo nombre otro en San Sebastián (Libros Parroquiales-Entradas del año 1829). Un ayllu llamado Urincuzco se menciona en los Libros Parroquiales de San Blas (año 1710-Bautizos, f. 38 y foja 4) y también en los Libros Parroquiales de San Sebastián-Entradas años 1800 y 1829.

Yauri panaca

En las ceremonias de la Citua este linaje se colocaba en el Cuntisuyu (Molina 1943: 32). La división del Cusco por mitades existió desde sus orígenes y formó parte de su organización religiosa y sociopolítica. Durante las fiestas y ceremonias, los diversos ayllus y panacas: "se asentaban en sus asientos cada uno conforme a la calidad que tenían, divididos: los anan cuzcos a su parte y los hurincuzcos a la suya" (Molina 1943: 35).

En el mes de diciembre o Camay Quilla se enfrentaban las dos mitades en una batalla ritual y

[...] salían a la plaza con hondas en las manos, llamadas huaracas y los Hanan contra los Hurin se tiraban hondazos con una fruta que llaman coco que se da en unos cardones y benían a veces a los brazos a probar fuerzas hasta que el Inca que estaba ya en la plaza los ponía en paz. (Molina 1943: 61)

Aquella lucha tenía lugar en la plaza principal ante las momias de los dos bandos y durante las celebraciones bebían y comían en común en ella. Esta plaza de Aucay Pata estaba igualmente dividida en dos, con un *usnu* para cada mitad, el de Hurin Cusco se situaba en un ceque Payan de Antisuyu (Rowe 1979: AN-5: 1), quizás el Hanan se hallaba en el Cuntisuyu.

Por último, durante las fiestas en el mes de Capac Raimi, para la celebración del Huarachico, las dos mitades del Cusco salían a bailar. Los danzantes tenían preparados unos cueros de puma que se ponían sobre sus cabezas y los participantes entraban en la danza al son de tambores, dos del bando de Hanan y dos del de Hurin. El baile lo ejecutaban dos veces al día durante seis días (Molina 1943: 58).

En el mundo andino las batallas rituales tenían gran importancia y de ellas existen noticias esporádicas para muchos lugares.

LOS CEQUES

Antes de continuar con las noticias referentes a las panacas es necesario explicar lo que significaban los ceques del Cusco, y los datos que de ellos pueden obtenerse.

El padre Bernabé Cobo (1956, tomo II) en su *Historia del Nuevo Mundo* dedica varios capítulos a una relación sobre la huacas y adoratorios situados a lo largo de los ceques. Se trataba de numerosos santuarios ubicados en el mismo Cusco y sus contornos y dispuestos en líneas imaginarias que partían cual gigantesco *quipu* desde el Coricancha. Se dividían en cuatro secciones, de acuerdo con los principales caminos que partían de la capital o sea Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. Dicha información queda complementada con los datos proporcionados por Molina y Albornoz (Rowe 1979).

El ordenamiento religioso de los ceques no fue privilegio del Cusco y todo hace suponer que en otros lugares también fueron usados, como por ejemplo en Collaguas (*Relaciones geográficas de Indias* 1881, tomo 1: 45). Puede suponerse que las rayas existentes cerca de Lima, en Canto Grande y Collique, fueran otros tantos ceques.

Cristóbal de Albornoz (Duviols 1967: 38) advierte sobre el carácter religioso de los ceques y dice que

[...] en todas las mas guacas que estan en los cerros y en los llanos tienen en rededor de sí unas señales que llaman cachauis que son señales de los ofrecimientos que a tales guacas hazían y tienen sus nombres en cada señal del que allí ofresció hijo o carnero de oro o plata o de mollo. Hallarán los ofrescimientos en los tales ceques o cachauis. Es necesario destruirlos con las guacas.

La existencia de ceques era difundida en el Tahuantinsuyu no solo entre los quechuahablantes sino también entre los aimara hablantes. La voz hachita fue el sinónimo de *seketha* (Bertonio 1956, 2.^a parte: 315).

El contenido religioso de los ceques fue mucho más importante que su rol social y por eso mismo exigía una intangibilidad en su ordenamiento. La palabra *ceque* tiene varios sentidos; puede indicar una raya, línea, término; pero también significaba la división de una heredad, deslinde o traza. Contenía la idea de delimitar los adoratorios de las diversas parcialidades, ayllus o etnias.

En esas rayas se situaban santuarios que podían remontarse a tiempos muy anteriores a la emergencia del grupo inca. De ahí la necesidad e importancia de analizar la situación de las panacas y ayllus respecto a los ceques.

John H. Rowe³⁰ con su acostumbrada acuciosidad realizó una investigación sobre la persona responsable de la información relativa a los ceques del Cusco, concluyendo que por ahora la cuestión queda abierta sobre su posible autor. La publicación del original de Cobo elimina los errores de las ediciones anteriores.

En los ceques hallamos una cuatripartición por suyu y también una tripartición con la existencia en cada suyu de las divisiones en Collana, Payan y Cayao. Es preciso referirse a ciertos mitos para encontrar una explicación a dicha división.

Arriaga (1968: 220) señala que en Huacho y Végueta, en la costa central, los indígenas narraban que el Sol bajó a la Tierra y puso dos huevos, uno de oro dio origen a todos los curacas y del de plata procedieron los demás naturales, hecho que indicaría una distinción social entre señores y gente del común.

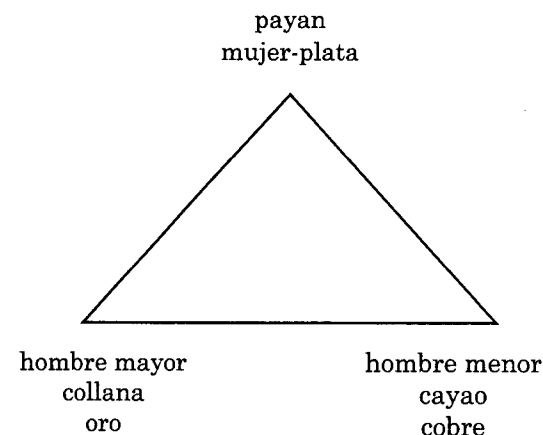
Calancha (1638) menciona el mismo mito pero nombra tres huevos; el de oro dio origen a los curacas, el de plata a las mujeres nobles y el de cobre a los hombres del común. Estos mitos no solo tienen un contenido social sino una división por sexo. El huevo de oro y el de cobre indican la doble procedencia masculina, una noble, mayor o sea Collana y otra menor de cobre y plebeya o sea Cayao. El segundo huevo de plata señala lo femenino confirmado con la voz paya, mujer noble, relacionada con la idea del metal argentífero y la Luna.

Esta tripartición social y sexual se expresaría según el esquema siguiente:

Collana	Payan	Cayao
Oro	plata	cobre
hombre mayor	mujer	hombre o hermano menor-sulca

30. Usaremos para designar los ceques y sus adoratorios la numeración de Rowe (1979) por ser de gran utilidad en el manejo y cotejo de las fuentes.

o con un triángulo:



De nuevo nos encontramos ante lo femenino que irrumpe en el dualismo masculino. Si bien los ceques se llamaban Collana, Payan, Cayao hallamos algunas excepciones que alteraban el orden de sus apelativos, tal el caso de Ayarmacá, Yacanora, Capac y Anahuarque. Por otro lado, sabemos que los ayarmacas formaban una etnia que disfrutó de cierta influencia y poder en un tiempo anterior al auge de los incas (Rostworowski 1969-1970). Anahuarque era un ceque relacionado con los diversos ayllus de Choco-Cachona, mientras Yacanora estaba unido a un conjunto de ayllus del Cusco virreinal. Estos hechos nos hacen suponer que el esquema de ceques fue antiguo y que comprendía tradiciones y rezagos de anteriores hegemonías locales. Estaban dichas costumbres tan arraigadas que una nueva fuerza de poder no podía borrar del todo su pasado, no obstante la costumbre andina de suprimir numerosos acontecimientos pretéritos. De ahí que sea interesante observar el lugar que cada linaje real ocupó en los ceques.

Hemos separado la información en un cuadro que permite una visión más didáctica. Así tendríamos en Chinchaysuyu a solo dos panacas; la de Inca Roca o Vicaquirao (segundo ceque) y la de Tupa Yupanqui o Capac Ayllu, en el séptimo. Otros dos ayllus, sobre los cuales se carece de información, gozaban del privilegio de estar vinculados, uno al primer ceque-ayllu de Goacaytaqui y el otro al noveno, llamado Capac.

En Antisuyu, el primer ceque pertenecía a Çubçu, panaca de Viracocha y el cuarto a Aucailli, panaca de Yahuar Huacac; mientras el sétimo ceque era de los Yacanora. En las cercanías del Cusco existía un pueblo Yacanora, que se menciona en los *Libros de la Real Hacienda del Cuzco* (AGN). Parece que comprendía varios ayllus, al igual que los ayarmacas que poseían el octavo ceque. Estos últimos formaban, en los tiempos iniciales del Cusco, un curacazgo rico e independiente que se mantuvo hasta la expansión incaica. Contaban con numerosos ayllus y fueron divididos en tres lugares diferentes después de su derrota definitiva ante los incas. Es entonces que quedaron parcelados, de temor a un posible levantamiento (Rostworowski 1969-1970). El último ceque de Antisuyu pertenecía a un ayllu llamado Cari, del que se tiene noticias.

En Hurin Cusco tres panacas disfrutaban de ceques en el Collasuyu. Eran: Haguayni de Lloque Yupanqui en posesión del segundo ceque; Apu Mayta, panaca de Capac Yupanqui, cuidaba del cuarto; y Usca Mayta de Mayta Capac, ocupaba el sétimo ceque; mientras el ayllu Aguiñi se estableció en el primero.

En cuanto a Cuntisuyu, Chima panaca de Manco Capac se hallaba en el quinto ceque, era el único linaje real de ese suyu. El primer ceque llamado Anahuarque pertenecía a los miembros de Choco-Cachona. Según Molina (1943: 54), el cerro Anahuarque era la huaca de dichos ayllus, circunstancia que permite comprobar su antigüedad (véase la nota 28). Por último, el ayllu Quisco estaba asentado en el segundo ceque.

¿Qué conclusiones podemos sacar de las noticias y ubicación de panacas y ayllus dueños de ceques? Ante todo parece que estamos frente a un esquema religioso y social sumamente antiguo, tal el caso de los ayarmacas que, no obstante haber sido derrotados por los incas, mantuvieron sus prerrogativas y continuaron disfrutando de un ceque. Seguramente se puede decir lo mismo de los otros ayllus nombrados.

Quizá lo más sorprendente es que no todas las panacas de incas reinantes tuvieron ceques, tal es el caso de Raura panaca de Sinchi Roca, en Hurin Cusco; de Hatun Ayllu y de Tumipampa panaca de Huayna Capac. Esto no indica que no gozaran de adoratorios, e inclusive esas dos panacas de Hanan Cusco poseían sus santuarios y huacas tanto en Chinchaysuyu como en Antisuyu, pero a pesar de su poderío político no tenían asignado un ceque.

Estos hechos indican que no era fácil alterar el esquema establecido por la costumbre y la tradición. De ser así, los ceques y sus adoratorios

forman una valiosa fuente de información por su carácter conservador no solo para la organización social, sino para la religiosa. Por otro lado, los ceques no fueron exclusivos del área cusqueña y, de acuerdo con los mitos, su origen debió ser costeño. Cabe la posibilidad de que su uso se difundiera en la región del Cusco junto con la expansión del idioma quechua (Torero 1970).

LOS ADORATORIOS REALES SITUADOS EN LOS CEQUES

Es interesante observar la distribución de los adoratorios propios de cada Inca de la lista oficial. Principiando con Manco Capac, hallamos una plazoleta llamada *Cari Tampu cancha*, mencionada como el primer lugar donde se asentó a su llegada al Cusco primitivo (CU-5: 1). Posteriormente, el sitio quedó dentro de los muros del Convento de Santo Domingo. Mayor información sobre el temprano establecimiento de Manco Capac indica que se trataba de un "buhío" donde en tiempos coloniales se levantó la casa de Mancio Sierra (CO-6: 1). El mismo *Tampu cancha* es nombrado como un adoratorio de Mayta Capac, situado cerca del templo del Sol; estando en él el soberano planeó el ataque contra los alcavizas (CO-9: 1). El nombre de Tampu tiene un sentido de habitación temporal al igual que Tamputoco, algo como meros hitos a lo largo de una ruta. Después Manco Capac se mudó a *Inti cancha*, casa pequeña habitada por el primer Inca y sus hermanos (CU-7: 1).

Ya se mencionó que Raura panaca de Sinchi Roca no poseía ceque y solo tenía por huaca una antigua casa llamada *Acoyguaci*, donde se guardaba su momia. Ahora bien, Polo de Ondegardo no halló su cuerpo y solo encontró a su *huaoque*, en forma de un pez de piedra (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 3).

Lloque Yupanqui no tuvo adoratorio y de Mayta Capac hay mención de una cárcel como huaca llamada *Sanca cancha* (CO-8: 1), además del adoratorio de *Tampu cancha*, ya nombrado (CO-9: 1).

Capac Yupanqui no gozó de adoratorio y lo mismo podemos decir de Inca Roca y de Yahuar Huacac. En cuanto a Viracocha, poseía dos huacas, una Guayllaurcoja (CH-2: 8) era un portezuelo en medio de un cerro, lugar donde se sentó a descansar, y la otra eran cinco piedras redondas llamadas *Taxanamaro*, puestas por orden suya en el cerro de Toxan, encima de Carmenga (CH-7: 4).

Inca Yupanqui fue el soberano que dispuso de mayor número de adoratorios, 17 en Chinchaysuyu y dos en Antisuyu, y se dividen en: casas, fuentes y piedras, las cuales ordenó venerar. Así tenemos su casa de Patallacta donde murió (CH-1: 2), *Condorcancha* su palacio habitual (CH-3: 4), *Cusi cancha* lugar de su nacimiento (CH-5: 1), el buhío de Coracora donde solía dormir, transformado durante el virreinato en las casas de Cabildo (CH-5: 5), una casa pequeña junto al templo del Sol llamada *Illanguarque* en la que se conservaba las armas que le dio el Sol para vencer a sus enemigos (CH-8: 1), y por último *Tambomachay*, palacio donde se hospedaba cuando salía de caza (AN-1: 9).

Las fuentes eran: *Pilcopuquio* (CH-1: 3) situada junto al palacio de Patallacta y de ella salía una acequia principal; *Viroypacha* era un caño de agua al cual sacrificaban, pidiendo por la salud del Inca (CH-2: 4); *Calispuquio* un adoratorio de Inca Yupanqui (CH-3: 6); *Quincapuquio* (CH-3: 10) en dicha fuente también rogaban por la salud del soberano; y la fuente de *Aspadquiri* (CH-8: 11) cuya agua tenía la virtud de quitar el cansancio.

Las piedras sagradas eran: *Racramirpay* puesta en una ventana abajo de lo que es ahora el convento de San Agustín. Contaban los naturales que en cierta batalla a Inca Yupanqui se le apareció un personaje por los aires, que después de darle la victoria se transformó en piedra (CH-2: 6). Se le rendía culto sobre todo cuando el Inca iba personalmente a la guerra; *Macasayba* (CH-2: 6) era una piedra grande junto al llano de Chuquibamba y a ella se rogaba por la salud del Inca; *Mollaguanca* (CH-3: 6) piedra en medio de un llano; *Cugiguaman* (CH-3: 9) piedra en forma de halcón que se apareció a Inca Yupanqui en una cantera; *Colcapata* (CH-4: 4) era una piedra en casa de Paullu Inca y la veneraban los miembros del ayllu Andasaya por orden de Pachacutec Inca; *Marcatampu* (CH-7: 3) eran unas piedras redondas en Carmenga y adoratorio especial de Inca Yupanqui; por último *Rondoya* (AN-5: 9) eran tres piedras del mismo nombre puestas ahí por el Inca Pachacutec. Queda por mencionar el ídolo de oro de *Intiillapa* (CH-2: 3) puesto en ricas andas también de oro, guaoque o hermano de Inca Yupanqui, se encontraba en una casa en el barrio de Tococache.

Tupa Yupanqui solo tuvo un adoratorio que fue su palacio de *Calispuquio* (CH-3: 7). En cuanto a Huayna Capac poseía una huaca muy especial por su importancia que era su palacio de Cajana (CH-6: 5), donde se hallaba la laguna de Ticcicocha, y otras dos casas, una llamada *Pomaurco* (CH-3: 5) y otra pequeña en *Piccho* (CH-9: 2) venerada

porque en ella dormía su madre Mama Ocllo. Una última huaca era *Cugitalis* (CH-8: 4), un llano en el cual durmió el Inca y soñó de una batalla que sucedió después.

Al nombrar los adoratorios de los soberanos cusqueños cabe preguntarse ¿por qué Inca Yupanqui dispuso de tantas huacas? ¿Coincidió este aumento con la reforma religiosa por él impuesta? ¿Se trataba de un desquite por no tener su panaca un ceque propio? En el estado actual de nuestros conocimientos es imposible responder a estas preguntas.

CUADRO 1
Panacas y ayllus a lo largo de un ceque

Chinchaysuyu

1° Ceque	Ayllu de Goacaytaqui-cayao (CH-1: 0)
2° Ceque	Vicaquirao panaca de Inca Roca-payan (CH-2: 0)
7° Ceque	Capac Ayllu de Topa Yupanqui-cayao (CH-7: 0)
9° Ceque	Capac (CH-9: 0)

Antisuyu

1° Ceque	Çubçu panaca de Viracocha-collana (AN-1: 0)
4° Ceque	Aucailli panaca de Yahuar Huacac-collana (AN-4: 0)
7° Ceque	Yacanora (AN-7: 0)
8° Ceque	Ayarmaca (AN-8: 0)
9° Ceque	Cari cayao (AN-9: 0)

Collasuyu

1° Ceque	Aguini ayllu-cayao (CO-1: 0)
2° Ceque	Haguayni panaca de Lloque Yupanqui-payan (CO-2: 0)
4° Ceque	Apu Mayta panaca de Capac Yupanqui-cayao (CO-4: 0)
7° Ceque	Usca Mayta panaca de Mayta Capac-cayao (CO-7: 0)

Cuntisuyu

1° Ceque	Anaguarque (CU-1: 0)
2° Ceque	Quisco (CU-2: 0)
5° Ceque	Chima panaca de Manco Capac-cayao (CU-5: 0)

CUADRO 2

Panacas de incas reinantes que no tuvieron ceques y se limitaron a solo adoratorios

Hurin Cusco	:	Raura panaca de Sinchi Roca
Hanan Cusco	:	Hatun Ayllu de Pachacutec Inca Yupanqui
	:	Tumipampa panaca de Huayna Capac

LA ELECCIÓN DEL INCA

Antes de abordar la articulación del doble mando entre los incas, conviene insistir sobre un punto que hemos tratado desde 1953 y el tiempo transcurrido no ha hecho sino confirmar nuestras primeras suposiciones (Rostworowski 1953, 1960, 1961). Se trata de la elección de los cargos en el ámbito andino, ya fuese en el ámbito de *soberano* o *Inca*; de *curaca* o de *señor*. La transmisión del poder entre los curacas en tiempos prehispánicos no se efectuaba forzosamente de padres a hijos. El criterio que prevalecía era escoger al "más hábil" entre los posibles candidatos, ya fuesen "hermanos" del difunto cacique, el hijo de la hermana o también un hijo. Si bien a primera vista los cronistas mencionan la herencia al modo europeo, no tardaron en caer en contradicciones como se verá a continuación. De ahí que muchos estudiosos sigan sosteniendo la existencia de la primogenitura y la herencia directa, sin profundizar en los hábitos prehispánicos.

Al organizarse el virreinato se implantó el uso del fuero castellano en las sucesiones de los curacazgos, tal como aparece en los documentos más tardíos. En cambio, los tempranos testimonios muestran claramente la antigua elección del cargo de curaca. Como un ejemplo citaremos el título otorgado a don Diego Mesocofiera, cacique del repartimiento de Catacaos, de la encomienda de Antonio Vaca de Castro, conferido por el virrey Toledo el 15 de noviembre de 1576:

Y viste la horden que antiguamente tuvieron y hordenaron los yngas que los gouernauan y como quando moria alguno de los dichos caciques el ynga que hera la persona que daua el duho e ynvestidura de los dichos cacicazgos no los probeya en los hijos mayores sino en el que mas buen entendimiento tenia o en otros yndios que él escogia de sus deudos o de otros yndios de más abilidad y suficiencia para ello

sin dexalles derecho de subcesion sino que los nombraua y probeya conforme a la capacidad y partes que tenia para exercer el dicho oficio [...] (AGN, Derecho Indígena, cuad. 627, año 1610, f. 22r).

Lo señalado muestra al Inca aprobando cada nombramiento y autorizando el uso del *duho* o *tiana*, pequeño banco que era una de las insignias de un curaca. La ratificación del soberano cusqueño es obviamente un control ejercido por el Estado sobre los señores locales, pero también indica que esta elección podía recaer entre un cierto número de personajes.

En otro trabajo hemos señalado la tradición en las sucesiones en la costa norte y la preferencia hacia el "hermano" en lugar del hijo (Rostworowski 1961). En posteriores estudios reconocimos que los hábitos de la región norteña existían también en otros lugares, tanto de la sierra como de la costa. Además no solo el "hermano" era un candidato, sino igualmente el hijo de la hermana. Un ejemplo de este último tipo de herencia lo hallamos en el testamento del cacique don Diego Collin, señor de una etnia de Panzaleo en el Ecuador, en 1598. En dicho testamento el curaca legaba su señorío a sus dos "sobrinos", uno de ellos el hijo de la hija de la hermana. En este caso don Diego procedió a dividir su señorío y apoyaba su voluntad en la facultad que tenía para decidir sobre su herencia:

Por ser hecha conforme el horden natural de esta tierra que los dichos don Andrés Espín y don Miguel Zumbe mis sobrinos son muy capaces cada uno de ellos para exercer los dichos cargos. (Caillavet 1982; f. 37v del testamento)

Hasta aquí hemos tratado las costumbres norteñas. Pasemos a ver lo que sucedía en la zona central. En la Visita de 1571 hecha por Juan Martínez de Rengifo a Guancayo, Maca y Guarauí en el valle del río Chillón, erróneamente supuesta por Waldemar Espinoza perteneciente a Huancayo, cerca de Jauja, hallamos en la averiguación a los curacas la noticia de la herencia al "hermano" y solo más tarde, al agotarse su número, pasaban a la siguiente generación (Rostworowski 1972b; 1977b; Espinoza 1963).

Entre los curacas de Canta, en la sierra contigua encontramos que

[...] an tenydo y tyenen en el suceder de los cacicazgos y señoríos ansy en tiempo del ynga como agora y respondieron que en tiempo del ynga sucedían los hermanos a los hermanos y a veces los hijos a los padres. (Rostworowski 1978a: 180, año 1549)

Para continuar con la misma región veamos lo que sucedía para el vecino valle del Rímac. Poco tiempo después de fundada la Ciudad de los Reyes, sobre lo que fuera el asiento del señorío de Lima, murió su viejo curaca Taulichusco y le sucedió su hijo Francisco Guachinamo, por ser corregente de su padre. Solo unos años duró el gobierno de don Francisco y a pesar de tener hijos mayores, la herencia al curacazgo pasó a su hermano don Gonzalo (Rostworowski 1978a).

Si continuamos nuestro recorrido hacia el sur, hallamos en 1561 a don Hernando Anicama, curaca de Lurin Ica. Su testamento es sumamente interesante y, entre otras cosas, legaba su señorío a su "hermano" Alonso Guaman Aquixe, pese a que tenía dos hijos varones mayores (Rostworowski 1977b).

No vamos a seguir nombrando casos similares de herencia del poder y, solo para demostrar que nos encontramos ante un fenómeno panandino, mencionaremos un hecho de la región del Cusco. Mama Micay, mujer de Inca Roca, era natural del pueblo de Paulo, del curacazgo de los guallacanes. Los deudos de la coya y su hermano Inga Paucar solicitaron al Inca cusqueño les enviase un hijo de la coya para nombrarle, en vida de su "tío", heredero del señorío. Esta noticia señala la herencia al hijo de la hermana, en detrimento de la sucesión directa (Sarmiento de Gamboa 1942, caps. 21 y 22).

Este paréntesis sobre las sucesiones a los curacazgos era necesario para comprender mejor lo que acontecía con la herencia del poder entre los incas, sobre todo si tomamos en cuenta que el surgimiento del Estado inca fue tardío y que durante largo tiempo el grupo inca fue un curacazgo más en los Andes. De ahí que sus tradiciones sobre la sucesión del mando no diferían a los usos de la mayoría de otros señoríos.

Antes de mencionar la información de los cronistas sobre la elección del Sapan Inca del Tahuantinsuyu, es forzoso preguntarse quién o quiénes eran las personas calificadas para ejercer dichas funciones. Según Sarmiento de Gamboa (1942, caps. 13, 14 y 15) el derecho a proceder a tal nombramiento era privilegio de los llamados "ayllus custodios" y de los linajes reales o panacas.

Garcilaso de la Vega (1943, lib. IV, cap. X), a pesar de insistir en la primogenitura, dice que había una variedad de costumbres entre los jefes étnicos anteriores al Incario. Indica que la elección recaía en "el hijo más querido de sus súbditos", hecho que sugiere más bien una elección que una herencia. También afirmaba que en ciertos lugares la sucesión pasaba de un hermano a otro, antes de regresar al hijo del hermano mayor.

Las Casas (1939, cap. XIV) sostiene que la herencia del mando entre los jefes consistía en la elección de la persona más capaz para gobernar y que daban preferencia a los hijos, antes que a otros. Al elegido se le "designaba a prueba en la tarea de gobernar... mientras el señor aún vivía y pudiese él corregir o enmendar los errores". Las Casas añade que era costumbre común a todas las Indias.

Betanzos (1968, cap. XVI) indica que el hijo mayor de la coya era el heredero, pero añade que si ella tenía hijas mujeres, se procedía a escoger al sucesor entre los hijos varones de otras mujeres, tomando en cuenta "a uno que pareciese el más capaz para mandar y gobernar el reino y el Estado". Guaman Poma (1936: foja 118) cuenta que el heredero tenía que ser el hijo de la coya pero "no se fijaban si era el mayor o el menor, sino que fuese escogido por el Sol".

Murúa (1946, cap. VI) identifica a los hijos de la coya como los herederos naturales a la borla y el que sucedía de entre ellos: "era el más astuto o capaz para la guerra y para el mando; y si el príncipe heredero no era idóneo para el gobierno y no tenía hermanos, escogían a uno de entre los bastardos, al que fuese más hombre y tuviese las cualidades necesarias".

Fernández, el Palentino (1963, tomo II, lib. 3, cap. IX) asegura que la mujer con la cual se casaba el soberano durante las ceremonias de la toma del poder era considerada: "la reina y la que mandaba sobre las demás mugeres". Si ella no tenía descendientes varones, los ancianos del reino elegían al heredero entre los otros hijos del monarca y la reina lo adoptaba. Lo mismo sucedía si el hijo de la coya era incapaz pues los señores no consentían que "un tal sucediese".

Según Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 19) a la muerte de Capac Yupanqui sucedió en su lugar Inca Roca por nombramiento de los ayllus "custodios" y los mismos dieron su beneplácito a la designación posterior de Yahuar Huacac (1942, cap. 22). Estas noticias muestran una de las funciones de los ayllus llamados "custodios" y su derecho a participar en la elección del Inca.

Cieza de León (1943, cap. XXXVIII) cuenta que el Inca Viracocha debió su subida al poder gracias a una elección y a la sugerencia de una mujer de los Hanan Cusco.

En la "Relación de Chíncha" de Castro y Ortega Morejón (1974) señalan que escogían por jefe al que estuviese más apropiado para el cargo y no miraban si era el hijo, tío, hermano o primo del gobernante. En las informaciones de Toledo (Levillier 1940, tomo II) hay numerosas referencias sobre la elección del hijo más hábil de un jefe y lo mismo hallamos en las *Relaciones geográficas de Indias* (Jiménez de la Espada 1881-1897).

Cobo (1956) asegura que a la muerte de un señor local el Inca dejaba la autoridad en manos del hijo mayor solo en el caso de que fuese apto, de lo contrario escogía a otro. Santillán (1927) aclara que a la muerte de un señor de *pachaca* (unidad administrativa de cien familias), un hombre "virtuoso y competente" era elegido de entre el ayllu, sin tomar en cuenta si era pariente del difunto.

En una carta del virrey Toledo dirigida al Rey de España en 1572 le decía que: "en la sucesión del imperio no se elegía al primogénito sino al hijo que mostraba capacidad para gobernar" (Levillier 1940, tomo II).

La tradición de dejar el Estado al príncipe más hábil, en otras palabras al que conseguía un mayor número de partidarios influyentes, debió llevar a favoritismos, intrigas y crímenes. De ese modo la elección estaba dominada no por los méritos del candidato, sino por las maniobras secretas de los interesados y las de sus parientes. Dicha situación conducía a la anarquía que estallaba a la muerte de cada soberano y es posible que entonces surgiera la costumbre de asociar al heredero designado en vida del Inca a su propio gobierno, hecho que no solo permitía la transferencia del poder de una generación a otra, sino que representaba un esfuerzo para reducir las luchas por obtener la mascapaicha (véanse Rostworowski 1960, y 1978a para el pequeño curacazgo de Lima).

Por otro lado, al existir la doble descendencia, tanto masculina como femenina, esta costumbre aumentaba la importancia del origen y estatus de la madre de un futuro Inca, y pesaba enormemente en la elección de un candidato, no solo por el linaje más o menos ilustre o poderoso de la madre, sino por la reciprocidad que podía suscitar la parentela femenina de un soberano.

Las sucesiones incaicas

Para ilustrar mejor lo antes dicho sobre la sucesión en el poder, conviene ver lo que sabemos sobre las sucesiones incaicas. Una realidad que debemos encarar en la "historia incaica" es la violencia que estallaba después del fallecimiento de la mayoría de los soberanos, ya fuesen de Hanan o de Hurin, y las luchas que surgían por la toma del gobierno. Ya es tiempo que se termine con la almibarada y perfecta versión de Garcilaso de la Vega, en oposición a la abrumadora información de las crónicas y relaciones.

Los cronistas señalan siempre las sucesiones de padres a hijos, al modo europeo, pero luego sin darse cuenta admitían la costumbre andina. Es justamente lo que cuenta Sarmiento de Gamboa (1942, caps. 14 y 16) para Sinchi Roca al decir que fue Inca "por nombramiento del padre y de los ayllus custodios". El sucesor de Sinchi Roca no fue su hijo mayor Mango Sapaca sino Lloque Yupanqui, hombre pacífico, dedicado al cultivo de las chacras (Santa Cruz Pachacuti 1927: 156). Acosta (1940, lib. V, cap. 23) cuenta que durante la fiesta de Capac Raymi realizaban ceremonias durante las cuales los forasteros debían alejarse del Cusco. Para la ocasión, las *mamaconas* preparaban unos bollos de harina de maíz, amasados con la sangre de llamas blancas y al finalizar los ritos permitían el retorno de los extranjeros y entonces tenía lugar la ceremonia especial, a cargo de sacerdotes, descendientes de Lloque Yupanqui, que consistía en dar un bocado de los bollos a cada forastero a fin de mantener la unión y confederación entre ellos y el Inca. El carácter religioso de los miembros de la panaca de Lloque Yupanqui denota claramente su función sacerdotal.

A pesar de las leyendas sobre la fuerza y coraje de Mayta Capac, la mayoría de cronistas señalan solo su lucha contra los alcavizas. Cabello de Valboa (1951: 286-287) indica que durante su gobierno tuvieron especial influencia ciertos sacerdotes, mientras Santa Cruz Pachacuti afirma que inventó himnos y cantares (1968: 291).

Según Acosta (1940, lib. V, cap. 23) Tarco Guaman sucedió a Mayta Capac y "a éste un hijo suyo, no le nombran y a éste Don Juan Tambo Mayta panaca". Todo indica que Tarco Guaman fue un Inca reinante de Hurin Cusco y su existencia la mencionan varios cronistas (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 17; Santa Cruz Pachacuti 1927: 162; Cobo 1968, caps. VII y VIII, lib. 12; Herrera 1945, tomo VI, cap. VIII). Por algún motivo resultó depuesto del cargo a favor de Capac Yupanqui. Cobo

Menciona una posterior conspiración contra Capac Yupanqui en beneficio de Tarco Guaman, que no prosperó y el príncipe fue enviado a los Cuyos en los Andes, con el encargo de enviar aves y plumas al Cusco (1968, tomo II, lib. 12, cap. 12).

Una de las empresas de Capac Yupanqui fue su expedición hacia los Chunchos y Mojos, durante la cual enfermó gravemente y fue llevado de vuelta al Cusco donde falleció (Anello Oliva 1895, lib. 1, cap. 2). Parece que el Inca murió envenenado, ya sea en su estadía en la selva o de manos de una de sus mujeres (Cobo 1956, tomo II, lib. 2, cap. 2). Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 18) nombra una salida suya hacia Cuyumarca y Ancas Marca, a cuatro leguas del Cusco.

Escuetas son las noticias referentes a los incas de Hurin Cusco, debido quizá a que desempeñaban el rol de sacerdotes del Sol. Molina, el Chileno (1943: 37), señala que el Vilaoma o gran sacerdote era la segunda persona del Inca y le llamaban "siervo o esclavo del Sol", en oposición al soberano que era considerado "hijo del Sol".

Otro hecho importante que apoya esta tesis es la noticia de que todos los soberanos del Cusco Bajo habitaban el Indicancha o Coricancha y eran aficionados a ocuparse de los cultivos, en oposición a los de Hanan que tenían por misión hacer la guerra. Cieza (1943, cap. XXVII) dice que el Villac Umu tenía su morada en el templo, mientras Pedro Pizarro (1978, cap. 15: 91-93) señala la existencia de un gran número de sacerdotes, guardianes y criados del santuario, pero entre ellos destacaba uno mayor "a manera de obispo" a quien todos obedecían: "[...] y sin licencia deste no hazian nada, que se llamaba Vilaoma. Hera señor de la línea de estos señores destos reynos. Añade el mismo cronista que: "Los que heran para el sol estauan en sus casas".

Esta noticia concuerda con la referencia que los incas de Hurin habitaban el templo del Sol. *La Relación de las costumbres...* (Esteve Barba 1968: 161), aunque enfoca la religión andina con una visión sumamente europea, distingue dos épocas distintas; la primera durante la cual el Vilaoma o Hatun Villca tenía un mayor poder, costumbre que cambió con el advenimiento de Tupa Yupanqui. En esta crónica describen al sumo sacerdote como un hombre asceta, soltero y muy semejante a un dignatario de la Iglesia católica. El puesto de Villac Umu fue también electivo y recaía siempre en un personaje de alta estirpe de Hurin Cusco.

Cobo (1968, tomo II, lib. 13, cap. XXXIII), a la par que otros cronistas, distingue varios tipos de sacerdotes andinos; unos eran nombrados

por el Inca o sus gobernadores; otros lo eran "por sucesión de ciertos ayllus y linajes"; mientras en algunos casos los padres o los curacas designaban a los encargados de ejercer el ministerio. Siempre, según Cobo, los sacerdotes del Sol pertenecían al ayllu Tarpuntay y no podían ser de otro linaje. Les llamaban Villac Umu, palabra que los españoles pronunciaban como Vilaoma, este personaje residía siempre en el Coricancha.

Es preciso buscar referencias sobre el ayllu Tarpuntay y verificar hasta qué punto es correcta la noticia de Cobo. Un hecho debe quedar establecido y es el gran número de diversos tipos de sacerdotes y ministros de diversas categorías y rangos (véase Arriaga y Villagómez; AAL. Documentos sobre la Idolatría).

Aquí solo nos preocupa el sumo pontífice del Sol. Según Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 11) los Tarpuntay eran Hanan Cusco y pertenecían a los diez ayllus custodios; Molina, el Cusqueño (1943: 23, 26, 27 y 29), los sitúa durante las ceremonias de la Citua en el Antisuyu. También en los regocijos del Intiraimi participaban en los ritos realizados en Huanacauri; además estaban estrechamente vinculados con las diversas ceremonias agrícolas y en especial con la siembra del maíz. Guamán Poma (1936: foja 860 y 1154) asegura que al tiempo de sembrar lo llamaban *tarpupacha*; quizá, dada la importancia del maíz, dicha planta gozaba de ministros especiales.

En tiempos virreinales, el ayllu Tarpuntay se encontraba reducido en la parroquia de Belén (AGN, Real Hacienda del Cusco, leg. 16, años 1668-1676; leg. 19, años 1683-1685; leg. 20, años 1672-1682; leg. 24, años 1698-1700).

Todo indica que los Tarpuntay formaban parte del bando de Hanan Cusco y que desempeñaban funciones sacerdotales relacionadas con la siembra del maíz. Ahora bien, si la evidencia señala que este linaje pertenecía a la mitad de arriba, difícilmente podía desempeñar el papel de sumo pontífice, de ahí que fuera un equívoco de Cobo sindicarlo a este ayllu como el relacionado con el Coricancha o templo del Sol. Es muy posible que dado los esquemas andinos, los bandos de Hanan tuvieran entre sus linajes a sacerdotes, como los de Hurin podían poseer ayllus guerreros.

Un ejemplo de un personaje perteneciente al ayllu Tarpuntay es Amaru Yupanqui, quien se dedicaba a la agricultura y sus chacras situadas en Antisuyu son mencionadas por los cronistas. No solamente se aplicaba al cultivo, sino que se le menciona emprendiendo visitas a

templos y huacas con la misión de organizar el culto. Amaru Yupanqui reúne todas las especificaciones de los miembros del linaje de Tarpuntay, ayllu al cual quizá perteneció. Su persona representó al Inca de Antisuyu, de menor jerarquía que el de Chinchaysuyu y que sería la contraparte de la imagen del guerrero de Hanan. Esta noticia nos lleva a contemplar la existencia de cuatro Incas simultáneos, uno para cada suyu, como veremos más adelante.

Santa Cruz Pachacuti (1968: 302) muestra a Amaru Yupanqui durante las grandes fiestas celebradas al retorno triunfal de Topa Yupanqui como espectador junto a su "hermano". Ante ambos se desarrollaron las batallas rituales y el simulacro de asalto a la fortaleza de Sacsahuamán. El viejo Pachacutec, despojado del mando supremo a favor de Topa Yupanqui, presidía las fiestas con sus dos "hijos" a cada lado, los tres en tianas de oro iguales, Topa con su cetro o *topayauri*; mientras que Amaru Yupanqui solo empuñaba un pequeño *champi* de oro. El Inca que ejercía el poder supremo era el de Chinchaysuyu, mientras el de Antisuyu cumplía funciones sacerdotales. En cuanto a los dos Incas de Hurin Cusco, uno era el sumo pontífice del Sol, residente en Coricancha y el otro quizá desempeñaba oficios guerreros en el bando de abajo.³¹

A la caída del incario, el Inca rebelde Manco II, refugiado en Vilcabamba, tuvo seguramente su segunda persona o Inca de Hurin en la persona del "Vilaoma", quien actuó en la primera parte de la sublevación (*Relación del sitio del Cuzco* 1535-1539/1934).

Pasemos a analizar los datos sobre las sucesiones entre los Hanan Cusco y encontramos que la confusión era también la norma.

Inca Roca quedó designado soberano por la voluntad de los ayllus "custodios" (Sarmiento de Gamboa 1942, Cap. 19) y se enfatiza el hecho de que varios son los príncipes del bando de arriba, llamados Titu Cusi Gualpa, que luego cambiaban de nombre al tomar la borla, tal el caso de Yahuar Huacac, Huayna Capac, Huascar y más tarde Titu Cusi Yupanqui de Vilcabamba (Sarmiento de Gamboa 1942, caps. 21, 60 y 63). ¿Se trataría de un título especial en lugar de un simple apelativo? En

31. Las chacras de Amaru Tupa Yupanqui se conocían con los nombres de Callachaca y Lucricchullo. Contaban los naturales que acaecía una larga sequía de más de siete años, solo se libraron los campos pertenecientes al príncipe, pues sobre sus tierras se reunían las nubes, y Amaru gozó siempre de buenas cosechas (Santa Cruz Pachacuti 1968: 301).

cambio Viracocha se llamó primero Hatun Topa Yupanqui y Pachacutec se llamó Cusi Yupanqui.

Según Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 22), Yahuar Huacac fue reconocido y custodiado por los orejones y ayllus encargados de ver por el Inca. Sucedió sin tropiezos a Inca Roca y es posible que co-gobernara con el soberano anterior. La leyenda se apoderó de Yahuar Huacac desde temprana edad, contaban de un secuestro que sufrió de niño a consecuencias del cual lloró sangre (Rostworowski 1960). Su gobierno se señaló por las frecuentes rebeliones.

Es posible que Yahuar Huacac tratara de asociar a su reinado a Pahuac Gualpa Mayta, pero el príncipe murió poco después asesinado por instigaciones de una de las mujeres del Inca, quien deseaba ver a su propio hijo elegido como corregente.

Corto fue el gobierno de Yahuar Huacac quien cayó víctima de una conspiración. En el desconcierto producido por su muerte violenta, los orejones reunidos eligieron, a sugerencias de una mujer de los Hanan Cusco, a Viracocha por soberano (Cieza de León, 1943, cap. XL: 201).

Es posible que Viracocha fuese de la misma generación que Yahuar Huacac, pues los mismos generales son nombrados durante ambos reinados, se trata de Apo Mayta y de Vicaquirao.

Tiempo después, Viracocha designó por su heredero a Urco, hijo habido en una de sus mujeres, asociándolo a su reinado. Es entonces cuando el Cusco fue amenazado por los ejércitos chancas y ambos soberanos abandonaron la ciudad.

La defensa y posterior victoria sobre los enemigos la obtuvieron los moradores del Cusco con la ayuda de algunos curacas vecinos capitaneados por Cusi Yupanqui. El triunfo llevó al jefe guerrero al poder por ser el "más hábil" y tomó entonces la borla con el nombre de Pachacutec Inca Yupanqui. Se ha visto ya que este Inca perteneció por nacimiento a Ñaca Panaca y después formó parte de Hatun Ayllu. Esta noticia mostraría el funcionamiento de los grupos exógamos y matrilineales del Cusco.

Murúa (1962, tomo 1: 43) nombra primeramente a los diversos hijos de Viracocha para luego añadir que, según otras opiniones, este Inca no tuvo hijos y entonces alzaron por señor a un hermano suyo llamado Ynga Yupanqui.

Durante el gobierno de Tupa Yupanqui y, a pesar de su "habilidad para reinar", a poco de iniciar su gobierno un "hermano" suyo intentó

arrebatarle el poder. Tupa Capac tomó ventaja de su elevado rango y de las responsabilidades otorgadas por el Inca para sublevarse en la misma ciudad del Cusco. Descubierto y derrotado fue condenado a muerte (Santillán 1927, cap. IX; Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 51; Cabello de Valboa 1951, lib. III, cap. XIX).

Los informantes de Toledo contaban que Tupa Yupanqui no alcanzó una edad avanzada y dijeron que no era ni mozo ni viejo a la hora de su muerte (Levillier 1940, tomo II: 48). Su fallecimiento estuvo rodeado de misterio y las noticias son contradictorias. Cabello de Valboa (1951, Cap. 20: 354) cuenta que Tupa Yupanqui murió en el Cusco, pero añade que su heredero se dirigió a Caxamarca a llorarle. Murúa asegura que el Inca fue herido de un flechazo, mientras Valboa menciona el uso de un veneno (1951, 3.a parte, cap. 20: 358). Tampoco son claros los acontecimientos que rodearon su sucesión. Originalmente el soberano se inclinaba a dejar por heredero al hijo mayor de la coya Mama Ocllo (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 54), sin embargo, poco antes de morir revocó su primer nombramiento a favor de Capac Guari, hijo de otra mujer. Aunque ya elegido, Capac Guari nunca llegó a ser corregente, quizá porque la muerte de Tupa Yupanqui ocurrió demasiado pronto y cabe la posibilidad de que el Inca fuese envenenado para evitar todo cambio en su primera designación. Sarmiento de Gamboa y Cabello de Valboa mencionan intrigas palaciegas al advenimiento de Huayna Capac.

Los principales miembros de la nobleza cusqueña no se enteraron de las disposiciones de Tupa Yupanqui a favor de Capac Guari y fueron desde Chinchero, donde se hallaba el Inca difunto, al Cusco a preparar las ceremonias del advenimiento del joven soberano, guardando el secreto reglamentario.

En esta confabulación cortesana tomó parte activa Chuqui Ocllo, madre de Capac Guari y mujer secundaria del Inca. Sus deseos se vieron sin embargo defraudados por los parientes de Huayna Capac, quienes al enterarse de los sucesos reaccionaron dirigidos por "un tío" del príncipe, quizá "hermano" de la coya Mama Ocllo.

Cieza de León (1943, cap. LXI) no da detalles de los sucesos pero asegura que existieron rivalidades entre los mismos Incas y que varios hijos de Tupa Yupanqui, de diversas mujeres, trataron de alcanzar la dignidad real.

Otra versión indica que Huayna Capac, por ser demasiado joven para gobernar, tuvo necesidad de un regente. Ahora bien, en el mundo

andino los niños no eran considerados hábiles para ocupar cargos. Es muy posible que Gualpaya, el supuesto "coadjutor" fuese un personaje que ciñó la borla a la muerte de Tupa Yupanqui y que no logró o no supo conservarla, dando lugar posteriormente al advenimiento de Huayna Capac. Luego, este último, siguiendo los preceptos incaicos se encargó de borrar su recuerdo (Murúa 1962, lib. 1, cap. 29; Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 57). Guamán Poma (1936: foja 113) dice que Huayna Capac luego de ceñir la borla ordenó matar a dos hermanos suyos.

A la muerte de Huayna Capac cuenta Murúa (1962, tomo 1, 112) que entre los orejones enviados a recibir la momia del Inca difunto, uno de ellos llamado Chusqui Huaman sugirió a los señores principales asesinar a Huascar y elegir en su lugar a Cusi Atauchi, por tener mejores condiciones para gobernar. Proponía dar encuentro a Raura Ocllo, matarla y retornar a la capital haciendo lo propio con Huascar.

Después de dejar persuadidos a los orejones de esta acción, Chusqui Huaman regresó secretamente al Cusco y habló directamente con Tito Atauchi, segunda persona de Huascar y le reveló toda la conjuración. Enterado el Inca, envió una guardia especial, con la orden de prender a todos los nobles comprometidos, mientras en el Cusco asesinaban a Cusi Atauchi.

Hemos mencionado estos sucesos para mostrar la situación que prevalecía en el Cusco a la muerte de un soberano. De ahí que la guerra que estalló al fallecimiento de Huayna Capac entre Huascar y Atahualpa no fue un hecho insólito sino, al contrario, bastante común debido al hábito de ser el "más hábil" el que heredaba la mascapaycha.

La importancia del ayllu materno

Al analizar las sucesiones reales del Cusco, se hace obvio que las panacas jugaban un rol importante en la vida política de la capital. Añádase a esto la posible estructura exogámica y matrilineal de la panaca y entonces es posible que, a través de los ayllus maternos, los candidatos hicieran valer sus derechos, formándose pactos y convenios entre los linajes a los cuales pertenecían las madres de los aspirantes a la borla. Además los ayllus maternos diferenciaban a los numerosos hijos de un Inca, otorgando a unos más rango o categoría que a otros. Ahora bien, no solo importaba el estatus social de la madre, sino también si gozaba de una profusa parentela, hecho muy estimado en los Andes, pues un

individuo carente de familia era considerado un *huaccha*. De ahí que el investigar a los soberanos prehispánicos del Cusco hay que tomar en cuenta a los parientes femeninos de cada Inca.

Polo de Ondegardo (1917: 117) asegura que:

Aquella muger era más estimada para casarse con ella que mas deudo tenía y no la que era más rica porque la que era mas emparentada traía consigo amigos y gente que era lo que mas se apreciaba por ser la casa mayor y en esto ponían su honra y autoridad y el poder y aun agora queda memoria destas cosas y parentelas que se conocen todos quien de tal o de tal aylo que es casta o linaje.

Añadía el cronista que una de las razones de las rápidas conquistas de Topa Yupanqui "fue por tener el gran número de gente".

Estas situaciones demuestran la urgencia de insistir y ahondar la investigación en torno a los modos de transmisión del poder y la herencia en el ámbito andino. El análisis de la situación que prevalecía nos ayuda a comprender y a entender los sucesos que rodearon las luchas entre Huascar y Atahualpa. Dada la función desempeñada por los ayllus o panacas maternas en las sucesiones, tenemos necesidad de repasar la información referente al origen de las madres de los dos últimos Incas.

Cuando Huayna Capac dejó el Cusco y marchó al Ecuador en plan de conquista, dejó de gobernador a Topa Cusi Gualpa y a Tito Atau-chi, "el cual quedó haciendo el ayuno de sus ritos". Otros informantes señalaron que el gobierno de la capital quedó en manos de un "tío" de Huayna Capac, llamado Guaman Achachi, mientras que otros dijeron que el cargo recayó en Apo Hilaquita y en Auqui Topa Inca (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 60).

Como siempre, en toda la "historia incaica" las versiones son contradictorias. Indudablemente que esa pluralidad de información se debía a que los españoles hacían preguntas a miembros de diversos linajes. De existir, como suponemos, cuatro Incas reinantes, dos de Hanan y dos de Hurin representantes de cada uno de los cuatro suyus del Imperio, la respuesta era indudablemente distinta y causaba la discrepancia de las noticias que tanto confunden al investigador.

Según la mayoría de cronistas, la madre de Huascar fue Raura Ocllo, hermana de Huayna Capac y por lo tanto perteneciente a la panaca de *Capac Ayllu* de Topa Yupanqui. Este dato es de suma importancia para entender los sucesos del Cusco en torno a la rivalidad entre

Huascar y Atahualpa. Santa Cruz Pachacuti (1968: 308) cuenta que Huascar tuvo por madre a Ahuaoclo, mientras Murúa (1962, tomo 1: 122) afirma que la madre de Huascar era una ñusta perteneciente a la casa de Topa Yupanqui y debido a este hecho su hijo era aliado de la panaca del soberano.

Las controversias surgen con la madre de Atahualpa y el lugar de nacimiento del príncipe. Una fuente tardía del siglo XVIII es la de Velasco, quien narra la existencia del fabuloso y mítico reino de los Scyri y del matrimonio de Huayna Capac con la reina de aquel señorío, versión muy del gusto de dicha época, pero sin fundamento histórico.

Cieza de León (1943, cap. LXIX) dijo haber efectuado grandes diligencias en el Cusco para obtener noticias sobre el nacimiento de Atahualpa y los orejones le contaron que el príncipe nació en el Cusco y que era mayor que Huascar. Añadía Cieza que su madre se llamó Tupa Palla, natural de Quilaco y agregaba:

De las cosas deste rey dicen tanto los indios, que no es nada lo que yo escribo ni cuento; y cierto creo que del y de sus padres y abuelos se dejan tantas cosas de escribir por no alcanzar por entero, que fuera otro compendio mayor que el que se ha hecho.

Santa Cruz Pachacuti (1968: 308) afirma que Atahualpa nació en el Cusco de una ñusta llamada Toctoollococa, mientras Manco Yupanqui fue hijo de Cibichimporontocay, natural del Collasuyu.

Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 63) contaba que la madre de Atahualpa fue Tocto Coca del linaje de Ynga Yupanqui o sea de Pachacutec.

Cobo (1956, tomo II) le da a la ñusta el nombre de Tocto Coca pero no dice nada sobre su lugar de origen. Murúa (1962, tomo I: 80) y Cabello de Valboa (1951: 364) se limitan a decir que la madre de Atahualpa era ya fallecida cuando Huayna Capac partió del Cusco hacia el norte.

La crónica de Betanzos y los detalles que contiene sobre la vida y hazañas del Inca Pachacutec hacen suponer que recogió parte de un cantar conservado por los miembros de la panaca de dicho Inca. La creencia se basa en el hecho de que Betanzos estuvo casado con la ñusta Añas Kollke, bautizada con el nombre de doña Angelina, hermana, quizá de padre y madre, de Atahualpa.

Es de admitir que los deudos de su mujer fueron sus informantes y con ellos platicaba en quechua sobre el pasado indígena. Aunque la

crónica de Betanzos está trunca, en la lista de los gobernantes cusqueños o *Capaccuna* con la cual inicia su relación, solo nombra a Atahualpa, suprimiendo de ella a Huascar. Omisión que es típica de la historiografía incaica y obedece a su modo de interpretar sus relatos, suprimiendo de sus cantares lo que no deseaban recordar. También es una confirmación más de la estrecha relación existente entre Atahualpa y Hatun Ayllu de Pachacutec.

La actitud de Betanzos permite comprender mejor la posición contraria adoptada por Garcilaso de la Vega cuando narra la vida de Inca Yupanqui y el enredo que creó en torno a Pachacutec. El inca historiador demuestra un afán de disminuir la memoria de Pachacutec, sus triunfos y victorias, y es fácil comprobar que intencionalmente confundió las momias halladas por Polo de Ondegardo.³² Es necesario analizar el paulatino deterioro de las relaciones entre las panacas y el odio que dio lugar a los acontecimientos del Cusco.

Al fallecimiento de Huayna Capac, al orejón Cusi Topa, junto con otros señores deudos suyos, se le encomendó la tarea de conducir la momia del Inca desde Quito al Cusco. Al llegar a la capital, Huascar los increpó por haber permitido a Atahualpa quedarse en el norte y, creyendo en una conspiración contra él, ordenó darles tormento y luego les mandó matar. Este fue el inicio de una pugna entre el linaje de Hatun Ayllu, al cual pertenecía Cusi Topa, contra Huascar, rencor que debía repercutir en los acontecimientos que siguieron (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 63).

No contento con esta acción, Huascar afrentó a los embajadores enviados por Atahualpa, y ordenó cortarles las narices y los devolvió a Quito; mientras otra versión decía que los hizo ejecutar.

No vamos a entrar en los pormenores de la contienda entre los hermanos, pero anotaremos algunos puntos que demuestran el rol de las panacas en la "historia incaica".

Pedro Pizarro (1978, cap. 10: 54) cuenta cómo Huascar se enemistó con los miembros de los linajes reales porque encontraba que ocupaban las mejores tierras en el contorno del Cusco y poseían gran número de criados y yana. Las momias de los Incas pasados se rodeaban de

32. El rencor de Garcilaso se debía a que su madre pertenecía a la panaca de Tupa Yupanqui, ayllu partidario de Huascar, y acérrima enemiga de Hatun Ayllu. En torno a estas dos panacas se agruparon los demás ayllus y linajes reales y formaron los dos ejes de la lucha entre los dos pretendientes a la *mascaipacha*.

boato y lujo, y seguían siendo atendidas y festejadas como si estuviesen en vida. Huascar, enojado, dijo un día que había que suprimir todo aquello, palabras que causaron el repudio de todos los miembros de los linajes reales y fue motivo por el cual posteriormente sus capitanes simulaban perder las batallas y se pasaban a la causa de Atahualpa. Después del entredicho, Huascar dejó de confiar en sus guardias tradicionales y designó para su custodia a gente chachapoyas y cañari (Santa Cruz Pachacuti 1968: 312).

Cobo (1956, tomo II, lib. II, cap. 18: 96) aseguraba que Huascar había creado un resentimiento entre los suyos porque los trataba con severidad, no se dejaba ver en las reuniones de los dos bandos, ni participaba en las comidas públicas. Huascar no concurría a las reuniones en la plaza, durante las cuales las dos mitades se encontraban y comían y bebían juntas. Ahora bien, estos banquetes formaban parte de la reciprocidad andina y confirmaban los lazos existentes entre el Inca y sus deudos. Era un grave error político no tomar parte en aquellos encuentros.

Las relaciones de Huascar con los del bando de Hanan empeoraron tanto que llegó a amenazar que se pasaría a los Hurin Cusco (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 63). Más adelante, obtenida la victoria, Atahualpa despachó al Cusco a un pariente suyo llamado Cuxi Yupanqui con la misión de no dejar con vida a los parientes y mujeres de Huascar (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 67). No solamente se cumplió el encargo, sino que los generales de Atahualpa, junto con el enviado especial, la emprendieron contra la persona o jefe de la panaca de Topa Yupanqui y la propia momia del soberano fue quemada y reducida a cenizas.

Murúa (1962, tomo 1: 170) narra en detalle estos episodios y cómo la momia fue arrastrada y luego quemada ante los ojos de las *mamacuna* y de los criados propios del Inca, encargados de la custodia y cuidado de su cuerpo. Al día siguiente tocó el turno a los muchos descendientes de Topa Yupanqui reunidos en un llano. Según el mismo cronista, la causa del ensañamiento contra la memoria de este Inca se debía a que Raura Ocllo era madre de Huascar e hija de Topa Yupanqui (Cobo 1956, tomo 1, cap. XVI: 88).

En el mundo andino existía un culto muy grande a los *mallquis* o sea a los cuerpos momificados de los antepasados. El castigo infligido a la momia de Tupa Yupanqui era la peor venganza que se podía ejecutar y no se explica ni entiende con la simple versión española de los sucesos.

Si recapitulamos los episodios del Cusco de acuerdo con la visión europea, tenemos a los dos últimos Incas, ambos hijos de Huayna Capac, luchando por destruirse. Desde este punto de vista, resulta completamente incomprensible por qué los generales de Atahualpa quemaron la momia de Tupa Yupanqui y se nos escapan los motivos que los llevaron a semejante venganza. Para el modo de pensar español, y la historia tradicional, este soberano fue el supuesto abuelo tanto de Atahualpa como de Huascar, o sea que con ese criterio no se tiene una explicación lógica de los sucesos.

En cambio, si los mismos hechos se aprecian con la visión andina, su significado es otro. A través de Raura Ocllo, Huascar pertenecía al linaje de Tupa Yupanqui o sea de *Capac Ayllu*, mientras Atahualpa por su madre Tocto Coca era del linaje de *Hatun Ayllu* de Pachacutec. Como era costumbre en el Cusco, durante las pugnas entre los candidatos cada uno se unía a su respectiva panaca materna. Dicho en otras palabras, las luchas fratricidas en lugar de tener un aspecto regional de norte contra el sur, como se ha gustado interpretarlas, lo eran entre linajes reales o sea entre panacas.

Atahualpa, al pertenecer por su madre a *Hatun Ayllu*, se enemistó mortalmente con el linaje de Huascar o sea con el de *Capac Ayllu*. Las noticias analizadas en esa forma cobran otro sentido y cambian totalmente la trama de las situaciones y el desenlace de los acontecimientos.

Muchas son las circunstancias de la "historia incaica" que debemos revisar tomando en cuenta el modo de pensar indígena.³³

33. En otro trabajo (Rostworowski 1978) hemos añadido un episodio durante el gobierno de Huayna Capac y que puede ser juzgado bajo el aspecto europeo y andino con resultados diferentes. El hecho ocurrió cuando el Inca se hallaba luchando contra los cayambis en el norte y llegaron los refuerzos cusqueños capitaneados por encumbrados generales y deudos del Inca.

Las circunstancias de la guerra hicieron que Huayna Capac omitiera el riguroso ritual de la reciprocidad establecida y en lugar de las ceremonias y dones obligatorios ordenó el Inca que las nuevas tropas entrasen de inmediato a la guerra. Entonces los ofendidos generales decidieron retornar al Cusco y solo recapacitaron cuando Huayna Capac envió tras ellos ricos presentes y dones. Cumplida la reciprocidad, regresaron los orejones y lucharon valerosamente. Esta circunstancia demuestra que los jefes andinos no toleraban la omisión del ritual establecido por la tradición y, por consiguiente, no les importó abandonar al Inca en un momento crítico.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA DIARQUÍA

La investigación en torno al funcionamiento de la diarquía es difícil por la falta de información y lo confuso de las fuentes. No se trata solo de poner en una lista doble, por un lado los incas de Hanan y por otro los de Hurin (Duviols 1979). Nada indica que se nombrara simultáneamente en cada ocasión a los dos Incas. Tampoco existe semejante tradición entre los curacas.

De aceptar este desdoblamiento, como lo propone Duviols, surge el problema de la correspondencia entre los Incas de las mitades en el caso de un soberano longevo, en oposición a una persona con menos años de vida.

Tenemos el ejemplo de Pachacutec y la confirmación del consenso de cronistas que se refieren a su largo gobierno, a diferencia de los cortos periodos que debieron ser la regla común pues las expectativas de vida en aquel entonces eran pocas. Los años que gobernaba una persona se acortaban aún más si tomamos en consideración que las sucesiones no eran generacionales, sino dentro de un grupo de "hermanos". El tiempo que un Inca ocupaba el cargo se reducía indudablemente.

Si tomamos en cuenta la posibilidad de que la mayoría de reinados fueron breves y si aceptamos la doble lista de soberanos, el tiempo que duró el gobierno incaico resultaría sumamente corto. Una eventualidad sería que los grupos incas se establecieron con mayor anterioridad en la región y que permanecieron como pequeños señores, manteniendo continuas luchas con sus vecinos, hasta lograr la supremacía de la zona. Esta hipótesis implicaría un mayor número de curacas o de señores incaicos, pertenecientes algunos de ellos a las panacas añadidas y corresponderían a otros tantos personajes mencionados en las crónicas, tales como Sapaca, Tarco Huaman, Urco, etc. todos suprimidos más tarde por los intereses de los incas posteriores.³⁴

Según Polo de Ondegardo (1917: 46) la duración del gobierno de los incas no podía ser mayor de cuatrocientos años; Cieza de León (1943,

34. Trabajos arqueológicos en el Cusco esclarecerían más de un problema pendiente, señalando los primeros asentamientos incaicos y diferenciándolos de los otros grupos con quienes compartían el lugar. Quizá la investigación arqueológica podría indicar y esclarecer el tiempo que los incas permanecieron en el Cusco como simples curacas regionales, antes de alcanzar el gran auge final.

cap. IX) afirma que pudieron ser muy recientes y ese mismo sentido tiene una declaración de Castro y Ortega Morejón (1974).

Otra interrogante que surge del modelo propuesto por Duviols es señalar a Manco Capac como el ancestro común de las dos mitades. Este principio es opuesto al concepto dual y es más lógico suponer que Manco Capac lo fue solo de los miembros de Hurin, mientras Ayar Auca o su descendiente presidía los linajes de Hanan. Se podría sin embargo objetar que el mito oficial del origen de los incas solo nombra a Manco. ¿Cómo explicar este hecho?

Sabemos que Pachacutec fue un reformador y un renovador, bajo su gobierno se transformó el mundo andino. Podemos señalar reformas religiosas (Polo de Ondegardo 1917: 49-50; Acosta 1940, lib. V, cap. 23) y cambios en el Cusco. Entre otras cosas se ocupó de redistribuir y repartir nuevas tierras a los ayllus y panacas antes de iniciar la reedificación del Cusco (Sarmiento de Gamboa 1942, cap. 30; Betanzos 1968). Para efectuar esta remodelación se vio forzado a una reubicación de las panacas y ayllus, hecho que debió cambiar el antiguo orden de cosas, de acuerdo con los gustos e ideas del soberano. De ahí que no tengamos noticias de las más antiguas estructuras locales.

La explicación de por qué a Manco Capac le fuera dado ser antepasado de los dos bandos se debía quizá a la posibilidad de que Pachacutec, en tanto que pertenecía por nacimiento a una panaca femenina, dadora de mujeres, tenía por ascendente a la mítica Mama Huaco, mujer originaria de Hanan y esposa-madre de Manco Capac. Según Guaman Poma (1936: foja 87; Murúa 1964, tomo II, cap. 86) Pachacutec fue "hijo" de dicha coya, y el mismo cronista al mencionar a los capitanes nombra a Ynga Yupanqui Pachacutichic como "hijo" de Manco Capac y capitán de su "hermano" Sinchi Roca.

De ser exacta nuestra sugerencia, tendríamos en la persona de Pachacutec a un personaje perteneciente al bando de arriba, pero igualmente relacionado con la mitad de abajo. Las mitades de Hanan y de Hurin debieron ser permeables y su división no fue intransigente. Un individuo podía pertenecer por su padre a una mitad y por su madre a otra. Debió existir una reciprocidad constante y simultánea entre ambos bandos, a la par que una oposición. Duviols (1979) señala que no todos los cronistas desdoblaron las dinastías incaicas en Hurin primero y Hanan después. Efectivamente, Santillán (1968: 104), Pedro Pizarro (1978: 45), Polo de Ondegardo (1917), Acosta (1940), solo nombran a cinco o seis soberanos y para nuestra hipótesis el hecho de que cada

uno de ellos ofrezca una lista distinta de personajes no tiene mayor importancia, pues conocemos la costumbre incaica de omitir y silenciar a ciertos personajes de su "historia", y es así que el recuerdo solo se conservaba entre los miembros de sus respectivos linajes. De ahí que, según el origen del informante, las respuestas fueran diferentes.

Profundicemos el problema de la pluralidad de mando en el Cusco y su funcionamiento. Según Santillán (1968: 105), Topa Yupanqui resolvió cambiar el antiguo orden y creó las divisiones cusqueñas de los cuatro grandes *suyus* del Imperio o sea Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. Todo indica que el sistema de los *suyus* fue mucho más antiguo, pero sigamos con las noticias de Santillán, de que cada una de estas demarcaciones estaba gobernada por un *Capac* "que quiere decir señor rey". Continuaba Santillán dando los nombres de los miembros de este "consejo real" y los cita como: Capac Achachi, Capac Larico, Capac Yochi, Capac Gualpaya, o sea que estos personajes respondieron a un determinado momento de la "historia incaica". Al referirse Santillán a un consejo solo muestra la ideología europea y falta ver lo que encubre del pensamiento andino. Es posible que esta noticia, relacionada con Topa Yupanqui, señale la situación existente a raíz de la muerte de dicho soberano. Sarmiento de Gamboa (1942, cap. 57) menciona a un personaje llamado Gualpaya como "ayo o coadjutor" de Huayna Capac, derrocado después por Guaman Achachi. Antes hemos apreciado lo turbulentas que eran las sucesiones y es muy posible que Capac Gualpaya fuera el Inca sucesor de Topa Yupanqui durante un corto plazo, antes de ser depuesto por Huayna Capac.

Guaman Poma (1936, foja 365) cuenta de la existencia de un consejo real formado por dos Incas de Hanan Cusco y otros dos de Hurin, e inclusive va más allá, señalando la presencia de 16 personajes de alto rango, de acuerdo con el esquema de los *suyus*.

Murúa (1964, tomo II: 37) también habla de un consejo de cuatro miembros, formado por orejones de los linajes reales y cada uno de ellos se ocupaba directamente de un *suyu*. Garcilaso de la Vega (1943, tomo 1, Lib. 2, Cap. XV) menciona un consejo de cuatro "virreyes"; mientras Cobo (1956, tomo II, cap. XXV: 114) se refiere a un consejo de cuatro *Apocuna*, residentes en el Cusco, ocupándose cada uno de un *suyu*. Añadía que estos cargos no eran hereditarios, pero debían recaer sobre personajes de alta alcurnia. Este último dato es importante y viene a confirmar que en el mundo andino los puestos no eran necesariamente

trasmitidos de padres a hijos, sino al más competente, es decir al que conseguía mayor influencia y poder.

Si bien los mencionados cronistas se refieren a la existencia de un consejo formando un todo aparte del soberano, es factible que el mismo consejo fuese el sistema de poder en el Incario. En otras palabras el *Capac* de Chinchaysuyu o *Sapan Inca* tenía la autoridad máxima y era el personaje de mayor jerarquía en el Tahuantinsuyu. Su "segunda persona" pertenecía al señor de Antisuyu, mientras en Hurin Cusco el Villac Umu o sacerdote del Sol, tenía el más alto rango en el Cusco bajo seguido por un personaje del cuarto suyu.

Los cuatro *Capac* mantenían entre ellos los vínculos ancestrales de la reciprocidad, en un complejo sistema de complementariedad. Este esquema de dominio y de mando es muy distinto a los hábitos de poder europeos y es comprensible que los españoles del siglo XVI no entendieran su articulación, dejando una información deformada, confusa e inexacta.

Ante las dificultades del tema y la necesidad de buscar el pensamiento andino, no faltan estudiosos que prefieren, dada las circunstancias, declarar toda la "historia incaica" como mítica, para librarse del compromiso de ahondar en los problemas. Sin embargo, soberanos míticos no pudieron crear un Estado como el Tahuantinsuyu, basado en una notable organización y que comprendía un vasto y extenso territorio recientemente conquistado.

La mayor parte de las instituciones que nos asombran en el Tahuantinsuyu, tales como el trabajo de la *mita*, el *ayni*, los mitmac, la reciprocidad, la redistribución y obras como caminos, depósitos, andenes y trabajos hidráulicos, fueron a no dudarlo logros andinos anteriores con variaciones locales. Mucho de todo esto existía de tiempo atrás entre los diversos grupos étnicos. Sería interesante deslindar las técnicas y conocimientos que los cusqueños aprendieron y adoptaron, después de su conquista, de los curacazgos "provincianos" o de los grandes señoríos como el Chimú.

La grandeza del ingenio incaico son las rápidas conquistas, sus minuciosas estadísticas y el modo como aplicaron y transformaron las tradiciones locales a las urgencias de su Estado. Numerosos logros regionales tuvieron que ser acomodados a las complejas exigencias de una territorialidad casi continental.

Seres míticos no consiguen aquello en un lapso tan reducido, de ahí que no se pueda seguir sosteniendo que los últimos incas fueron

legendarios. Para semejante obra se requería no solo de gobernantes capaces sino de una numerosa clase que los secundase en la tarea expansionista y organizadora.

Si el Tahuantinsuyu se desmoronó en corto plazo fue a causa no solo de la extrañeza de sus conquistadores y de sus técnicas más avanzadas, sino que debió existir entre los jefes provincianos un anhelo de liberación del yugo cusqueño, de sacudir la servidumbre inca, sin imaginar que caerían en otra servidumbre.

La defectuosa y confusa información que nos ha sido transmitida se debe no a la falta de capacidad indígena para registrar los sucesos, sino a la incompreensión de los españoles para captar el pensamiento andino, para entender sus esquemas sociopolíticos. No percibieron el significado de las panacas y su funcionamiento, los modos andinos de la elección del poder y la herencia, la tradición del "más hábil", la importancia del ayllu materno entre los candidatos a la borla; todo aquello debía forzosamente confundir a los hispanos por las notables diferencias existentes entre lo andino frente a lo europeo.

¿Por qué extrañarse entonces de nuestra propia confusión?

Con todos estos planteamientos surge la interrogante sobre cuál sería entonces la lista de los gobernantes cusqueños, tomando en cuenta el doble mando y la cuatripartición. Creemos que nunca obtendremos la nómina exacta pues existieron numerosos personajes omitidos y silenciados por sus sucesores.

Podemos aceptar el segundo cuadro de Duviols, es decir por un lado el tradicional patrón de los soberanos de Hanan, simultáneamente con el de Hurin, sabiendo que no corresponde a la realidad.

Otra posibilidad es confeccionar dos registros paralelos con todos los personajes suprimidos, pero nombrados en las crónicas o sea incluyendo por ejemplo a Sapaca, Tarco Huaman, etc. y para el longevo Pachacutec oponerle a Inca Roca, un general mencionado durante los primeros años de su reinado, a Urco, a Capac Yupanqui y naturalmente a Mayta Capac, pero ¿qué obtenemos elaborando una lista semejante?

No se trata de poseer un índice de monarcas al estilo europeo, sino más bien de mejorar nuestra visión del sistema en sí y limitarnos a seguir investigando el esquema andino.



RECAPITULACIÓN

En lo expresado hasta aquí sobre los principios de organización de las instituciones religiosas y políticas en el ámbito andino, vemos que ambos temas sufrieron graves tergiversaciones en las fuentes clásicas. Este hecho se debió a la carencia de comprensión de los españoles del siglo XVI sobre los principios y hábitos tan distintos a los suyos.

Los conquistadores del Tahuantinsuyu no estaban preparados, ni podían en aquella época poseer las condiciones necesarias para entender el nuevo mundo que se abría ante ellos. Les era imposible juzgar en su cabalidad las altas culturas andinas, tan originales en sus estructuras, debido al aislamiento que sufrió el continente de las influencias europeas y asiáticas.

Los conquistadores, ávidos de oro, se preocuparon más bien en probar los derechos del Rey de España a estas nuevas tierras y a evangelizar a los naturales, manipulando los esquemas religiosos y políticos con el objeto de adaptarlos y acomodarlos a sus propios fines.

En una somera recapitulación, revisaremos los principales temas que produjeron las mayores equivocaciones de interpretación, así como la estrecha relación entre los principios religiosos y los sociopolíticos.

No existió el concepto abstracto de Dios. A los dioses se les designaba por sus nombres propios y poseían el término *huaca*, voz quechua y aimara, para señalar lo sagrado, el ídolo y el santuario. El mismo sentido tenía la voz *machoec* en idioma yunga o mochica (Carrera 1644). Existieron en el ámbito andino superposiciones de cultos o sea de una *huaca* sobre otra más antigua. La última en establecerse desplazaba a

las anteriores, y se aprecia cambios de población que motivaron el surgimiento de nuevos credos que reemplazaron a otros anteriores.

Después de la conquista, los religiosos y los frailes actuaron sobre las creencias indígenas para explicar a los naturales la religión que deseaban imponer. Para hacer inteligible la idea de un Dios único, usaron al dios Viracocha, divinidad incaica, y le dieron mayor relevancia de la que tenía, a la vez que omitían las múltiples referencias indígenas a las pacarinas o lugares de donde decían proceder los naturales.

En el orden político existieron igualmente deformaciones. En la llamada "historia incaica" los cronistas crearon las "behetrías", la primogenitura, la cronología con dos dinastías, primero la de Hurin luego la de Hanan como sucesiones en el tiempo, arreglaron la herencia al estilo español, y dieron fechas fabulosas para los diversos reinados, en una palabra elaboraron una "historia" según modelos europeos.

Para despejar tanta ambigüedad fue necesario, en lo religioso, recurrir a los documentos sobre la extirpación de las idolatrías. Gracias a estos juicios tenemos una visión más real de la religión andina. Así mismo, en lo sociopolítico consultamos los numerosos documentos inéditos de archivos y los testimonios de las visitas, expedientes administrativos publicados en las últimas décadas que ofrecen información sobre las "provincias" del Tahuantinsuyu. Por su naturaleza, este tipo de documentación sufrió menos distorsiones que las noticias referentes al propio Cusco.

En el análisis de los planteamientos religiosos se descubre un sistema de dualismo masculino, no solo entre los dioses mayores, nombrados en las crónicas, sino también entre los dioses menores, héroes civilizados y *mallquis*. En estas deidades secundarias y en los personajes míticos los doctrineros no intentaron hallar similitudes entre los Andes y el Viejo Mundo, y por lo tanto conservaron un mayor grado de veracidad.

Todas las divinidades tenían la particularidad de ser duales, con caracteres opuestos y complementarios, concepto expresado en el término "hermano". La simetría en "espejo" explica la duplicación simbólica perfecta y su lógica binaria. Esto constituye una representación dual y también cuatripartita de los esquemas indígenas, en lugar de los modelos circulares postulados por Lévi-Strauss para los bororo del Brasil. En el ámbito andino prevalecen las líneas rectas y los cuadrados sobre los arcos y los círculos, consecuencia de un desarrollo sociocultural particular.

Todo este dualismo masculino está también presente en la organización de los ejércitos, así como en el principio de autoridad andina y no solo se dio entre los cusqueños sino en las diversas regiones del Tahuantinsuyu. Aquella dualidad correspondía a la división por mitades, es decir de Hanan y Hurin o de Ichoc y Allauca.

En el uso del poder, el hábito andino era también dual con un curaca para la mitad de Hanan y otro para la mitad de Hurin. Esta dualidad existía en el Cusco primitivo antes del auge incaico y también entre los curacas a lo ancho y largo de todo el territorio.

Los españoles designaron al curaca de la segunda mitad con el nombre de "segunda persona", en lugar de considerarlo como un señor natural de una mitad distinta. En el análisis de las fuentes inéditas y en los documentos recientemente publicados hallamos que el sistema dual se reproducía también en cada bando, es decir que los miembros de Hanan gozaban de dos jefes y también los de Hurin, formando una cuatripartición existente igualmente en lo religioso.

La dualidad de las divinidades masculinas y la duplicidad del poder nos lleva a sostener la existencia de la diarquía entre los incas y suponemos la presencia simultánea de un Inca para Hanan y otro para Hurin Cusco. Antes de entrar en el funcionamiento de la diarquía entre los incas, conviene observar cómo la dualidad de las divinidades masculinas se transformaba en tríada con la presencia de las diosas femeninas. La mayoría de las huacas hembras eran benéficas al ser humano, proporcionaban a los hombres los medios de subsistencia y cumplían el rol materno de alimentar a sus hijos. Tal era el caso de Pachamama, de Urpayhuachac, la madre de los peces y de las aves marinas, de Mama Raiguana, la que otorgó las plantas comestibles tanto a serranos como a costños, o de Chaupinamca, la diosa de la fecundidad.

La importancia del papel femenino en el ámbito andino es muy marcado y señalamos la posibilidad de su mayor influencia en un remoto tiempo mítico a la que siguió una preponderancia masculina.

Esta hipótesis se basa en el análisis de la figura paterna ausente y omisa de los mitos, siendo una de sus consecuencias la transformación de la tríada, de padre, madre, hijo en un binomio de madre/hijo o hijos.

Según algunos antropólogos, el núcleo familiar se compone de madre e hijos, que forman el grupo social elemental e irreductible. Para la supervivencia de la especie, esta unidad tiene que mantenerse junta hasta que la prole pueda valerse por sí misma. En el caso de que dicha

unidad requiera de la protección de un hombre, este no tiene necesariamente que ser el progenitor (Fox 1967).

En cuanto a las parejas divinas hallamos que no son conyugales sino que se decían hermano/hermana, como es el caso de Condor Tocas y Coya Huarmi o madre/hijo, como en el caso de Auca Atama y Urpay Huachac. Aquí el lazo hermano/hermana tiene un valor fundamental, con el mismo título que el de madre/hijo del cual procedían.

El papel femenino en lo sociopolítico se encuentra en la organización y distribución de los ceques en el Cusco y en otros lugares del país. Los ceques se extendían por *suyu* y entonces formaban una cuatripartición pero también representaban una tripartición con las divisiones de Collana, Payan, Cayao. Esta tripartición tenía no solo un contexto social sino también sexual. Según un mito de la costa central, el Sol puso tres huevos, uno de oro, otro de plata y un tercero de cobre, que dieron origen a los curacas, sus mujeres y a los hombres del común, concepto que se puede expresar de la manera siguiente:

<i>Collana</i>	<i>Payan</i>	<i>Cayao</i>
hombre o	mujer	hombre o
hermano mayor	plata	hermano menor
oro	sulca	
	cobre	

Es interesante subrayar la frecuente división de las fuerzas militares en tres grupos y como hipótesis sugerimos que seguían el principio de los ceques, es decir de Collana, Payan y Cayao.

No solo los ceques demuestran una connotación sexual pues también lo tenían las mitades sociales. La parte alta o Hanan representaba el mundo masculino y los Hurin se relacionaban con el femenino. Tendríamos entonces que los varones de Hanan eran masculinos/masculinos, los de Hurin serían masculinos/femeninos, mientras las mujeres de abajo se clasificaban como femeninas/femeninas y las de arriba como femeninas/masculinas.

La situación que hallamos en el Cusco, es decir de un estatus mayor para la mitad de Hanan podía variar en otros lugares, por ejemplo en la costa central. Ahí el mar era considerado *Lurin* y era más importante que Anan, encarnada por la quebrada, lo que no impedía que persistiera la relación entre las mitades y sus reciprocidades.

A la llegada de los dos Ayar al Cusco, Manco se instaló en la parte baja, en el templo de Inti o Indi cancha dando origen a los hurin mientras Auca, el guerrero, se dirigió a la mitad de arriba, siendo los fundadores de ambos bandos. Cada uno tenía dos mujeres y los relatos señalan los arquetipos de una mujer FM en Mama Huaco y una FF en Mama Ocllo.

La imagen de Mama Huaco, cuyo nombre indica a una mujer guerrera y varonil, es especialmente interesante para ilustrar el complemento femenino existente a comienzos de la época inca.

Rastreado en los episodios narrados por los cronistas se encuentran mayores noticias sobre lo femenino, por ejemplo la curaca guerrera de Chocos-Cachona luchando a la cabeza de sus tropas para repeler el ataque chanca al Cusco y la presencia de los míticos pururaucas, tanto varones como hembras.

El elemento femenino está presente en las estructuras de la organización andina y tiene un lugar en el ordenamiento del espacio. De ahí que sea imperativo buscar lo femenino en la "historia" política incaica, tal como hallamos su presencia en lo religioso; solo así se juzgará mejor el papel que desempeñó la mujer en el desarrollo cultural y político del ámbito andino.

Según nuestro análisis, los grupos que acompañaron a los míticos Ayar a su llegada al Cusco usaban del término *panaca* para indicar a sus propios ayllus. La voz en sí proviene de *pana* hermana, prima hermana o segunda dice el varón y difícilmente podía tener el sentido que le dan los cronistas, al indicar la naturaleza patrilineal y endógama de las *panacas*. Más bien estos grupos representaban situaciones exógamias y matrilineales. Así un hombre pertenecía al grupo de su hermana y sus hijos no podían clasificarse en él.

Este postulado nos lleva a dos situaciones básicas, la primera es la importancia de las *panacas* en la vida cusqueña y su rol preponderante desempeñado en la "historia incaica", y en segundo lugar el valor que adquiriría el ayllu o *panaca* a la cual pertenecía la madre de un soberano.

La versión oficial de las crónicas indica cinco *panacas* para Hurin y seis para Hanan Cusco. Sin embargo, en las mismas relaciones y en los ceques se amplía la cifra de *panacas* en dos para la mitad de arriba y tres para la de abajo, con las *panacas* omitidas obtenemos un número de ocho *panacas* por bando.

La panaca añadida llamada Iñaca Panaca es la más interesante entre las postergadas, por la mayor información de la que se dispone y porque explica el funcionamiento interno de estos grupos. El nombre de Iñaca designa una prenda o tocado de las mujeres nobles del Cusco y sabemos que Inca Yupanqui perteneció por nacimiento a este ayllu. Al ceñir la borla se vio obligado a pasar al grupo de Hatun Ayllu, hecho que apoya la posibilidad de ser Iñaca panaca no solo de filiación matrilineal, sino también un ayllu dador de mujeres. La mención de tierras pertenecientes durante el siglo XVIII al ayllu de Iñaca panaca descarta toda posibilidad de tratarse de un linaje mítico.

Las panacas eran un elemento principal en las sucesiones cusqueñas y en la vida política del Tahuantinsuyu. Su constitución matrilineal y exógama confería un lugar preponderante al ayllu materno de los candidatos al poder. Desde ese aspecto analizaremos los sucesos que se desarrollaron entre los hermanos Huascar y Atahualpa y las guerras y venganzas que dieron origen a sus rivalidades.

Diversas circunstancias hicieron que Atahualpa, que pertenecía por su madre a Hatun Ayllu, se enemistara mortalmente con el linaje materno de Huascar, es decir con Capac Ayllu. La pugna entre los "hermanos" se extendió a sus respectivas panacas y de ninguna manera fue una lucha entre el sur y el norte o entre quiteños y cusqueños como se quisiera creer. Solo bajo el prisma andino es que se entiende los sucesos acaecidos a la muerte de Huayna Capac.

El enfrentamiento entre los dos últimos incas no fue una situación excepcional sino casi una norma en el Cusco prehispánico. Desde 1953 venimos sosteniendo la existencia en la tradición andina de la elección de los cargos, tanto a nivel del Inca como de los curacas. Esta costumbre se debía a la norma establecida del derecho del "más hábil y suficiente" para alcanzar el poder. Esta práctica descartaba automáticamente de las sucesiones a los menores de edad.

En las elecciones de los incas duales de Hanan y de Hurin, es de suponer que no fueron simultáneas, sino que al fallecimiento de uno elegían a su sucesor, continuando el gobierno de la otra mitad en poder de su titular.

Los incas de Hurin, por su ubicación inicial en el templo de Inticancha, fueron sacerdotes, mientras los de Hanan se desempeñaron como guerreros. No es de extrañar que los grandes conquistadores incaicos pertenecieran todos a dicho bando; quizás automáticamente los

personajes con espíritu guerrero pasaban a formar parte de la mitad de Hanan.

El problema de la pluralidad del mando en el Cusco se amplía si tomamos en consideración lo hallado en muchos curacazgos, es decir la existencia de dos jefes para Hanan y dos para Hurin. Este nuevo desdoblamiento indica un señor mayor y otro subalterno en cada mitad y de hecho estaban representados en los cuatro jefes de los cuatro *suyus*, con una mayor categoría para el Sapan Inca de Chinchaysuyu. Estructura que estaba de acuerdo no solo con la dualidad y mitades opuestas, sino con la cuatripartición de la organización andina.

En todos estos planteamientos surge la pregunta sobre cuál sería la lista de gobernantes cusqueños de acuerdo con el doble mando. Podemos desdoblar los incas de Hanan con los de Hurin, o podemos añadir a cada mitad todos los personajes mencionados esporádicamente en las crónicas, pero aquello no nos proporcionará una versión exacta. Según nuestra opinión, no se podrá nunca confeccionar una "historia incaica" sobre la base de cronologías y de catálogo de soberanos, por el hecho de que aquello no interesó a los naturales; los indígenas no sintieron la necesidad de esta información.

En sus cantares, quipus y pinturas recordaban los episodios acaecidos, de acuerdo con los deseos de los últimos soberanos reinantes. Esto no impedía que cada ayllu o *panaca* conservara sus propias tradiciones, de ahí la aparente confusión para quien se obstinaba en confeccionar una dinastía de Incas similar a una monarquía europea. La situación andina, distinta a los cánones establecidos, no debe juzgarse como puramente mítica por la simple razón que no encaja con nuestros conceptos de "historia". Se trata de una perspectiva muy diferente y no impide que apreciemos los logros alcanzados no solo por los Incas, en su organización sociopolítica y económica, sino por todas aquellas altas culturas que se desarrollaron en el ámbito andino.

Los forjadores del "imperio" incaico no pueden ser considerados como personajes inexistentes porque no coinciden con nuestra ideología: como testimonios de sus hazañas están sus obras y la gran expansión territorial obtenida en un tiempo bastante corto y cercano a la conquista española. Sobre el tema de los éxitos de las armas incaicas, de nuevo topamos con una divergencia con los criterios europeos. Es factible que la rápida expansión inca tuviera por base el sistema de reciprocidad, tanto como el poder persuasivo de las armas. Posiblemente no se necesitó conquistar palmo a palmo el país, sino más bien de

hábles negociaciones unidas a una superioridad en la organización militar y a una concepción naciente de lo que es un Estado. En la "historia inca" debemos acostumbrarnos a manejar situaciones y pensamientos distintos a las actitudes clásicas y no por eso negarles validez. Es imperativo ahondar en las raíces puramente andinas a fin de comprender mejor las culturas del antiguo Perú.



DOCUMENTOS CITADOS

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

Idolatrías

- Leg. IV, Exp. 19, ff. 21v y 22r, año 1656
- Leg. IV, Exp. 2, año 1615
- Leg. V, Exp. 3, año 1655
- Leg. II, Exp. 12, año 1652
- Leg. II, Exp. 12, f. 3v, año 1657
- Leg. III, Exp. 10, año 1724
- Leg. V, Exp. 2, f. 2r, año 1656
- Leg. V, Exp. 6, f. 101r, año 1662
- Leg. V, Exp. 6, f. 34, año 1662
- Leg. VI, Exp. 10, f. 4v, año 1656
- Leg. IV, Exp. 18, ff. 11r, 11v, años 1656-1668
- Leg. 82, f. 44v, año 1663
- Leg. II, Exp. 12, f. 8r, 11r
- Leg. III, Exp. 13, año 1725, f. 6r, año 1657
- Leg. IV, Exp. 19, f. 17v, año 1656
- Leg. IV, Exp. 186, f. 3v, f. 6r, año 165
- Leg. IV, Exp. 19, f. 14r, año 1656
- Leg. IV, Exp. 19, ff. 4v, 14r, 15v, año 1656
- Leg. IV, Exp. 50
- Leg. V, Exp. 2, f. 2r, año 1656
- Leg. V, Exp. 3, f. 18v y siguientes
- Leg. VI, Exp. 10, año 1656
- Leg. VI, Exp. 10, f. 44r, año 1656
- Leg. VI, Exp. 10, año 1656
- Leg. VI, Exp. 10, f. 11r

Obras Completas de
María Rostworowski
—Instituto de Estudios Peruanos—

- Tomo I *Pachacutec Inca Yupanqui*. 2001, 342 pp.
- Tomo II *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria; El Señorío de Pachacamuc: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade; Señoríos indígenas de Lima y Canta*. 2002, 404 pp.
- Tomo III *Costa peruana prehispánica; Prólogo a Conflicts over coca fields in XVIth century Peru*. 2004, 376 pp.
- Tomo IV *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII; Curacas y sucesiones. Costa Norte*. 2005, 330 pp.
- Tomo V *Ensayos de historia andina I: élites, etnias, recursos*. 2005, 413 pp.
- Tomo VI *Ensayos de historia andina II: Pampas de Nasca, género, hechicería*. 2006, 225 pp.
- Tomo VII *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. 2007, 197 pp.
- Tomo VIII *Historia del Tahuantinsuyu*. 2014, 320 pp.
- Tomo IX *Los Incas*. En prensa.
- Tomo X *Mujer y poder en los Andes centrales: "Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598" y otros ensayos acerca de la mujer en los andes prehispánicos y coloniales*. En prensa.
- Tomo XI *Estructuras políticas y económicas de la costa central del Perú precolombino*. En prensa.
- Tomo XII *Ensayos acerca del periodo colonial transicional*. En prensa.
- Tomo XIII *Aproximación antropológica a los mitos andinos y otros ensayos*. En prensa.