

IVLIO. CHACRA RICVICHAC



Estructura y Función en la Cultura Andina

Emilio Mendizábal Losack



Emilio Mendizábal Losack

*ESTRUCTURA Y
FUNCION EN
LA CULTURA
ANDINA
(Fase Inka)*

UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS



Editorial de la Universidad

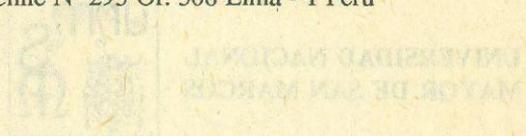
1989

Familia Mendizábal Rosack

ESTRUCTURA
FUNCION EN
LA CULTURA
RACIONAL

IMPRESO EN EL PERU
PRINTED IN PERU

(©) Copyright 1989 por la Oficina General de Editorial Imprenta, Biblioteca Central y Librería de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. "Edificio Kennedy" Av. Rep. de Chile Nº 295 Of. 508 Lima - 1 Perú



NOTA

*Este volumen es la Tesis Doctoral de Emilio Mendi-
zábal Losack, editado por la Universidad Nacional Mayor
de San Marcos, a los 17 años de escrita y a los nueve años
de su desaparición.*

*El autor no hubiera aprobado su publicación, ya
que pensaba que para ello tendría que reescribirla ínte-
gramente, como lo hizo con el capítulo de "La Pachaca",
que fue publicado en la Revista "San Marcos", de la Uni-
versidad, con el título de "La Pasión Racionalista Andina"
(Nos. 14-15-16, 1976).*

*Escrita en medio de difíciles circunstancias y la re-
cargada tarea de un docente cuya responsabilidad como
tal, siempre estuvo por encima de todo, esta Tesis segura-
mente tiene muchos errores, pero trata aspectos básicos
de la Cultura Inka que aún no han sido ampliamente es-
tudiados, y aclara muchos conceptos que aún no han
sido comprendidos. Y si sirve de incentivo para que estu-*

diosos interesados en el tema, puedan seguir investigando, este volumen habrá cumplido su objetivo.

Agradezco al Dr. Ramiro Matos Mendieta, Director de publicaciones de la Universidad de San Marcos su interés en la presente edición y al Dr. Franklin Pease por su gentileza de haber escrito la presentación.

Martha Delgado de Mendizábal

C O N T E N I D O

PRESENTACION por Franklin Pease G.	7
A MANERA DE PROLOGO	11
INTRODUCCION	23
I. YUPAY	41
II. TUPUY	59
III. UMY	75
IV. LA PACHAKA, Fundamento cosmogónico de la Unidad Administrativa del Estado Inka	93
V. AYLLUCHANI	255
VI. PAY PARANTINYAYKUNA	275
BIBLIOGRAFIA	289

PRESENTACION

En 1972 presentaba Emilio Mendizábal su tesis doctoral en la Universidad de San Marcos de Lima. El título encuadraba una problemática precisa: Estructura y función en la cultura andina. Fase inka. Con anterioridad había publicado estudios dedicados al cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, otros sobre las versiones de la crónica del mercedario fray Martín de Murúa, así como en torno a diversos problemas relacionados con la difusión de las cajas de imaginero (retablos) ayacuchanas, el Awquillu en la región del grupo étnico Chupaychu (Huánuco), y otros trabajos. Sólo en 1976 la revista San Marcos editaba en tres números sucesivos una reelaboración muy trabajada del capítulo IV de la tesis, cuyo título original de "Pacha Ka" fue cambiado por "La pasión racionalista andina".

En la introducción de su tesis universitaria planteaba Mendizábal un problema real, al recordar la vigencia (en 1971) de las palabras de Heinrich Cunow acerca de que el Perú antiguo es un desconocido. Cunow escribía en la década de 1890. En 1907, en su tesis para la propia universidad sanmarquina, Víctor Andrés Belaúnde planteaba el mismo problema (El Perú antiguo y los modernos sociólogos). Cuando escribía Mendizábal podía reclamar una tradición ya es-

tablecida de los estudios andinos, desde las publicaciones de Cunow hasta las de Luis E. Valcárcel y sus discípulos, pasando por los estudios de muchos autores que iniciaron los trabajos históricos —desde Riva Agüero— antes que se desarrollaran en los Andes los estudios antropológicos en los mediados de la década de 1940. Antes de estos había alcanzado rango la arqueología entre los estudios pioneros de Max Uhle y Julio C. Tello. En medio del camino quedaba el indigenismo, y destacaba un tiempo que Mendizábal precisaba en su introducción: el de la vida del Instituto de la Cultura Peruana, y del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos; ambos institutos fueron creados gracias a la iniciativa de Luis E. Valcárcel, y duraron hasta 1968. La introducción no sólo revisa lo realizado en el ámbito de los estudios andinos, propone una lista de temas que distinguían los ámbitos norteño y sureño en la región.

La tesis se halla dividida en cinco capítulos. El primero, "Yupay", plantea los problemas relacionados con los cómputos. Su base son los diccionarios quechuas y las crónicas de los siglos XVI y XVII; pero a la vez incorporó Mendizábal su rica experiencia etnográfica, en este caso cusqueña, para proponer una explicación de la propuesta de Guamán Poma sobre el uso del ábaco. El segundo capítulo se refiere a las medidas ("Tupuy"); "diversos problemas, documentados entre los siglos XVI y XVII, le permiten una propuesta para encuadrar el tupu como una medida agraria, aunque la extensión que abarcaba era modificable según la naturaleza del terreno. Cálculos numéricos, basados en información arqueológica, completan la propuesta. El capítulo tercero es "Umuy", término tomado de González Holguín (= magia). Lo remite a la numerología, en búsqueda de una explicación de los números sagrados. Los autores y los tópicos relativos al tema alternan en el discurso de Mendizábal con informaciones provenientes de crónicas y de mitos, recogidos estos en las primeras o en la experiencia del trabajo de campo, y

termina con el problema clásico de la organización decimal, que será propuesto después en repetidas ocasiones por el autor.

La reelaboración de 1976 amplió notablemente el texto. Orgánicamente, Mendizábal iniciaba su presentación con el ordenamiento del mundo, siguiendo la pauta del texto de Juan de Betanzos. Del origen sin luz a las versiones de hasta cuatro soles, pasa revista rápidamente a las nociones del origen del mundo. La nueva redacción representó el inicio de un más amplio camino de aproximación al problema central de su trabajo: la precisión de las categorías andinas. Por eso en "La pasión racionalista andina", Mendizábal re-valoría, re-piensa, re-escribe su tesis, e incorpora muchos elementos que van más allá del escrito original, en un diálogo constante entre las fuentes escritas (crónicas y visitas especialmente) y la amplia experiencia etnográfica de la que constantemente hace gala.

Forma parte Emilio Mendizábal de un grupo de especialistas que considera —con razón— que el conocimiento del mundo andino requiere de múltiples aproximaciones. Por ello emplea información proveniente de la arqueología, de las fuentes históricas escritas, de la etnografía. Añade una constante preocupación por los términos del runa-simi y el sentido que tienen o se les dio en determinados momentos. Su preocupación por las lenguas andinas es fundamental, puesto que pensó que los términos eran su mejor punto de partida para la más fructífera aproximación a las categorías andinas. Ello se aprecia particularmente en "La pasión racionalista", capítulo donde profusas anotaciones permiten nuevos encuentros que, en realidad, son nuevas puertas de entrada para futuras investigaciones. Destaca, ciertamente, su sensibilidad hacia el fenómeno religioso, y trata permanentemente de articular la información ritual con la explicación que busca dar a las evidencias históricas sobre los Andes y su población.

Antropólogo por vocación y ejercicio, con larga experiencia en el campo, escudriñador de crónicas y documentos coloniales, vierte en este libro su experiencia personal siempre abierta a nuevas posibilidades. No llegó a reescribirlo totalmente, por ello de la atenta lectura de estas páginas se puede entrever los pasos de su aventura intelectual. Debemos agradecer a la señora Martha de Mendizábal el cuidado con que ha ordenado materiales, originales y correcciones de este libro de su esposo, proporcionando así a los investigadores de lo andino no sólo un testimonio invaluable, sino un fecundo instrumento para la investigación.

Franklin Pease G. Y.

A MANERA DE PROLOGO

Mi interés por la cultura andina se remonta al año 1951, en el que comencé a ocuparme de la pintura colonial cusqueña y del arte tradicional contemporáneo —imagería y pintura cusqueña y cerámica puneña— formas de arte vinculadas a mi actividad de entonces: la pintura.

La observación y bosquejos realizados teniendo como modelos ejemplares de tales expresiones de arte colonial y tradicional contemporáneo, me llevaron a la conclusión, sorprendente, de que una y otra se vinculaban en cierto modo.

En 1957 (1) al ordenar las notas y fichas que sobre arte tradicional contemporáneo de Cusco y Ayacucho tenía realizadas, se me hizo evidente que para su comprensión era indispensable tener en cuenta los datos, tan escasos como valiosos, que acerca del arte prehispánico pueden hallarse en las crónicas del siglo XVI. Las referencias inciden particularmente en el Cusco inka y en relación a aspectos que no han sido conservados a causa de la iconoclasia del conquistador.

Las relaciones entre el arte de la época prehispánica y el tradicional contemporáneo, empero, eran imposibles es-

(1) "Una contribución al estudio del arte tradicional peruano"; Folklore Americano N° 5, 1957. Lima.

tablecerlas si se carecía de conceptos tales como cultura. Se imponía comenzar por el principio. Inicié así, con todas las desventajas que cabe suponer, el estudio de la antropología.

Siete años más tarde volvía a los originales que sobre "sanmarkos-sanlukas" wamanguino tenía escritos (2). El estudio de las cajas de imaginero ayacuchanas me demostró que el llamado conservatismo cultural es, en la cultura andina, más fuerte que el dinamismo. Cuando se dice conservatismo, sin embargo, la imagen que de la cultura se da, es falsa, porque no se trata de estatismo, sino de la persistencia de un ordenamiento estructural. Esto, no obstante, era difícil verlo en 1964.

Valcárcel (3) principalmente, y Arguedas (4), habían señalado este aspecto de la cultura andina, si bien lo presentaban como supervivencias dentro de un contexto nuevo: lo mestizo. El argumento parece indiscutible: la conquista española y trescientos años de coloniaje han impuesto instituciones, normas y valores, en una palabra, la cultura hispana. De lo andino no quedan sino supervivencias.

En 1964 integré el grupo interdisciplinario que venía investigando en el departamento de Huánuco acerca de la vida provincial inka, organizado y dirigido por el doctor John V. Murra, con los auspicios del Instituto Of Andean Research Inc., de Nueva York.

Mi labor inicial consistió en fichar las informaciones que recogiera Iñigo Ortiz, visitador de Huánuco en 1562; luego, tras una permanencia de cerca de un mes en Huánuco, en que me fue posible recorrer y conocer el área circun-

(2) La difusión aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero Ayacuchanas — Folklore Americano II-12-Lima, 1964.

(3) Valcárcel, Luis E. Supervivencias precolombinas en el Perú. América Indígena, Vol. X, N° 1. México, 1950.

(4) Arguedas, José María. El complejo cultural mestizo en el Perú. América Indígena, Vol. XII, N° 2. México, 1952.

dante a la antigua ciudad de León, hoy Huánuco para los mestizos y Pillku para los campesinos andinos, me trasladé a la región de Pachitea.

Durante los meses de trabajo en Pachitea andina, la continuidad cultural se manifestó de manera que no fue posible tratarla como supervivencia de elementos culturales, sino persistencia de la misma cultura andina. En dos artículos y una tesis expuse los resultados de esta conclusión.

Buscando nuevas pruebas regresé a Pachitea Andina, con los auspicios del citado Instituto en agosto de 1966, y comprobé que persisten hasta hoy las fronteras étnicas de los grupos andinos anteriores a la expansión inka y que la familia sigue teniendo una importancia capital. Me planteé en consecuencia una pregunta que se habían formulado ya, muchos investigadores: ¿qué es o qué era el ayllu?

Tenía la convicción por mi experiencia en Huánuco, de que los datos etnohistóricos proporcionados por los informantes andinos a los funcionarios y cronistas del siglo XVI, son perfectamente confiables en cuanto a veracidad. El problema estriba en saberlos interpretar teniendo en cuenta el "doble filtro", anotado por Murra, que han sufrido esos datos debido al "lengua" y a la mentalidad del funcionario hispano.

Con este supuesto, intenté reconstruir la genealogía inka, considerando la división dual Hanan Urin. El resultado fue negativo aun introduciendo las categorías "collama", "cayao" y "payan" de Cobo.

En abril y mayo de 1987 por licencia del titular, tuve a mi cargo el dictado de la asignatura "Estudio comparativo de las culturas peruanas", en el departamento de Antropología de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en la Universidad de San Marcos. Por considerarlas de capital importancia para la comprensión de la cultura andina contemporánea incluí en la bibliografía, las visitas a Chunkuytu y Wuánuco, recientemente editadas en excelentes textos.

Preparando el material de clase, mientras trabajaba

con el documento de Chukuytu, llegué a la conclusión de que los mallkunaka Qari se referían en términos de medidas lineales a unidades de superficie. Verificarlo era de simple cálculo aritmético. Además pude comprobar que se emplea el sistema decimal.

La lectura del documento de Waruchiri me permitió relacionar el sistema decimal con el número cinco, que además tenía valor mágico. Inducido por este carácter mágico de los números decidí dividir el área andina en dos subáreas: la del Norte, en la que predominaba, y predomina el cinco, y la del Sur con el ocho como números mágicos. Sin embargo, no encontré la forma de relacionar el cinco con el ocho de manera lógica.

En abril de 1968 releí la publicación de la señora María Rostorowski de Diez Canseco sobre el sistema de pesas y medidas en el antiguo Perú, hallé en las primeras páginas su cita a las Relaciones Geográficas de Indias sobre el empleo de "sogas" en la construcción de pueblos. Recordé la respuesta que en marzo de 1963 me diera mi informante Apolonio Bonifaz, comunero de Pacaraos, a la pregunta sobre las unidades de medida en el reparto anual de tierras comunales: "Aquí usamos la sogá, no conocemos el topo"; cada sogá, dijo, tiene dieciséis metros de longitud.

Relacioné esta respuesta a la de los mallkunaka de Chukuytu: idéntico criterio de referirse a las medidas de superficie empleando medidas lineales. Los mallkunaka se referían a diez brazas, el comunero Bonifaz a dieciséis metros. Pero dieciséis metros ¿no son equivalentes a diez brazas? Recordé entonces cómo mis informantes panawinas, María Durán y su hija al medir los hilos para tejer, empleaban la braza, la cuarta y el jeme. La pregunta era ¿cuántas cuartas y cuántos jemes contiene una braza? La respuesta fue: buscar sobre mi propio cuerpo la equivalencia; en media braza hallé cuatro cuartas equivalentes, a su vez, a cinco jemes, repitiendo la operación, con pequeñas diferencias comprobé

que la braza contiene en sí, el doble cuatro y el doble cinco. ¿Estaba en posesión de los números claves del sistema andino?; comparé estas relaciones con los datos proporcionados por los cronistas, particularmente Wuaman Poma, sobre el sistema de medidas andino y con los datos numéricos hallados en diversos documentos coloniales por la señora Rostworowski de Diez Canseco. En todos los casos las equivalencias resultaron exactas. Sin embargo aunque estaba en posesión de un sistema de medidas, el mismo sistema demostraba que no era sino parte de un sistema mayor.

El tupu (medida de superficie) me había sugerido que la concepción andina del universo era cuadrangular, que se relacionada al concepto de pacha y, consecuentemente, a la organización social.

En 1966 comprendí que el término Curaca no es sino la alteración hispana de la forma andina kuraq ka. De igual manera que Pachaca es la deformación hispana de Pacha ka, directamente vinculada al sistema decimal.

Por otra parte, sí podía relacionar dentro del sistema el número tres, que en la cultura andina aparece numerosas veces ligados a la divinidad, era claro, también que el tres debía relacionarse con la organización social, tal como lo refiere Cobo.

Llegué así a la conclusión que el sistema contable y de medidas andino, al que acababa de dar coherencia, complementaria, en cierto modo, al sistema de seke establecido por Zuidema, aun cuando éste no admite la existencia del sistema decimal en el área sur andina.

Zuidema presenta el sistema forzando los datos para encuadrarlos dentro de su teoría, pero no consigue relacionar en modo alguno la que llama "Tripartición" con la "Cuatripartición" y la "dualidad". El mismo hecho de suponer que la concepción espacial andina es igual a la de los bororo, es inadmisibles.

En julio de 1968, analizando el documento de Chu-

kuito para su discusión en clase, encontré cierta la afirmación, indirecta, de la existencia del sistema decimal en la organización social lupa haqe, ajustada a la división cuatripartita de la pacha ka. Analizando los datos reunidos establecí que la organización social lupa haqe, tal como la exponen los mallkunaka Qari y Kusi era idéntica a la organización supuestamente inka, con un sistema igualmente dual, tal como la expone el kuraq chupachu Shawa, pero mientras en el área qolla se da importancia a la división alaq-maaq, en el área chinchay la importancia se le concede a la división ichoq-allawaka; una y otra se superponen, como lo demuestran las informaciones acerca de la disposición que tenían las mallkikuna de los Qapaq Inca en el Qori Kancha.

Luego establecí la organización de la pacha ka y su relación con la waranqa; y por fin pude relacionar la concepción andina del espacio con la concepción del tiempo y obtener una explicación satisfactoria para las cuatro edades señaladas por Waman Poma y la relación de "inkas" de Montesinos.

En setiembre, una breve permanencia del doctor Murrá en Lima, hizo posible la discusión de mi esquema. Sus sugerencias de revisar nuevos materiales y datos y sus dudas, tácitas, sobre alguna de mis conclusiones, fueron valiosas y me llevaron a replantearme los problemas, que suponía resueltos, buscando nuevas relaciones.

El trabajo lo realicé en condiciones poco favorables, pues debía atender al mismo tiempo, ocupaciones tan distintas como el dictado de un curso introductorio a la Antropología, en la Sección de Cultura General de la Facultad de Letras y Ciencias de la Universidad con un horario de 21 horas a más de un centenar de alumnos regulares, pero casi el doble de matriculados, lo que importó en setiembre y noviembre la lectura de cerca de 1,300 pruebas además del dictado de un curso de especialidad en el Departamento de Antropología con 07.00 horas para 28 alumnos con un régi-

men de trabajo intenso; una prueba de lectura semanal sobre comunidades andinas contemporáneas discutida en la siguiente clase, analizando, en la clase subsiguiente, los documentos de las visitas del siglo XVI. Circunstancias excepcionales me obligaron, durante los diez últimos días de agosto, el dictado de 15 horas semanales para cerca de 1,400 alumnos.

Al mismo tiempo tenía bajo mi responsabilidad la Dirección de la Oficina de Finanzas, con todo el control económico de la Facultad, y la administración del Departamento de Antropología desde la Secretaría Docente de setiembre a noviembre.

En tales circunstancias, los problemas relativos a la estructura de la Cultura Andina, tenía que pensarlos fuera de mi trabajo en situaciones en que ninguna de las otras ocupaciones requería mi atención; las soluciones las encontraba, o me sorprendían en situaciones desvinculadas a mi labor universitaria, así la primera solución para el llamado ábaco inka la hallé poco después de las 5 a.m. Igualmente, me fue posible relacionar el sistema decimal con el denominado "modo de producción asiático", una noche después de las 2 a.m., al concluir de preparar el material para el dictado de clase. Di con una explicación para el conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar, y para las relaciones de parentesco entre el primero y los llamados "generales quiteños", al comprender las diferencias entre saya y suyu, una tarde mientras regresaba a mi domicilio, luego de una tensa jornada de más de nueve horas de labor.

A fines de setiembre, se inicia el paro de los alumnos del Departamento de Antropología para obtener la reorganización del mismo.

No me ocuparé de analizar tal reorganización, pero creo justo señalar que en sus orígenes la demanda respondía a una protesta emocional contra la estructura social, política y económica del Perú no andino, protesta suscitada por el temor y la inseguridad que experimentan los jóvenes con

una preparación que consideran inadecuada o insuficiente, se verán obligados a buscar empleo en un mercado de trabajo saturado, sin demandas para la especialidad y en una sociedad que han descubierto ya, no proporciona las mismas oportunidades a todos, donde las capacidades personales y los méritos tienen significación sólo si se dan a la par que vinculaciones con los grupos de poder.

Además a fines de setiembre de 1968, la gran promesa de renovación y cambio de estructuras hecha por el partido político gobernante no era ya un fracaso evidente, sino una burla trágica a las clases medias y laborales urbanas, a las que estuvo dirigida la magia verbal de la hora de las promesas; y en el ambiente universitario se conocía la decisión de intervenir y recesar el claustro sanmarquino.

Sumamente sensibles a tal ambiente, orgullosos del "poder juvenil", y vulnerables a las sugerencias de algunos docentes, los alumnos se consideraban traicionados por los profesores que no predicaban lo que ellos esperaban escuchar; en el caso de los antropólogos su actividad estrictamente docente se consideró una doble traición porque no ponían sus conocimientos al servicio de la "revolución". Todo programa curricular, todo estudio e investigación que no respondía a los lineamientos marxistas, de un marxismo esquemático y vulgar, fue presentado como "reaccionario" cuando no al "servicio del imperialismo".

En medio de esta marejada de irracionalidad, celos, desconfianza y actitudes ambivalentes se dijo sin formular cargos concretos que yo dirigía un grupo de alumnos con el objeto de asumir la Dirección del Departamento de Antropología. Cuando pude esclarecer la falsedad de esta afirmación se me presentó como "indigenista romántico", sostenedor de la existencia de la "Cultura Andina", defensor de la "etnografía".

En ningún caso se intentó discutir qué se entiende por etnografía, y la validez actual del término dentro de la

antropología. Lo aceptado es entender por etnografía como la descripción de una cultura a partir de la recolección de datos y materiales; definición válida hace unas décadas y que hoy no posee más que un interés histórico.

Días después en una reunión de profesores, presenté publicaciones como el Acta Etnográfica, editada por la Academia de Ciencias Húngara y ediciones del Museo del Estado de la República Popular Rumana. Entonces se substituyó "etnografía" por "antropología social" y se me sindicó como opuesto a la enseñanza de las ciencias sociales. No se preocuparon sin embargo de concretar lo que se quería entender por "ciencias sociales". Pero se supuso que, por solidaridad, yo debía aceptar este lisenkoismo caricaturizado que amenazaba no únicamente la Antropología peruana sino que comprometía la posibilidad de estudiar y comprender, la cultura andina y las amazónicas, condenando a las poblaciones que participan de esas culturas a continuar viviendo en las condiciones de dominación colonial en que se hallan postradas.

En noviembre se declaró en reorganización el Departamento de Antropología.

Por mi parte remití al Consejo de Facultad una comunicación rechazando la afirmación de que la Antropología Social es un instrumento de dominación imperialista y reafirmando mi convicción de que la Antropología en cuanto ciencia tiene como objeto un determinado campo del conocimiento humano. Concluí de este modo una controversia que no busqué, pero que enfrenté aun sabiendo que no tenía ninguna posibilidad de conducirla a un término en que fuese posible el debate.

Días después volvía al problema del ábaco inca, hallando una solución al parecer satisfactoria, que luego de revisarla, la sometí a prueba con una colaboración de mi hijo Sandro de nueve años. Le pedí me indicara una cantidad

cualquiera de cinco dígitos, a la que debíamos añadir otra cantidad, para sustraer el resultado, una tercera cantidad.

Yo operé el modelo del ábaco inca que había estado empleando, un rectángulo de papel con veinte escaques y ciento diez granos de maíz, la mitad de ellos de la variedad morado y la otra mitad de la variedad amarillo. Pedí a mi hijo que simultáneamente realizáramos las dos operaciones, empleando el lápiz y papel; no sólo obtuvimos el mismo resultado, sino que, aun cuando era mi primer intento de realizar un cálculo con cifras de esa magnitud, obtuve el resultado con una pequeña ventaja de tiempo, con respecto a mi hijo.

Así al establecer la equivalencia de dos sistemas de medidas a partir de los datos de una y otra información y al encontrar que la unidad de medida empleada por Mallku Qari se descomponía en unidades menores que en 1955 vi usar a mis informantes de Panao, hallé la clave para interpretar la etnociencia andina, clave que descubrió ante mi asombro la estructura de una alta cultura americana, estructura que integran aspectos aparentemente disímiles como la cosmogonía y la guerra entre Waskar y Atawallpa, el tupu como medida de superficie y la Pacha ka como unidad social básica.

En estas páginas expongo esa estructura y su función en la cultura del mundo andino, mundo creado por un pueblo admirable que resiste tras cuatro siglos de explotación a la agresión de sus dominadores dispuestos hoy a quitarle lo único que le queda: su cultura.

En esta labor que por momentos consideré superior a mi capacidad y limitada por el tiempo y mis ocupaciones en la Universidad, y que continué por la obligación ineludible de escribir acerca de la vigencia de la Antropología y la validez del concepto cultura. He contado con el apoyo y estímulo del doctor John V. Murra que no sólo me dio la oportunidad de permanecer en Pachitea Andina, sino por el in-

tercambio de ideas sobre nuestra preocupación por el pasado y el futuro del hombre y de la cultura andina. Agradezco profundamente ese apoyo y estímulo.

Debo igualmente mi gratitud al etnomusicólogo Josafat Roel Pineda por haberme proporcionado bibliografía valiosa; asimismo, a mis alumnos Samuel Morales, Olinda Celestino y Andrés Huguet, que me proporcionaron artículos y datos.

Agradezco también al doctor Stéfano Varese por la confianza que puso en mi trabajo, al doctor Jorge C. Muelle, director del Museo Nacional de Antropología y Arqueología y a sus colaboradores doctor Ducio Bonavía y Julio Espejo, por facilitarme el acceso a información importante, y doctor Roger Ravines, que desde el primer momento me ofreció su colaboración.

Y también expreso mi gratitud a todos mis informantes andinos del pueblo de Panao y al párroco doctor Ricardo Vásquez, que me facilitó el acceso a los archivos parroquiales que me ayudaron en mi trabajo sobre parentesco.

*E. Mendizábal Losack
Lima, mayo de 1979.*

Algunos de mis amigos llegan a afirmar que la tesis doctoral debiera ser el trabajo científico más grande que un hombre realice o llegue a realizar en su existencia, por lo cual debería esperar para redactarla a ser capaz de expresar las investigaciones que llevarán toda su vida. No estoy conforme con este punto de vista. Quiero decir que, si es efectivamente un trabajo excepcional, debería ser, por lo menos en intención, el camino que conduce a una obra vigorosa y renovadora.

Norbert Wiener
(Cibernética y Sociedad)

INTRODUCCION

“El Perú antiguo es todavía para nosotros ”un país desconocido”, en la plena acepción de la palabra, a pesar de que en las últimas décadas se han escrito importantes obras sobre su cultura”, escribió Cunow en 1890. La afirmación posee vigencia después de 30 años, no obstante las investigaciones y descubrimientos realizados. Los aportes son importantes: en 1893 Mayer halla en la Biblioteca de la Universidad de Göttingen, los originales de la *Segunda parte de la Historia General llamada Indica*, de Sarmiento Gamboa. En 1896 Friedrich Max Uhle inicia las excavaciones en Pachakamaq, por encargo de la Universidad de Pensilvania, casi al mismo tiempo, 1895, Cunow publica en Stuttgart su estudio sobre la *Organización Social del Imperio de los Incas*. Entre 1881 y 1897, Marcos Jiménez de la Espada, que en 1880 había editado la *Segunda parte de la Crónica del Perú que trata del Señorío de los Yncas Yupanquis*; de Cieza y la *Suma y Narración de los Yncas que los indios llaman Capaccuna*, de Betanzos, edita los cuatro tomos de las Relaciones Geográficas de Indias. En 1906 Pietschmann edita la *crónica del capitán Sarmiento* y en 1908 ubica, en la *Colección Real de Copenhagen*. La Primera Nueva Crónica i Bven Gobierno de D. Phelipe Guaman Poma.

En 1924, al publicar *Nuestra Comunidad Indígena*, Hildebrando Castro Pozo prueba que el ayllu sobrevive con una estructura diferente a la que tienen los pueblos mestizos; esto es, demuestra la continuidad de la cultura andina: "El ayllu o comunidad ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron existiendo, después de la conquista, sus principales factores constitutivos". Mariátegui, como pocos, entiende el valor de la comprobación realizada por Castro Pozo. Dice: "Castro Pozo no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena, malgrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo".

En 1936, al publicar *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, Castro Pozo está familiarizado ya, con la teoría evolucionista; se ha informado en la obra de Uhle, Tello y Ameghino, sobre prehistoria; en los cronistas y en los vocabularios y lexicones del siglo XVI y XVII, busca datos que prueban su hipótesis basada en el material etnográfico que recogiera años antes, en las comunidades.

De esta segunda obra de Castro Pozo, Salazar Bondy (1965), dice: "...el enjuiciamiento se siente bien encuadrado por la estructura ideológica del materialismo histórico. Pienso Castro Pozo, sin embargo que la filosofía marxista sólo ofrece los planteos generales y, en lo que tiene de análisis científico concreto, corresponde a la situación histórico-social europea de donde surgió. Es necesario, por tanto, que las fórmulas marxistas, al ser aplicadas a la realidad peruana, se modifiquen y adquieran vida en ella y, a su vez, den nueva vida a las viejas formas socio-culturales".

No parece que Castro Pozo haya pensado que las "fórmulas marxistas" debieran modificarse para ser aplicadas a la realidad peruana. Al inquirir por los factores que encauzaron por "rumbos distintos" a las instituciones económicas. Castro Pozo plantea para el área andina, aun cuando no emplea la terminología, la tesis del *modo de producción*.

asiático. Este planteamiento es el esfuerzo e interpretación evolucionista más sólido y claro realizado en el Perú.

Un año después de la aparición de *Del ayllu al cooperativismo socialista*, en 1937, Bernard Mishkin realiza el primer trabajo antropológico que se lleva a cabo en el Perú; elige Kawri, una comunidad que "ha quedado relativamente aislada". El material recopilado ha sido parcialmente publicado: *Cosmological Ideas among the indians of South Andes*. (1940), *Posesión de la tierra en una comunidad andina Kauri, Cusco* (1941) y *Los quechuas contemporáneos* (1946). Mishkin era, en aquellos años, uno de los pocos evolucionistas; su preocupación "la evolución de la posesión de la tierra". Su planteamiento, dentro de la teoría evolucionista, era aclarar las condiciones pre-feudales y feudales de la posesión de tierras, en Europa Occidental.

Nueve años más tarde, en 1946, el Institute of Andean Research con la colaboración del Institute of Social Anthropology, inician en Virú el que Steward (1955) ha considerado "Uno de los programas de investigación más productivos que se hayan emprendido". Objetivo: estudio de un área cultural, bien delimitada ecológicamente, desde las primeras evidencias de ocupación humana a la época contemporánea. Una constelación de arqueólogos de primera línea tienen a su cargo las excavaciones, Junius Bird, Evans, Donal Collier, Duncan Strong, James Ford, Gordon Willey, Wendell C. Bennett, Webster McBryde, lleva a cabo el estudio geográfico del valle; Allan Hombert, con la colaboración de Muelle, Ghersi y otros, realizan el estudio etnográfico contemporáneo. La época colonial y republicana quedan sin cubrir.

Gillin, un año más tarde, inicia en Moche por el Institute of Social Anthropology, el que Steward ha calificado de "programa de investigaciones de gran alcance con objetivos específicos", esto es, "Obtener ejemplos de una serie de tipos culturales; la cultura de la costa, de carácter predominantemente nacional peruana, donde no quedan virtualmente restos de la cultura folk; las fuertes supervivencias de la cultura indígena o quechua en el altiplano, y las

culturas aborígenes de la vertiente oriental de los Andes". y, al propio tiempo, "determinar los procesos mediante los cuales las sociedades indígenas o folk se asimilaron a la cultura española o nacional peruana".

Es entonces a fines de 1945 y comienzos de 1946 cuando se inicia eficientemente la antropología peruana, con la creación del Instituto de Estudios Etnológicos, dependiente del Museo de la Cultura Peruana, y el Instituto de Etnología y Arqueología, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ambos institutos se crean a iniciativa de Luis E. Valcárcel como entidades relacionadas entre sí, aun cuando la relación no se estableció oficialmente mediante un convenio. Marginalmente cabe anotar que los dos institutos desaparecen, también, casi simultáneamente: el de Etnología y Arqueología que desde la promulgación de la Ley N° 13417, de abril de 1960, funcionaba como Departamento de Antropología, desapareció al ser declarado en reorganización en noviembre de 1968 como consecuencia del paro que iniciaron sus alumnos en setiembre; el de Estudios Etnológicos, al expedirse el 27 de diciembre del mismo año la Resolución Ministerial N° 5624, subrogando, a propia solicitud, al único antropólogo que quedaba en esa repartición sin presupuesto ni personal administrativo.

La labor realizada por el Instituto de Estudios Etnológicos y el Instituto de Etnología y Arqueología en los siete primeros años de vida institucional, ha sido resumida por Valcárcel (1953) bajo el título de *"El conocimiento de los pueblos del Perú"*.

En el momento de iniciarse la antropología peruana, la única influencia proviene de los Estados Unidos. Son los años en que la antropología norteamericana está en manos de los discípulos de Boas, "Los epígonos boasianos", como los denomina Palerm (1967).

Según Palerm: "Boas se impuso, e impuso a sus discípulos, el abandono, cuando menos provisional, de toda posición teórica... influidos, quizá por el empirismo inglés

y el pragmatismo norteamericano, esperó que de la labor paciente suya y de sus discípulos, de la lenta y cuidadosa acumulación de datos, surgiría, casi espontáneamente y alguna vez, la sólida teoría etnológica”.

Basta leer el prefacio que Boas escribió en 1946 para sus diversos estudios reunidos bajo el título *Arte primitivo*, para ver que no es así:

“Los datos de la arqueología prehistórica demuestran que algunas de estas conquistas universales se remontan a la época paleolítica. Los utensilios de piedra, el fuego y los ornamentos se encuentran en este período; pero la alfarería y la agricultura, que están distribuidas menos universalmente, aparecen después, y los metales, cuyo uso es aún más limitado en espacio se encuentran todavía más tarde”. Esto no implica un centro único de difusión “Existen circunstancias dinámicas, basadas en el ambiente, en factores fisiológicos y sociales, que pueden producir procesos culturales semejantes en diferentes partes del mundo”.

En Boas no hay un rechazo a la teoría en general ni al evolucionismo en particular. Físico y matemático, Boas obtiene el grado académico en geografía en la Universidad de Kiel, con un estudio sobre el color del agua del mar. Theobald Fischer, su profesor, igualmente físico, más tarde geógrafo, realizó un estudio antro-po-geográfico sobre la importancia de la palmera datilera en Africa Septentrional y en Asia Occidental; este interés por la geografía humana lo influjo a aconsejar a Boas que realizase trabajo etnográfico, parece que fue en la expedición a la Tierra de Baffin, en 1887, cuando Boas recogió sus primeros materiales etnográficos. En 1896 publica *The Imitations of Comparative Method in Anthropology*. De acuerdo a Mercier (1969), “Es la primera contestación vigorosa a los métodos utilizados hasta ese momento por la casi totalidad de los antropólogos estrechamente ligados a las tesis evolucionistas; acompañándose de un ensayo de definición de los métodos más realistas y seguros, para abordar el estudio de los hechos socio-culturales”.

Boas, como señala Mercier: “rechaza las simplifica-

ciones a las que, de hecho, había conducido el evolucionismo, al conceder demasiada importancia a la noción de desarrollo cultural independiente, mediante el empleo de un método comparativo generalizado, y que impedía aprender como un conjunto viviente las realizaciones de cada grupo humano” Boas —dice más adelante el mismo autor— “invita a realizar el estudio de la historia cultural, que es la única que permite comprender la situación y las características actuales de toda sociedad”.

La antropología peruana, en sus inicios, no discute escuela ni teorías. Tampoco lo hará después, bajo la influencia de los antropólogos norteamericanos, emprende lo que puede denominarse la “etapa de los estudios de comunidad”. El estudio de Mishkin en Kawri, por su posición teórica, queda excluido de esta línea, no así el de Tschopik en Chukuytu (1940-42), de Gillen en Moche (1944), del mismo Tschopik en Sikaya (1945), en el que intervienen, por primera vez, dos peruanos: el catedrático Jorge Muelle y el entonces alumno Gabriel Escobar.

En julio de 1948, dos años y medio después de creado el Instituto de Etnología, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y el que Valcárcel (1953), ha denominado el “mecenasgo científico” de la Wernner Gren Foundation for Anthropological Research, con los fondos de la propia Facultad de Letras, la partida asignada por el Ministerio de Educación Pública y los fondos del Instituto de Estudios Etnológicos, José Matos Mar inicia, como jefe del Gabinete de Trabajo del Instituto de Etnología, el “Proyecto”, de modo que no es posible conocer las metas fijadas. Por los resultados que se publicaron se comprueba que no se realizaron más que una serie de estudios de comunidad, incompletos, sin plan de trabajo ni base teórica.

Originariamente el objetivo era realizar una historia de la cultura andina del área próxima a Lima. La información documental hallada para el área resultó excepcionalmente abundante, monografías realizadas por maestros primarios, tesis universitarias y artículos en revistas diversas,

para los años recientes, “valiosos aportes que hemos aprovechado para realizar nuestro planteamiento” según expresión del director del proyecto, hasta la documentación del Archivo Arzobispal de Lima sobre procesos por “hechicerías e idolatrías”, visitas a los curatos, padrones de tributarios existentes en el archivo del Ministerio de Hacienda e información que va desde el siglo XVI al XIX; la *Descripción y relación de la provincia de Yauyos*, de Dávila Briceño (1586), la *Descripción de las Indias occidentales*, de Vásquez de Espinoza (1630), la de Cosme Bueno (1764), la de Raimondi (1879).

Disponiendo de esta documentación, Matos Mar (1953) escribe:

“La etnología debe ir acompañada, para lograr resultados de mayor trascendencia, con la arqueología, historia y lingüística. Esta es una de las conclusiones que vamos afirmando cada vez más como básica para los estudios de la cultura en el Perú”.

Pero el proyecto se reduce a descripciones de algunas comunidades del área Warochirí, estudiada por Teresa Guillén, San Pedro de Wankayre, por Eduardo Soler y Luis Basto Girón (Informes: 1961); el ciclo vital, estudios sobre el cambio: Cotler (1959). Dentro del mismo proyecto se realiza un estudio botánico a cargo de Emma Cerrate y Oscar Tovar, ambos del Museo de Historia Naturales de la Universidad de San Marcos (1954). Los aspectos lingüísticos los tuvo a su cargo el propio Matos Mar (1950 y 1952) en tanto que J. M. B. Farfán recopila el folklore, publicado parcialmente (1952, 1954 y 1955).

El estudio lingüístico del haqaru fue realizado posteriormente (1950 y sin relación alguna con el “Proyecto Yauyos-Huarochirí), por Martha James Hardman, becada primero por la Comisión Fulbright y por la National Science Foundation, luego.

Los estudios arqueológicos, para la época pre 1532, los históricos para las épocas colonial y republicana, no se iniciaron.

Por lo demás, todos los estudios etnográficos, si pue-

de clasificarlos dentro de la etnografía, no forman un todo orgánico ni muestran la cohesión estructural y cultural del área.

Aun cuando no fue planteado como estudio de área, el "Proyecto Yauyos Huarochiri" está dentro de los lineamientos del Proyecto Virú, realizado con dos años de anterioridad. Una diferencia fundamental existe entre uno y otro: el Proyecto Virú, como señala Steward (1955), "constituye una convincente demostración... de la importancia de tener un propósito central".

Sin propósito central, Matos Mar tropieza con los problemas de aculturación:

"Las comunidades mantienen muchos elementos complejos del antiguo sistema de la cultura antigua del Perú, pero han asimilado nuevas formas occidentales... claramente se percibe una estrecha ensambladura entre estas dos formas o sistemas, el colectivo y el individual, que responde a los patrones de las culturas que la integran, la antigua peruana, o colectivista y la occidentalista... este fenómeno de mixtión, se observa en todas las manifestaciones culturales..."

Las diferencias de Matos Mar resaltan en esta breve transcripción. Un "elemento", por definición, no es un "complejo"; una forma colectiva no es un sistema colectivista. Metodológicamente, además el problema no está bien planteado. Supone que en un contacto de culturas, siempre parcial, por otra parte, los elementos se mezclan mecánicamente. Y decide a priori que lo "colectivo" es prehispánico, pero no define lo "colectivo".

El método etnográfico, empleado deficientemente en los estudios de comunidad, no podía resolver este tipo de problemas. Por veinte años, se aplica el mismo método, realizando una etnografía que no es etnografía. Los objetivos cambian después que Adams se plantea el estudio del cambio cultural en Mukiyawyu (1950), Matos Mar estudia el cambio cultural en las barriadas (1956); después hacia el desarrollo: el método etnográfico defectuosamente empleado es sustituido por cuestionarios: en cuatro días se es-

tudia un valle con siete comunidades, en Yanamarca, "para servir los fines de un programa nacional de desarrollo de la comunidad" (1954). Favre ridiculiza sutilmente el método:

"...el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima emprendió bajo la dirección de José Matos Mar, en enero de 1963, un estudio interdisciplinario del valle de Chancay... La parte de la tenencia de la tierra de la situación actual de este valle donde viven cerca de 60,000 personas, distribuidas en aglomeraciones de diversos tipos y localizadas en diferentes alturas, desde el litoral marítimo hasta cerca de 5,000 mts.

Cunow (1890), al señalar que no se había efectuado progreso alguno desde los tiempos de Acosta y Garcilaso, en el estudio de las instituciones andinas dijo:

"Creo que la razón de esta anomalía, hay que buscarla en el hecho de que la mayor parte de los escritores que se han ocupado de aquellas instituciones, en lugar de considerar los relatos e informes de los antiguos cronistas españoles como un material cuyo valor etnológico hay que examinar, han formulado, sin previo análisis, sus teorías y opiniones, eliminando de aquel material los datos que les han parecido inverosímiles, o desmenuzándolos hasta darles la forma que les ha convenido".

Valcárcel analiza el material de las crónicas publicando un estudio sobre el ayllu (1916); más tarde, clasifica todo el material dentro de las categorías universales de la cultura a las que denomina "órdenes de actividad cultural", y lo presenta bajo aspecto de *Historia de la cultura antigua del Perú* (1942-1949), como *Etnohistoria del Perú antiguo* (1959) y nuevamente como *Historia del Perú antiguo* (1964). Independientemente del título bajo el que presenta el material, historia, o etnohistoria, la clasificación es antropológica, aunque hace referencia a las supervivencias (1959) no correlaciona el material etnológico que ha clasificado en categorías, con la cultura andina contemporánea, no se comprende que después de clasificar a la cultura andina anterior a 1532 en categorías, identifica la organización política inka, con la cultura andina: "La cultura andina o Alta

Cultura Peruana Antigua es una sola... El Imperio de los Incas no es sino un ciclo último de dicha cultura...”

La cultura andina, como un sistema estructurado y funcional la presentan, independientemente John V. Murra con *The economic organization of the Inca State* (1955) y Tom Zuidema con *The Ceque system of Cuzco* (1964).

Zuidema se enmarca dentro del estructuralismo lévi-straussiano. Para el estudio de los Sek'e parte, evidentemente, de *La noción de arcaísmo* (1952), pero toma demasiado al pie de la letra las afirmaciones de Lévi Strauss, que no conoce la cultura andina. Dice Lévi-Strauss:

“Orellana encontró objetos de oro en el Amazonas medio y hasta en litoral de San Pablo han sido exhumadas hachas de metal de procedencia peruana. Sin embargo, el ritmo tan precipitado de expansión y decadencia de las civilizaciones andinas no ha podido permitir otra cosa que intercambios esporádico y de corta duración” Y agrega:

“...la organización social de los aztecas o de los incas no ha llegado con un carácter sistemático que sin duda no poseía. En cambio en ambos casos se asiste a la coalición efímera de culturas muy diversas, a menudo muy antiguas y heterogéneas entre sí. Del lugar preeminente que en forma temporaria ocupó una tribu entre tantas otras, no podría concluirse que sus costumbres fueron observadas en toda la extensión del territorio sobre el cual ejerció su influencia, aun cuando sus dignatarios tuvieran interés en propagar esta ficción, sobre todo ante los europeos... Ni en el Perú ni en México se trató jamás realmente de un imperio cuyo modelo tratan de reproducir, con medios modestos, los pueblos colonizados...”

Todas estas afirmaciones, que Lévi-Strauss no podría comprobar, obedecen al interés de probar ciertas “analogías, como dice, entre las altas culturas y bajas” se originaron en “un vasto fenómeno de sincretismo, cuyas causas históricas y locales son muy anteriores al comienzo de lo que llamamos historia precolombina de América, y que un

sano método nos obligó a aceptar como situación inicial, a partir de ellas han nacido y se han desarrollado las altas culturas de México y Perú”.

Partiendo de este supuesto, Zuidema da por sentado, implícitamente, que el desarrollo ha sido paralelo, y presenta el sistema de sek'e distribuido como los “clanes” Bororo; el plano de Cusco inka y el plano de una aldea bororo son análogos. “En resumen —dice Wachtel al comentar el libro de Zuidema— se encuentra exactamente el esquema de la sociedad bororo, donde un sistema de mitades vela una tripartición” (1966).

Por otra parte, Zuidema en la confusión que se hace con la organización social inka, y al no poder articular la estructura decapartita con la tetrapartida, supone sin mayor fundamento, que la organización decimal se difunde desde el “reino” Chimú después de su unificación con el Estado Inka. Dice: “... the decimal organization was adopted by Inca from Kingdom of Chimus”. (1965).

Pese a todo, el trabajo de Zuidema, realizado a lo largo de cuatro años, es el primer intento y el más serio de presentar un modelo de las estructuras de la cultura andina.

Murra posiblemente rechazaría ser clasificado como funcionalista. Supongo que tendría toda la razón, no sólo porque una etiqueta es poco adecuada para comprender sus estudios, sino porque el funcionalismo se asocia, por lo regular, a las exageraciones ^{de} que incurrió Malinowski, probablemente a su pesar, al verse obligado a polemizar. Radcliffe-Brown tampoco puede ser considerado funcionalista en el sentido malinowskiano, pero considera importante analizar la función de un elemento sociocultural. La función de cualquier elemento está dada, para Radcliffe-Brown, en “el papel que juega en la vida social en tanto éste constituye una totalidad, y, en consecuencia, la contribución que aporta al mantenimiento de la continuidad estructural”. Para Radcliffe-Brown, como señala Mercier (1969): “todo sistema social tiene una unidad funcional, al menos tendencial, toda sociedad es un “todo integrado” en vista de su continuidad”.

Murra ha señalado, en la cultura andina, la continuidad, y ha analizado la "*Función del tejido en varios contextos sociales en el Estado Inca (1961)*".

Radcliffe-Brown dijo que es posible definir un sistema social antes de que fuese estudiado en el terreno, con lo que demostró que se puede, a partir de materiales incompletos estudiar una sociedad que ya no nos es accesible,

Murra analiza el funcionamiento de una economía premonetaria, como la economía andina anterior a 1532, utilizando críticamente las informaciones recogidas por los cronistas y funcionarios españoles del siglo XVI, principalmente. La falta de información, como lo ha demostrado, es posible completarla con la moderna información etnográfica y el análisis de las palabras runa simi que remiten a la función estudiada.

Los breves meses pasados en Huánuco (1964) colaborando en el *Estudio de la vida provincial incaica*, dirigido por John V. Murra, así como la posterior discusión de algunos puntos de la investigación, permitieron plantearme temas relacionados a la cultura andina, al margen de los que venía investigando Murra.

El detenido estudio del documento de la visita de Garcí Diez a la provincia de León de Huánuco, y mi posterior permanencia en la que fuera área chupachu, Pillku, la Huánuco actual, y sus alrededores, y el conocimiento de Pachitea andina, la quebrada del Panaw y su hirka, me ofrecieron un fuerte contraste con el área de Cusco, con la que me hallaba familiarizado.

A más de la diferencia registrada en 1562, por Iñigo Ortiz, de la división ichoq-allawka, en el Norte, en contraste con la división hanan-urin, en el Sur, la aparente ausencia de la división hanan-urin en el Norte y la división ichoq-allawka en el Sur, para la época contemporánea puede hacerse la siguiente lista de elementos.

	Norte	Sur
preferencia por la kuka k'acha (coca verde)	+	-
preferencia por la kuka saruy (coca negra)	-	+
empleo de cal (ishku) con la coca	+	-
empleo de ceniza (llipta) con la coca	-	+
empleo de ishku puru (calabazo para cal)	+	-
técnicas de para el procesamiento de ch'uñu	-	+

técnicas para el procesamiento de muraya	-	+
técnicas para el procesamiento de tokosh	+	-
importancia del lakayote (calabaza) en la alimentación	+	-
importancia del purutu en la alimentación	+	-
wayunka de maíz (anudado de las mazorcas dos en dos para la desecación del grano)	+	-
uso de elementos católicos asociados a los ritos ganaderos	-	+
uso de elementos líticos asociados a los ritos ganaderos	+	-
el número ocho asociado a los ritos funerarios	-	+
el número 5 como número asociado a los ritos funerarios	+	-
culto a Mama Pacha	-	+
importancia del uso de color en el vestido	-	+
importancia del tejido con hilos finos	+	-
uso de collares	+	-
uso de sombreros por parte de las mujeres	-	+
uso de mantas por parte de hombres y mujeres	+	-
canções en contrapunto entre varones y mujeres o entre un varón y una mujer	+	-
canto al modo antifonal	+	-
empleo del pito y caja como instrumentos musicales	-	+
empleo de auquénidos para el transporte	-	+
importancia del ser humano en el transporte	+	-

Algunos de estos elementos, como la importancia del ser humano en el transporte, fue registrado ya por Iñigo Ortiz en 1562. En la hirka de Pachitea andina es posible hallar, sin embargo, topónimos como Llama corral, que se repiten igualmente en la comunidad de Winchus, antiguo asiento de mitmaqkuna cusqueños, en las alturas de Churubamba. El recuerdo de la existencia de llamas puede explicarse por la existencia de rebaños estatales.

La ausencia de auquénidos, como la de técnicas para procesar y deshidratar papas, y la importancia del lakayote y del purutu en la alimentación, son todos elementos que se explican en Huánuco ecológicamente: clima más cálido que favorece su producción, que unidos a la menor altura de las montañas no favorece las heladas fuertes, necesarias para obtener el ch'uñu y la muraya. En cambio, la preferencia por las hojas de coca verdes, en un caso, y negras, en otro, así como el empleo de panes de ceniza conocidos como llipta, o troqra, y el empleo de cal en polvo para la masticación de las hojas de coca no tiene una explicación ecológica.

La importancia del color en el área Sur, por otra parte, es bastante antigua como lo demuestra la cerámica naska que contrasta con la bicromía del Norte; la difusión de esta característica, tanto en el Norte como en el Sur, se da

dentro de la contradicionalidad de Bennett.

La importancia de los elementos líticos la señalé con anterioridad a 1963 en "La difusión de las cajas de imaginero wamanguinas". Al asociar la difusión de este elemento con otros elementos culturales se advierte que el área andina se divide en dos subáreas que se distinguen con claridad, formando una frontera donde los elementos del Norte se entremezclan con los del Sur. Esta frontera, como una faja, corresponde a la parte central del Perú actual, donde se ubican las comunidades que han aceptado con mayor facilidad los cambios. El cambio se explica así en términos culturales: se produce con mayor facilidad donde se hallan en competencia dos tradiciones diferentes; muchos elementos y complejos culturales no se encuentran integrados con la misma fuerza que en las subáreas donde no se produce esa competencia, y pueden ser sustituidos con mayor facilidad.

El área andina queda así, dividida en dos subáreas y no en tres como es habitual hacerlo quizá por razones de comodidad, pero sin el menor fundamento que corresponda a la realidad. Las dos subáreas culturales, por otra parte, no tienen una exacta correspondencia con los límites, por el Norte de la que Troll (1958) denomina *Faja de puna normal*, hecho que no crea ningún problema, puesto que un área cultural no coincide, necesariamente, con un área natural. La coincidencia de las dos subáreas parece ser bastante aproximada con las correspondientes al Quechua I y al Quechua II, de la clasificación de Torero (1964). Creo que, si se dispusiese de listas de elementos más completas, la correspondencia de las subáreas culturales y las áreas dialectales sería más exacta. Bukasov, por ejemplo, comprueba (1930) que el *Ullucus tuberosus*, se halla difundido en el Altiplano de Bogotá, presentando menos variedades que las formas peruanas. Al describir el tubérculo dice:

"Por esta superficie que aparece en los tubérculos de todas las variedades sin excepción... obedece el nombre de "papa lisa" que le dieron los españoles".

El nombre más difundido en el habla familiar, *ulluku* corresponde a la subárea cultural Norte, en tanto que

en la subárea cultural Sur el nombre en runa simi es *lisas*. El Quechua II, como señala Torero se entiende al Norte del Quechua I “hasta en sitios al Sur de Colombia”; el elemento cultural y el dialecto se asocian.

En la difusión de las cajas de imaginero wamanguinas señalé que, de acuerdo a las informaciones disponibles, en Chongos Bajo todos los elementos del señalakuy pertenecen al ritual católico mientras que en Pillkomayo (Chupaka) y Concepción no figuran, en la misma ceremonia, elementos católicos, sino yllas líticas. En esta región, como señala Torero “se cambia del Quechua I... al Quechua II... de manera brusca, salvo pequeñas interferencias de zona”. Los elementos culturales y los dialectos se asocian igualmente.

Una lista de elementos no constituyen una cultura, ni la explican; el elemento se da siempre en un contexto y tomado aisladamente no explica las diferencias entre dos subculturas. Con todo, dos listas de elementos me permitieron separar el área andina en dos subáreas, confirmadas por el estudio de los dialectos quechuas. Pusieron en relieve la asociación de dos números, el 5 y el 8, en diversos contextos mágico-religiosos, funerarios y míticos, el mitokañar de la wakamayo, recogido por Sarmiento (1572) asociado al 5: “hizo dos parcialidades de a cinco” tiene su equivalente al mito recogido por Molina, de Cusco (1576) en Ankas marka “que es a cinco leguas del Cusco”, pero asociado al número 8. Con variantes y asociados al 5, lo recogió Tomás (1598) en Waroq chiri (Huarochirí). El número 5 y el 8 aparecían así, con un valor similar si no igual,

Malmberg (1969) afirma que sólo el conocimiento de la lengua proporciona “una auténtica comprensión del pensamiento, cultura y reacciones de un pueblo, de las estructuras culturales”. “Podemos calificar el lenguaje —dice Swadesh (1966)—, como un sistema que nos proporciona lentes para conocer el mundo”. Pero sería erróneo suponer que el investigador de la cultura andina, cuya lengua materna haya sido el runa simi, se encuentre en ventaja. “El antropólogo —señala Marcier (1969)— estudia sociedades y

culturas que le son ajenas". "El esfuerzo por comprender el idioma desconocido permite establecer relaciones y situaciones que el hablante que usa el lenguaje como lengua materna, no distingue, por serle situaciones y relaciones normales".

En el runa simi todas las informaciones sobre medidas de superficie no señalan más que una de las dimensiones, como si se tratase de medidas lineales. Es el caso del tupu. A esta dificultad se suma que la forma lingüística *topo*, en los textos de los siglos XVI y XVII, ha sido sustraída del contexto situacional e interpretada en otra estructura lingüística, con pérdida de parte de su contenido.

Baudin (1945) define: "*El tupu es simplemente el lote de tierra necesaria al mantenimiento de un matrimonio sin hijos... y ninguna cifra debe definirlo*" (subrayado en el original).

Esto, de maneras diferentes, ha sido repetido numerosas veces. Surge, sin embargo, la pregunta: ¿cuál es la extensión de tierra necesaria para el mantenimiento de un matrimonio sin hijos? Es contrario a la lógica suponer la existencia de una unidad de medida con la que no se puede medir, de una norma que no sea normativa.

Desde De Saussure (1915), el lenguaje ha sido considerado como un fenómeno social; su comprensión puede darse únicamente tomando en cuenta sus funciones en la sociedad. Pero en tanto que la lengua es considerada por De Saussure como un sistema de términos definidos por oposiciones, descubre el sistema social encubierto por esos términos.

A diferencia de lo que ocurre en lingüística, donde el concepto de estructura tiene sentido preciso, el mismo concepto es discutido en antropología.

Cuando se describen estructuras, como señala Nadel (1966), "abstraemos los rasgos relacionales partiendo de los datos percibidos, ignorando todo lo que no sea orden o disposición dicho brevemente, nos limitamos a definir las posiciones de las partes componentes unas respecto a otras".

Antropológicamente, de acuerdo al propio Nadel, “lo que hace del análisis estructural, información en un sentido serio no es... la imagen posicional final, sino los pasos que llevan a ella. Nuestra verdadera ganancia al practicar el análisis estructural reside en la aplicación de los adecuados métodos analíticos más que en la reunión esquemática de los resultados. Pues precisamente en el curso de esa aplicación de los métodos analíticos conseguimos una visión interna del funcionamiento de la sociedad. Cada paso en las principales abstracciones y comparaciones que vamos haciendo nos revela cruciales interdependencias entre individuos y sus roles, entre los roles y el resto de la sociedad, entre grupos constituidos por roles, pero, sobre todo, al eliminar progresivamente los rasgos particulares de las situaciones sociales (eliminación que es la esencia de la abstracción) preparamos el camino para el descubrimiento de características y regularidades generales y, por tanto, para el descubrimiento de normatividades las dominantes— en el reino de la existencia social”.

El análisis estructural presenta a la sociedad estática, sobre todo porque presenta compartimientos repetitivos sin referencia al proceso temporal, como “si se encontraran en estados estacionarios”, según la expresión de Nadel.

Esto, sin embargo, no contraría la noción de evolución. Como ha señalado Karl Polanyi (1944), “el más señalado descubrimiento de las recientes investigaciones históricas y antropológicas nos enseñan que la economía del hombre, generalmente queda sumergida bajo sus relaciones sociales”.

Por sus características, ausencia de esclavitud en su sentido clásico, autarquía y cohesión de las comunidades aldeanas que poseen el control de la tierra, una producción no orientada hacia el mercado, el carácter superfluo de las ciudades —más que urbes, centros administrativos— y, considerando que la clase dominante, la inka, ejerce un poder de función por el que se asigna los excedentes de producción, ubico a la cultura andina, dentro del esquema de evolución social, en la categoría que Marx ha denominado “asiática”.

No siendo mi propósito la discusión de los problemas que plantea la evolución de la cultura, sino analizar las estructuras que regulan las relaciones sociales, considero a la cultura andina en un análisis sincrónico, no importa cuáles sean las limitaciones que puedan señalarse al análisis sincrónico, esto es, al análisis estructural.

Los descubrimientos que permite realizar este análisis, descubrimientos que han de facilitar la comprensión del proceso evolutivo, justifican, en el supuesto que tuviese que justificarse, su empleo.

La matemática es el magistral edificio imaginado por el hombre para comprender el Universo. En ella se encuentra lo absoluto y lo infinito, lo aprensible y lo inaprensible, y está rodeada de altos muros. En ellos se abre a veces una puerta; se empuja, se entra y se está en otro sitio donde se encuentran los dioses y las claves de los grandes sistemas.

Le Corbusier, "El Modulor"

I. YUPAY

Yupay es contar. Las categorías lingüísticas del runa simi remiten a unidades y a conjuntos de unidades: hoq es la unidad; iskay, dos unidades; kimsa, tres unidades, etc. Chunka remite a una unidad de diez unidades. Esto es evidente en las formas lingüísticas que remiten a conjuntos mayores que chunka. Así: chunka hoqniyoq señala diez con uno; chunka tawayoq, a diez con cuatro. Iskay chunka remite a dos unidades de diez, no a dos veces diez: iskay kuti chunka carece de sentido en runa simi.

Las unidades de decena, entonces se estructuran como las unidades menores de diez. Diez unidades de decena dan lugar a una nueva unidad, pachaq unidad de centena. Diez unidades de centena dan lugar a la unidad de millar waranqa. El millar de millar conforma la unidad de millón.

Gonzales Holguín (1608) en el Cap. XV del Libro I de su *Arte y Diccionario* expone la estructura del sistema, en el Cap. VII del Libro II, muestra el funcionamiento a través de los que denomina "ocho modos":

- 1.— Huqñiy: uno de los mismos
Pusaqñiyki: ocho de los tuyos
Pachaqñin cien de los suyos
- 2.— Isayñeqkenñin: el segundo de ellos
Kimsañeqkenñiykichi: el tercero de ustedes
- 3.— Pusaq pusaqmanta: de ocho en ocho
Chunka chunkantin: de diez en diez
- 4.— Soqtantin: todos seis juntos
Chunkañeqkennintin: todo los décimos juntos
- 5.— Kimsa kuti: tres veces
Chunka mit'a: diez veces
Soqta mit'antin: seis veces juntas
- 6.— Iskay hamu: de dos maneras
Kimsañeqken hamu: la tercera manera
- 7.— Iskay chika kuti: dos veces tanto
Chunka chikuyalliq: diez veces tanto más
Iskay chika pisi: dos veces menos
Pisqa mit'a chika pisi: cinco veces menos
8. Chunka iskayniyoq patma: doce partes
Chunka patmantin: todas diez partes juntas
Chunkañanpaken: los diez primeros
Pusaqgepaqken: los ocho últimos

Estos “modos” muestran el funcionamiento de los sistemas mecánicos utilizados para el registro y cálculo: el qhipu y el llamado ábaco inka.

Garcilaso (1609), refiriéndose a los inkas, dice que realizaban sus cálculos mediante “cordeles y piedrecitas”. No aclara cómo se realizan estos cálculos: “...por no atreverme a darme a entender, dejaré de decir lo que supe de ellas”... Waman Poma (1613) presenta en su Nueva Crónica al hatun hucha qhupoq Kuntur Chawa, con un quipu desplegado en las manos, indicando que es “contador y tesore-ro” del Tawantinsuyu. En el ángulo inferior izquierdo representa el ábaco: un cuadrado con veinte escaques. De izquierda a derecha las cantidades cifradas son: cinco, tres, dos, uno, que se repiten verticalmente en cada columna de escaques.

En el fol. 361, al explicar la qellqa precedente, dice el cronista que Kondor Chawa era muy hábil: llevaba la

contabilidad mejor que si la hubiese hecho con "papel y tinta". Aclara luego que al "contador mayor" se le designaba hatun hucha qhipoq y huch'uy hucha qhipoq al "contador menor"; que estos funcionarios estatales se encontraban en todas las ciudades, pueblos y villas. Los cálculos, dice, los realizaban en "tablas" numeradas en cien mil, diez mil, cien y diez. Señala además: "contaban de esta manera comenzaban uno dos y tres sucyscay quinza-taua-pichica-zocta-canchis-puzac yscon-chunga-yscay chungu-quin-sa-chunga-taua chungu-pizcachunga-zocta chungu-canchis chungu-pusac chungu-ysconchungu-pachaca-uaranga chunca uaranga-huno-pachaca huno-uranga huno-pantacac huno taripacoc".

La indicación de Waman Poma permite suponer el ordenamiento de las cantidades se realizaba en hileras, de mayor a menor y de arriba abajo, correspondiendo los escaques de la hilera inferior a las unidades, la inmediata superior a las unidades de decena; la tercera hilera correspondería a las unidades de centena, la cuarta a las de millar y la quinta y última, a la de decena de millares.

Gutiérrez de Santa Clara (1600) no menciona las "tablas"; confirma sin embargo que los cálculos se realizaban de uno a diez, de diez a cien, de cien a mil, de diez cientos a diez miles y de diez miles a cientos de millares, cálculos para los que se empeña en piedras menudas. Acosta (1590) se refiere a tres sistemas: qhipu, empleo de piedrecillas para memorizar palabras y granos de maíz para los cálculos: "tomarán estos indios sus granos, dice, y pondrán uno aquí, tres acullá, ocho no sé dónde; pasaran un grano de aquí, trocarán tres de acullá, y, en efecto, ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente". Agrega que tenían "grandes ventajas" con respecto a los españoles.

El uso de granos de maíz, para realizar cálculos, lo presencié en la provincia de Calca, departamento de Cusco, el año de 1939, en un ajuste.

En las haciendas se denominaba ajuste a la liquidación de jornales por días de trabajo.

El día de trabajo, p'unchaw, se halla dividido en cuatro cuartos, cada uno denominado hallpa. Hallpa es el reposo efectuado a media mañana y a media tarde, para cambiar el piqchu de hojas de coca. La pérdida de sabor del piqchu preparado antes de iniciar la labor, indica el momento del reposo cuando no se hace por la posición del sol sobre el horizonte.

En la época a que me refiero, se pagaba un jornal de cuarenta centavos. Las haciendas locaban terrenos con "condiciones": pago de un canon anual, trabajo obligatorio remunerado y trabajo obligatorio sin remunerar, el primero denominado mit'a, wata-faena el segundo. La mit'a era de una semana por cada tres meses, esto es, veinticuatro días anuales, que el arrendiri realizaba personalmente o con ayuda de sus mink'akuna. Mink'a se denominaba al peón que trabajaba en reemplazo de o en ayuda de otro sea en retribución, ayni, o por obligación, si era sub-locatario.

El arrendiri, locatario de la propiedad rural o hacienda, podía, pues, trabajar él solo durante seis días o un día si lo hacía con cinco de sus "allegados" o subarrendatarios en cada mit'a. Podía también, trabajar dos días, dos días y medio o tres días, solo o con la colaboración de sus mink'akuna, en una mit'a siguiente.

Lo regular era que, cada domingo por la mañana, o sábado por la tarde, se realizase la liquidación por los días de trabajo. Sin embargo, se daban casos en que el arrendiri acudía a la hacienda cuando debía abonar el canon conductivo y la liquidación entonces podía corresponder a un año. Se daban casos como el siguiente, considerando que por wata-faena podía estar obligado a trabajar seis días anuales, u ocho, diez o quince, de acuerdo a la extensión del "arriendo" o terreno en locación: el arrendiri trabajó dos días y medio y su mink'a medio día; posteriormente el mismo arrendiri trabajó tres días y una hallpa; trabajó con dos mink'akuna, él, un día y medio, uno de sus mink'a una hallpa y el otro medio día. Más tarde el mismo trabajó cinco días y su mik'a un día; luego envió dos mink'akuna, uno trabajó dos días, el otro medio día. En otra

oportunidad, él y su *mink'a* trabajaron tres días, finalmente, envió tres *mink'akuna*: el primero trabajó un día y medio, el segundo medio día y el tercero dos días.

El arrendiri memorizaba el número de días trabajados así con el trabajo de cada uno de sus *mink'akuna*; en la hacienda se hacían las anotaciones en el llamado "libro de *quilca*", o simplemente "*quilca*", derivado de *qhella*.

El hacendado, o el administrador, revisaba la *quilca* considerando tres categorías: días, medios días y *hallpa*, contando con un grano de maíz cada día en el grupo correspondiente a la categoría de días; un grano por cada medio día y uno por cada *hallpa* en los grupos de las categorías respectivas. Luego se efectuaba la conversión: por cada dos granos de maíz de la categoría de medios días, se aumentaba uno a los días y un grano en la misma categoría por cada cuatro del grupo *hallpa*. Una vez obtenido el número de días se consideraba las categorías *mit'a* y *wata-faena* estableciendo el valor en soles por los días de *mit'a* empleando, igualmente granos de maíz en dos categorías: diez centavos y soles: cuatro granos en la categoría de los reales eran equivalentes a un día de trabajo; diez granos equivalentes a uno de de la categoría de soles. Como el *canon* conductivo del arriendo era de seis, ocho quince o veinte soles, se deducía el valor del trabajo si así lo prefería el arrendire.

El hombre andino, operando en esta forma, tenía la certeza de que el hacendado no podía engañarlo. En cambio, los arrendires más o menos aculturados —los otros campesinos los denominaban despectivamente *awiraqochado* (aseñoreado)— no eran capaces de realizar ni comprender estos cálculos y, siendo analfabetos o semianalfabetos si tenían dudas acerca de la legalidad de la liquidación, solicitaban al propio hacendado, o al administrador, le anotase en una libreta de notas los días trabajados y el importe. Más tarde solicitaban a quien sabía leer casi siempre a cambio de una remuneración, la revisión de la liquidación en la libreta. Por lo regular lo solicitaban a diferentes personas. En alguna oportunidad revisé estas libretas a pedido de los campesinos *awiraqochados*, quienes memorizaban los

días trabajados, mas tenían dudas acerca de sus cálculos mentales.

En base al modelo de ábaco dado por Waman Poma, los datos proporcionados por el mismo, así como por Gutiérrez y Acosta, y la información etnográfica contemporánea, para el análisis del yupana llapsa k'ullu (tabla de cuentas) propongo numerar las columnas, en el modelo de Waman Poma, de —a a —d, de izquierda a derecha, y las filas e I a V, de arriba abajo. La fila I corresponde, entonces, a las decenas de millares, la V a las unidades (fig. 1).

Considerando, además, que el modelo de Waman Poma presenta círculos blancos y negros, propongo que cada círculo represente una yupani rumi (piedra de contar), empleando yana (negro) para la notación del yupana (guarismos), yuraq (blanco) para la notación del yupani t'iuspa (sumar), o yupani qechuni (restar), según el caso.

De acuerdo a esto, operando con yana rumikuna únicamente, una yupana rumi en el suyu V—d equivale al yupana simi (número) hoq; dos en el suyu V—c, iskay; tres en el V—b, Kimsa, cinco en el V—a, pisqa.

La notación de los yupanas simikuna tawa, soqta, kanchis, pusaq, esqon y chunka se da por combinaciones: tawa: tres yupana rumikuna en el suyu V—b y una en V—d; soqta: cinco en V—a y una en V—d; kanchis: cinco en V—a y dos en V—c; pusaq; cinco en V—a y tres en V—b; esqon; cinco en V—a más tres en V—b y una en V—d y chunka: cinco en V—a más tres en V—b y dos en V—c, que equivale a una rumi yupana en el suyu IV—d. Para la notación de chunka hoqniyoq: una rumi yupana en IV—d y una en V—d, etc. Todo suyu vacío equivale a cero, mana ymapas o mana ymapaypaschu. (fig. 4).

Colocada la yupana en un plano horizontal, los suyukuna próximos al yupakoq o qhipuq corresponden a la primera decena los más alejados a la decena de millar; a su derecha quedan las unidades, a su izquierda, los quintos.

Teniendo la yupana con las respectivas yupana rumi-

kuna en cada suyo los suyukuna—c en 0, manan yma yupay-paschu, el yupana simi es esqon chunka esqonniyoq waranqa esqon pachaq esqon chunka esqonniyoq; 99,999; si se añade una yupana rumi en el suyu V—d, se tiene la yupana simi hunu: 100,000 (fig. 2). En teoría, la yupana puede representar, con yupana rumikuna en todos los suyus la yupana simi hunu iskay chunka iskayniyoq waranqa iskay-pachaq iskay chunka hoqniyoq 122,221 (fig. 3), pero en este punto deja de funcionar por saturación; la rigidez impide todo movimiento de las yupana rumikuna. Si el modelo de Waman Poma tiene este aspecto es para indicar el juego con las yupana yuraq y yupana yanaq.

Cálculos adicionales, sin embargo, permiten suplir esta limitación: si a los suyus de la fila V se les da un valor de unidades de decena, la capacidad de la yupana llapsa k'ullu se decuplica: en los suyus I—d, II—d, III—d y IV—d en mana ymapas, totaliza la yupana simi hunu-hunu o millón. Son suficientes entonces dos yupanakuna en serie, la primera funcionando de 1 al 99,999 la segunda de 100,000 a 9,999'900.000, con los suyus —d, de I a IV en 0, para poder realizar cálculos de uno a diez millones.

Se comprende ahora por qué, a la notación correspondiente a hunu o cien mil, que es aquella en que se realiza el paso de una a otra yupana, Waman Poma la denomina pantakaq hunu taripakoq; encontrar en cien mil que perturba o induce a error.

Garcilaso, al referirse a los qhipu, dice: “pocas veces o nunca pasaban a la centena de millar; porque como cada pueblo tenía su cuenta de por sí, y cada metrópoli la de su distrito, nunca llegaba el número de estos o de aquellos a tanta cantidad que pasase a la centena de millar... (1609). Cieza, en el *Señorío de los incas* (1550), refiere haber visto en cada valle, “aposentos” y “contadores”; además, aclara, había contadores en “cada cabeza de provincia”.

En el vocabulario editado por Antonio Ricardo (1588), atribuido a Acosta, o a Barzana, se distingue yupaturani: contar gente (censar), de qhipuni: contar por qhipu o nudos, y de yupani: contar por números. Fray Domingo

de Santo Tomás (1560) anota el término "contante para contar", pero omite el equivalente runa simi.

Los datos existentes fundamentan la existencia, en Cusco, de los Qhipu wasi o yupana wasi, donde, a más de las estadísticas y censos correspondientes a cada pachaka, waranqa y suyu debían totalizarse cifras para todo el Ta-wantinsuyu, lo cual es posible, como pruebo, operando con dos yupana llapsa k'ullu en serie: iskay hamu yupana.

En el modelo que propongo, y en una yupana llapsa k'ullu de hoq a hunu, para la notación de 575 se emplearán: cinco yupana rumikuna en el suyu III-a, cinco en IV-a y dos en IV-c y, finalmente, cinco en V-a. Para notación de 3,211: tres en II-b, dos en III-a una en IV-d y una en V-d. Para 58,967; cinco en I-a, cinco en II-a más tres en II-b, cinco en III-a más tres en III-b y una en III-d; cinco en IV-a más una en IV-d cinco en V-a más dos en V-d- (fig. 5).

Para la yupani t'iuspa (adición) y la yupani qechuni (sustracción), operando con yana rumikuna para la notación del sumando y el minuendo, y yuraq rumikuna para el segundo sumando y el sustraendo, según se trata de t'iuspa o qechuni: si tengo la yupani simi 88,325 a la que deba añadir 7,413, realizo la notación de la primera yupana simi con yana rumikuna, disponiendo las unidades en los suyu I-a, I-b, II-a, II-b, III-b, IV-c y V-a. La segunda yupana simi, yuraqkuna, en IV-a, IV-c, III-b, III-d, IV-a y V-b.

Operando: sustituyo tres blancas por tres negras en V-b; en IV sustituyo blanca por negra en -d y desplazo las tres negras, dos en -c, una en -d; en III sustituyo una blanca de -d y tres de -b por cuatro negras que distribuyo: dos en -a y dos en -c. En II retiro las cinco negras y las cinco blancas de -a para anotar su equivalente negra en I-a: sustituyo las dos blancas de -c por dos negras, trasladando estas dos negras de -c y las tres negras de -b a -a.

En la nueva disposición tengo las yupana rumi en los suyu I-a, I-b, I-d, II-a, III-a, III-c, IV-b, V-a y V-b, que corresponde a la yupana simi esqon chunka pisqayniyoc

waranqa kanchis pachaq kimsa chunka pusaqniyoq: 95,738. (figs. 6a y 6b).

Si de este total de 95,738 debo sustraer 12,482, como anterior registro, en los respectivos suyu, las yuraq rumikuna equivalentes al yupana simi chunka iskayniyoq waranqa tawa pachaq pusaq chunka iskayniyoq.

En el qechuni yuraqkuna anulo, en la respectiva fila del suyu, el mismo número de yanakuna; las yanakuna que quedan se van desplazando a sus suyu respectivos. Para poder operar en la fila IV, donde está anotado tres, del que debo sustraer ocho, preciso primero anular una negra en $-c$ por la blanca en $-d$, pasar la negra restante de $-c$ a $-d$ y convertirla en su equivalente: diez unidades, que distribuyo: dos en IV- c , tres en IV- b y cinco en IV- a . Las cinco blancas de $-a$ anulan a las cinco negras del mismo suyu, así como las tres blancas en $-b$ anulan a las tres negras de ese suyu. Restan ahora, en IV, tres negras en $-b$ y dos en $-c$, que recorro, juntas al suyu $-a$. En la fila III han quedado cinco negras en a y tres blancas en $-b$, blancas que anulan a tres negras, pasando las dos negras restantes al suyu $-c$.

En la fila II, las dos blancas de $-c$ anulan dos negras en $-a$, pasando las tres negras restantes a $-b$; finalmente en I, la blanca en $-d$ anula a la negra en el mismo suyu.

Restan yanakuna en los suyus I- a , I- b , II- b , III- c , IV- a , V- a y V- d , que dan la yupana simi pusaq chunka kimsaniyoq waranqa iskay pachaq pisqa soqtan- niyoq: 83,256 (figs. 7a y 7b).

En los esquemas 6a, 6b, 7a y 7b se pueden ver gráficamente las operaciones que he realizado utilizando granos de maíz blanco y negro, sobre una yupana de 20 suyukuna trazados en una hoja de papel. La práctica proporciona la habilidad y rapidez necesarias.

Al realizar estas operaciones se comprende porque, si bien el sistema es decimal, en cada fila el número de unidades suma 11, la decimoprimer unidad de la fila V se desplazará, de ser necesario, al suyu IV- d como uni-

dad de decena, en tanto que en la fila I esta unidad, convertida a su equivalente de 10 unidades se reparte a los suyuna —a, —b y —c en la fila II.

En general, cuando la operación realizada en la fila V, IV, III o II da por resultado 10 unidades, estas se convierten en una que se registra en el suyu —d de la fila inmediata superior, y en tanto que la unidad del suyu —d de las filas I, II, III y IV convertida en 10 unidades se desplaza a los suyus —a, —b y —c de la fila inmediata inferior si en la operación a efectuarse en esa fila el sustraendo es mayor que el minuendo. Las unidades que se obtienen por adición o sustracción se agrupan en los suyus de sus respectivas columnas. Cinco unidades no pueden quedar distribuidas con tres en —b y dos en —c, puesto que a las cinco les corresponde la columna a ya sean unidades, decenas, centenas, millares o decenas de millar.

Si la yupana se empleó para efectuar los cálculos, el registro de los mismos se efectuó en los khipukuna. Acosta (1590) refiere que vio un khipu en manos de una mujer andina que se fue a confesar, pero no entendió el funcionamiento del sistema, supone, erróneamente, que eran un sustituto de la escritura: “de sus nudos y colores sacaban innumerables significaciones de cosas”, dice, pero a continuación señala que, cuando se tomaba residencia a un corregidor, después de dos o tres años, salían “los indios con sus cuentas menudas y averiguadas, pidiendo que en tal pueblo, le dieron seis huevos, y no los pagó, y en tal casa una gallina, y acullá dos haces de yerba para sus caballos, y no pagó sino tantos tomines y queda debiendo tantos”. Es evidente que no entendió que se trataba de un registro numérico. Cieza (1550) describe los khipukuna como “ramales grandes de cuerdas anudadas... y en estos nudos contaban de uno hasta diez y de diez hasta ciento y de ciento hasta mil”. Aclara que “tenía lo más dello por fábula”, y hallándose en Marka willka, en shausha (Xauxa), solicitó a Waq'ar P'ûrun (Guacarapora) le “hiciese entender la cuenta dicha de tal manera que yo me satisficiera a mí mismo... y luego mandó a sus criados que fuesen

por los quipos, y como este señor sea de buen entendimiento y razón para ser indio, con mucho reposo satisfizo a mi demanda y me dijo que, para que mejor lo entendiese, que anotase todo lo que por su parte había dado a los españoles desde que entró el gobernador don Francisco Pizarro en el valle estaba allí sin faltar nada: y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado, con todo el maíz, ganado y otras cosas que yo quedé espantado dello”.

Garcilaso (1609) es más minucioso cuando describe los khipus, hace referencia a los colores, su simbología, su funcionamiento y cómo los empleaban los khipukamayoq. “Yo traté los quipus y los ñudos”, dice, “con los indios de mi padre y con otros curacas, cuando por San Juan y Navidad venían a la ciudad a pagar sus tributos. Los curacas ajenos rogaban a mi madre que me mandase les cotejase sus cuentas; porque como gente sospechosa, no se fiaban de los españoles que les tratasen verdad en aquel particular hasta que yo les certificaba de ella, leyéndoles los traslados que de sus tributos me traían y cotejándolos con sus ñudos; y de esta manera supe de ellos tanto como los indios”. Aclara Garcilaso además que no obstante que los khipukamayoq del Tawantinsuyu eran “fieles y legales”, en cada pueblo, por pequeño que fuese, había cuatro de ellos y, en las poblaciones grandes, veinte y treinta, todos con los mismos registros: “querían los Incas que hubiese muchos en cada pueblo y en cada facultad por excusar la falsedad que podía haber entre los pocos”. Gonzales Holguín (1608), como equivalentes de honradez da los términos yupayoq yupayníoq, yupay sapa o cheqamanta yupayoq.

Waman Poma (1613), por su parte, muestra a estos khipukamayoqkuna desempeñando diferentes funciones estatales: al suyuyuoq Karwa Poma lo presenta con un khipu desplegado y otro envuelto en la manera como se guardaban; a Apu Chiwaq Poma como a Inka simin khipokoq, al kuraq Kondor Chawa como Tawantinsuyu runa khipuq y también el suyuyuoq Poma Chawa rindiendo cuentas a

Tupaq Yupanki en las qollpakuna.

Mas, es sobre todo en las visitas realizadas con posterioridad a 1532 por los funcionarios de la naciente colonia, donde mejor se ve la función de los khipukuna: Shawa, el jefe étnico de los chupachu en 1562 al ser preguntado por el visitador Ortiz de Zúñiga sobre el número de artesanos de los cuatro waranqakuna, responde "que no lo puede decir sino es mirando el quipo porque podría ser errarse". Garci Diez, en la visita a Chukuytu (Chucuito) realizada en 1567, para conocer el número de k'awranaka y allpachunaka de las saanaka solicita a la presentación de los khipukuna: "Mandáronse traer los quipos del ganado de la comunidad... (de) la parcialidad de Anansaya de este pueblo de Chucuito", "como parece por los dichos quipos que fueron vistos..." (en akora), "mandáronse traer los quipos del ganado de comunidad de este pueblo de llave y se vieron y contaron...", mandáronse traer los quipos del ganado de la comunidad de todas las parcialidades de este pueblo..." de Shuli (Juli). El mallku maa saa Kusi se presenta a declarar ante Garci Diez, en compañía de Ninara, "quipocamayo mayor... de la dicha parcialidad de Lurinsaya de toda la provincia que es persona que tiene cuenta y razón como contador de los negocios de la comunidad..."

J. J. Von Tschudi en 1851 halló en uso los qhipukuna en el área del Altiplano; con esta información Max Uhle los buscó en el Norte de Bolivia; "no omití oportunidad alguna de preguntar a la gente... si también algún conocimiento del uso de las curiosas cuerdas con nudos aplicadas a fines de contabilidad", dice al informar, en 1897, acerca de los khipukuna hallados en Challa y Kutusuma dos años antes.

Del estudio que hizo de estos especímenes concluyó que los dos quipu modernos correspondían a la descripción de los quipu antiguos dada por el Inca Garcilaso" (1940). Si bien los modernos son de menor longitud y las cifras están dadas en nudos de diverso grosor, en tanto que en los khipukuna inka de Cusco, el valor de las cifras era dado por la altura de los nudos sobre la longitud de

los cordeles. En uno y otro caso, sin embargo, el valor es decimal.

En 1950, entrevistando a los mayordomos, yupaquina y arariwakuna de Paucartambo, Cusco, Oscar Núñez del Prado realiza el mejor estudio contemporáneo de los khipukuna.

El arariwa, dice Núñez del Prado, es el "encargado de la custodia de los productos". Para González Holguín (1608) es el "guarda de chacras o frutos". En Makusani (Macusani) hemos encontrado al arariwa con la función señalada por González Holguín; los miembros de la comunidad le construyen una cabaña en la parte alta de los campos de cultivo de papas, cabaña que debe ocupar desde que se inicia la siembra hasta que concluye la cosecha; su función no sólo es de evitar robos, o daños que puedan producir los animales, sino además proteger mágicamente los cultivos contra las lluvias excesivas, el granizo y el hielo con plantas y amuletos adecuados.

De acuerdo a Núñez del Prado, en las haciendas de Pawcar tanpu (Paucartambo), para el procesamiento de deshidratación de las papas, sea para obtener el ch'uñu o la muraya, el mandón funcionario que participa de la cultura andina y actúa como intermediario entre los campesinos y el mayordomo mestizo, hace entrega al arariwa, en presencia del Yupaq, de los tubérculos a procesarse. Para la entrega se llena con papas un costal, se vacía y se cuenta la cantidad de papas que quepó, formando grupos de diez papas; luego por cada grupo de diez se separa una papa, unidad de decena, por cada diez unidades de decena se separa otra papa, unidad de centena y, por cada diez de estas unidades, se separa la unidad de millar. Este modo de contabilizar, según Núñez del Prado, se denomina layqa.

Este número de tubérculos se registra en el khipu, los tubérculos mismos se separan; empleando el mismo saco, como patrón de medida, se sabe la cantidad de tubérculos restantes que se anotan, por número de sacos, en otro khipu. Según Núñez del Prado, las diversas variedades de papas a procesarse se miden de la misma manera empleándose, al parecer diferentes khipukuna. El autor no lo indica ni hace referencia al uso de colores para dis-

tinguir las diversas variedades de papas.

Los tubérculos que fueron contados se procesan separadamente. Al hacer entrega del producto se vuelve a contar las papas deshidratadas que se procesaron separadamente, cantidad registrada en el khipu. Como por la deshidratación el volumen se ha reducido, la cantidad de ch'uñu se mide en el saco, señalándose con un hilo rojo. Chinpu se denomina al saco marcado, chinpuy al establecimiento de la medida. Según González Holguín (1608), chinpu en la "señal de la lana hilo o bastilla de colores", chinpuy la acción de colocar el chinpu.

El número de tubérculos, antes y después de su deshidratación, permanece constante. El arariwa, por consiguiente, entrega el mismo número de sacos de ch'uñu como sacos de papas recibió.

Con el maíz, siempre de acuerdo a Núñez del Prado, se procede de manera análoga. Ensacadas las mazorcas después de la cosecha, se cuenta el número de sacos, se elige uno cualquiera de los sacos, se cuentan las mazorcas contenidas en ese saco y se registra el número de sacos, y de mazorcas, en los khipukuna. Las mazorcas contadas se hacen secar al sol sin mezclarlas con las de otros sacos. Seco el maíz se desgrana, a excepción de las contabilizadas. El mandón vuelve a contarlas en presencia del arariwa y del yupaq, depositario de los khipukuna; se desgranar entonces, vertiéndose el maíz en un saco, en el que se hace el chinpuy. Se conoce así la cantidad de maíz correspondiente a un saco de mazorcas frescas. El número de los chinpukuna corresponde al total de sacos de mazorcas.

En uno y otro caso, como se ve, se establecen equivalencias entre volúmenes diferentes, refiriéndolos a cantidades contabilizadas y registradas por medio de khipukuna.

De acuerdo a Núñez del Prado, la contabilidad pecuaria se lleva en Pawqar tanpu mediante khipu en los que, la notación es algo diferente a la utilizada para los registros de productos agrícolas, teniendo valor, además, los colores: "el número total de ovejas... va en el khipu

principal blanco”, dice Núñez del Prado, “en uno de color rojo se anota el número de madres; en uno de color verde se indican los machos y en otro amarillo las crías... Para indicar las muertes o pérdidas ocurridas se toma un hilo negro y en él se hace las anotaciones respectivas en los khipus secundarios en clases de animales que ha ocurrido pérdida”. Este sistema de notación corresponde al registrado por Uhle, en Bolivia, en 1894.

El origen de las fibras animales empleadas en los khipukuna de Pawqar tanpu, según Núñez del Prado, tiene un significado limitado, esto es, sino lo interpreto mal, se emplea lana de ovinos para contabilizar ovejas, lana de llama, para contabilizar llamas. Parece, por otra parte, que existe cierta constante en el uso de colores en la contabilización de ganado: blanco para las cuentas generales, negro para las pérdidas. El uso de otros colores, de acuerdo a Núñez del Prado, no estaría institucionalizado.

No señala el autor la intervención de funcionarios particulares en el control de la contabilidad pecuniaria. En Makusani hemos encontrado al khipu, que ejerce una labor de vigilancia sobre los pastores, hallándose subordinado al mayordomo. En una misma hacienda existe un khipu para control de los rebaños de alpacas, otro para los de ovejas. No existe ya su uso como instrumento contable.

Los informantes recordaban, por referencia de “los viejos”, el uso de los khipukuna, que se denominaban chino en aymara, qaytu en runa simi.

La desaparición del khipu, instrumento, parece ser consecuencia de la difusión del sistema de escritura occidental; los mayordomos llevan registros en libros; el funcionario, informa al mayordomo, no precisa registrar él mismo la contabilidad.

Los pastores, para hacer el recuento de los animales del rebaño a su cargo, emplean diez piedras que retienen en una mano, pasando una a la otra mano por cada animal que sale de la kancha; al llegar a diez vuelven a pa-

sar las piedras de una a otra mano. Las decenas están dadas por el número de veces que se pasaron las piedras de una mano a otra las unidades por el número de piedras que quedaban en la mano, al concluir de salir de la cancha los animales. Las centenas, en caso de darse, se establecen mientras se va contando.

Para Pawqar tampu, Núñez del Prado concluye que, por los khipukuna examinados, "es posible establecer que se conserva el sistema decimal, para cuyo registro se ha conservado en algunos (khipukuna) la relación de distancia a partir de la base del khipu y las diferencias en cuanto se refieren estrictamente a la manera de hacer los nudos. El uso del nudo largo ha sobrevivido, debiendo anotarse que en los khipos antiguos sirvió para anotar las unidades y era colocado generalmente en los extremos sueltos de los hilos pendientes, mientras que en los actuales... ha sido utilizado para registrar decenas y va situado en la parte media de la cuerda".

La manera como funcionaron, y funcionan, los khipukuna, el modo de contar por layqa, son consistentes con la estructura lingüística del yupana simi; forman diez categorías, de la unidad singular a la de diez unidades el conjunto de diez unidades adquiere la categoría de unidad, repitiéndose las diez categorías hasta formar un conjunto de diez conjuntos de diez unidades, conjunto que vuelve a adquirir la categoría de unidad, ad infinitum.

Siendo los registros de doble asiento los efectuados en el Estado inka, y no pudiendo registrarse en un khipu sino un solo asiento, para cada categoría contable se llevaban dos khipukuna, uno registrando ingresos, nacimientos, puraq disponibles para la mit'a, y otro registrando los egresos, los decesos, los pureq que habían cumplido la mit'a.

El conjunto de diez unidades, singulares o no, funciona como elemento común entre la categoría superior o inferior. El modelo de la yupana que ofrece Waman Poma, no contradice esta estructura; su funcionamiento,

como he demostrado, obedece al mismo mecanismo.

Esta consistencia entre yupana, layqa, khipu, yupana simi, revela una coherencia lógica estructural, que señalé al insistir en la manera de contar andina, el yupana simi revela esta estructuración. “El lenguaje —como dice Malmberg (1969)— no es sólo un medio de comunicación... es también una manera de pensar”.

como se demostró, obedeció al mismo mecanismo.
Esta consistencia entre japonés, inglés y
para sí, revela una coherencia lógica estructural que
existe al igual en la manera de contar arriba, el japonés
sino revela esta estructura. "El lenguaje - como dice
Malinberg (1959) - no es sólo un medio de comunicación...
es también una manera de pensar."

II. TUPUY

Tupuy es medir, tupuyoq lo mensurable. Tupu es la unidad de medida. Linton (1936) señaló la atipicidad de la cultura occidental en muchos aspectos. Es también atípica por el uso del sistema métrico, que no se basa en una escala humana. "El codo, la braza, el palmo, el pie y la pulgada fueron instrumentos del hombre prehistórico y siguen siendo del hombre moderno, dice Le Corbusier, los Partenones, los templos de la India y las catedrales, las chozas y las casas, se construían en lugares precisos; Grecia o Asia, etc., productores estables *que no viajan y no tenían que viajar* y, por tanto, no había ninguna razón para reclamar una unificación de las medidas. Como el viking era más alto que el fenicio, el pie nórdico no tenía ninguna necesidad de acomodarse a la estatura del fenicio, y recíprocamente" (1953).

La aculturación no es un proceso mecánico. Todo elemento es reinterpretado, adecuado a la estructura preexistente, a la que debe integrarse. Los elementos aculturados sustituyen formal, mas no funcionalmente, a los antiguos. Muchas veces no conservan ni la forma. Esto lo niegan los desarrollistas porque contradice sus supuestos. No lo hace.

En marzo de 1964, encontrándome en la comunidad de Pacaraos, en la provincia de Canta del departamen-

to de Lima, a la pregunta sobre el número de tupu que recibe cada comunero de las tierras comunales el informante Apolonio Bonifaz, me respondió "aquí no usamos topos, el reparto de tierras se hace midiendo con sogas". A otra pregunta contestó: "cada sogas mide dieciséis metros más o menos". Concluí erróneamente que en la comunidad de Pacaraos no se usó el tupu como medida de superficie de tierras de cultivo, y aun cuando poseía la información de que se usaba la braza como medida agraria no supe establecer que una sogas equivale a diez brazas, y que diez brazas corresponden a la medida del alpa tupu, lo que sólo me fue posible establecer en mayo de 1968, al determinar que en una braza la kapa (cuarta) y el yuku (jeme) se hallan en una relación de ocho a diez. De donde resulta que en Pacaraos aun cuando no se emplea el término tupu, se emplea una medida agraria, la sogas que corresponde al tupu.

En 1567 en Chucuyto Mallku Qari declara al visitador García Díez "que dieron a los frailes (dominicos) de la doctrina de este pueblo seiscientas brazas de tierra", aclarando después "que son sesenta topos. Mallku Kusi, igualmente dice: "dieron a los dichos frailes de este monasterio seiscientas brazas de tierra, que serán como 180 fanegas de sembradura de papas" y luego en su oportunidad dijo: "las tierras que les dieron son sesenta topos".

Se desprende: cada tupu equivale a diez brazas. El tupu es medida de superficie, en este caso, por consiguiente, cada tupu equivale a $10 \times (n)$. Pero, uno y otro mallku, emplea medidas lineales: 600 brazas. Es claro que su concepción es igual a la de Bonifaz: 600 brazas indican, implícitamente, 600×600 del mismo modo que por dos sogas debía entenderse dos sogas por dos sogas entonces el tupu equivale a 10 brazas por 10 brazas.

Se puede establecer un metro sesenta como equivalencia de la braza. Una sogas de aysha tupu, empleando tupu como unidad de medida agraria equivale aproximadamente a 16 metros, que es igual a más o menos 10 brazas, de donde una sogas, es igual a un tupu, y 10 brazas es igual

a un tupu.

Waman Poma (1613) se refiere al tupu y al qhapaq tupu, y cuando menciona la ch'eqta, el sillku y el kutmu, se refiere a las subdivisiones del qhapaq tupu (1), que tiene 10 sogas y 100 brazas.

María Rostworowsky, en dos pequeños e interesantes trabajos, ha tratado de pesas y medidas (1958) y medición de tierras (1964) en el área andina pre y post 1532. Los datos históricos que aporta, confirman el modelo que presento:

1595: El corregidor de Urupanpa (Urubamba) empadrona los ayllukuna y les otorga tierras con una dimensión de 100 varas de largo por 60 de ancho: se trata en este caso del kutmu u octava parte del qhapaq tupu: pisqa chunka riqrakuna, por un lado iskay chunka riqrakuna, por el otro; considerando como equivalente de la riqra dos varas castellanas tengo efectivamente 100 varas por 50. Las diez varas de exceso, pisqa riqrakuna se explican por la calidad del terreno. Bonifaz, y otro comunero pacareño, dijeron que cuando el terreno es pedregoso, o tiene partes de pendiente pronunciada, se añadía terreno sobre las dos sogas otorgadas.

1713: A los ayllukuna comprendidos en la parroquia de San Jerónimo, Cusco, se les reconocen terrenos empleando como medida tupukuna de 96 varas de largo por 48 varas de ancho. También, en este caso, se trata del kutmu u octava parte del qhapaq tupu; tengo 836 cm. como equivalentes a una vara; entonces:

96 vs — 80.256 mts.

48 vs — 40.128 mts.

y por otra parte, siendo cada riqra igual a 1.60 metros, tenemos:

50 brazas = 80.00 mts.

25 brazas = 40.00 mts.

Se hace evidente que la conversión de brazas-varas-metros no es posible realizarlas con una exactitud de centímetros. Si considero la equivalencia con el sistema mé-

(1) Véase gráfico N° 7 de "La Pachaca" pág. 129.

trico existe, como en este caso, una diferencia de 25 cms. 6 mm., por un lado, y 12 cms. 8 mm. por otro. De allí que, en el caso anterior haya preferido tomar como equivalentes una braza y dos varas, tal como se hace actualmente en la cultura andina. En un caso, como el que se ve a continuación, en que se trata de cientos de miles de varas, los 3 cms. y 6 mm. darían margen a una variación considerable.

1713: Don Matías Tupaq Orqowaranqa Patayupanki, kuraq Alférez Real, gobernador de la parroquia de San Blas y uno de los veinticuatro electores de Cusco, por sí y en representación de los ayllukuna Qhapaq y Hatun Inkakuna, presenta una petición ante D. Francisco Munive, Márquez de Valdelirios, comisario general, Juez Visitador y Compositor de tierras del Obispado de Cusco y Guamananga para que se les devuelvan las tierras de: Palpaqalla, Lloqllaq, Qari pata, Miskawra, Wayraq punku, Qalla chaka, Wirayaq, Totoraqocha, Llamk'ayqalla, Llama Kancha, Yunkay pampa, Tanpu mach'ay, Maqayqalla, Chukikiraw, Wayu puqyu, Qorqor puqyu, Panti kancha, Mullumiqu Inkil tanpu, Wayna qalla Usqa qata, Chillku puqyu, Rurri pata, Sunchu qata, Llawalli qata, Wayllaylirpuyupaqcha y Sawsiru.

En otra petición Tupaq Orqowaranqa dice que los ayllukuna de los que es kuraq, deben tener doscientas cuarenticinco papa kanchas, agregando: "como esta medida de Papacancha no es muy hordinaria ni usada sino solo la de las fanegadas y topos y por esta ocasión puede haber diferencia y originarse litigio sobre si es mas o menos cantidad de tierras una papacancha", solicita que el medidor de la visita, D. Guillermo Gato, haga la conversión de las doscientas cuarenticinco papa kanchakuna, a fanegadas. Gato aclara haber "reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frias de los que se usan se reparten en tierras calientes y a ueces por seis y a ueces por diez", quiere decir, que por cada tupu bajo cultivo deben haber seis, siete o diez tupukuna en samay puesto que un tupu es parte de un sistema de muya. Dicho de otro modo: por cada tupu bajo

cultivo debe haber un número (n) de tupukuna en descanso; (n) corresponde al número de años del ciclo de rotación de cultivos, ciclo determinado por la fertilidad de los suelos y que puede ser de seis a diez años.

El medidor Gato consideró que, en este caso, la muya tenía o debía tener, un ciclo de seis años, y realizó la siguiente conversión: "para ajustar las dichas papacanchas a la medida ordinaria de las fanegadas cada papacancha hacia quatrocientas baras que sextuplicadas hacen dos mil quatrocientas baras que multiplicadas por docientas cuarenticinco que es la cantidad de Papacanchas que parece deuen auer estas partes según sus títulos hacen quinientas y ochenta y ocho mil baras que partidas por quarenta y un mil quatrocientas y sesenta y dos que son las que tiene la fanegada hacen catorce fanegadas dos topos y tres silcos con corta diferencia la qual dicha cantidad de fanegadas junta con los quatro topos y medio que también parece por los títulos que tienen presentados deuen auer en los dichos asientos según en su petición lo expresan hace catorce fanegadas siete topos y un silco".

Siendo la papa kancha de quatrocientas varas en cuadro o "veinte baras de ancho y veinte de largo". Como dice el mismo medidor Gato, la papa kancha es exactamente el equivalente al tupu chunka riqrakuna equivalente, a su vez, al tupu hoq wasqa, o sea el tupu que mencionaban los mallkunaka de Chukuytu, que se define por la longitud de uno de sus lados.

El phapaq tupu tiene 100 brazas o 10 sogas de donde las 245 papa kanchas equivalen a dos qhapaq tupu y 45 sogas, o sea 2 tupu de 100 brazas y 45 tupu de 10 brazas que debe suponerse se hallaban bajo cultivo.

El medidor Gato estableció, que la muya era de seis años; multiplico, esto dos tupu de cien brazas y los cuarenticinco tupu de diez brazas, por seis. Resulta una equivalencia de catorce qhapaq tupu y sesenta tupu de una soga. El qhapaq tupu equivale a cien brazas o doscientas varas, es decir, cada qhapaq tupu equivale a cuarenta mil va-

ras en cuadro, y cada tupu de una sogá a diez brazas o veinte varas o sea cuatrocientas varas en cuadro: hoq qhapaq tupu — pacha q riqrakuna — 200 x 200 vs — 40.000 vs, chunka tawayoq qhapaq tupukuna — 40.000 vs. x 14 — 560.000 vs; hoq tupu — chunka riqrakuna — 20 x 20 vs. — 400 vs; kanchis chunka tupukuna — 400 vs x 70 — 28.000 vs que sumadas a las 560.000 son 5888.000 vs., cantidad que obtiene el medidor Gato.

La fanegada, no la fanega (que es medida de capacidad), excede en 1.462 varas al qhapaq tupu de donde Gato obtiene que 14 fanegadas son equivalentes a doce qhapaq tupu, dejando como sobrantes 2 qhapaq tupu y 3 sillku equivalente a $\frac{3}{4}$ de qhapaq tupu. A estos 2 qhapaq tupu y $\frac{3}{4}$ agrega los otros 4 qhapaq tupu con una ch'eqta, o medio tupu, como dice Gato que obtiene, finalmente, 14 fanegadas y 7 qhapaq tupu y 1 sillku.

La equivalencia aproximada de la fanegada con el qhapaq tupu se aprecia en la figura 2.

El medidor Gato pudo realizar la conversión de los qhapaq tupukuna a una mayor cantidad de fanegadas, sobre todo cuando tenía un sobrante de siete qhapaq tupukuna. Supongo que no lo hizo por evitar fracciones de qhapaq tupu que hubieran inducido a error.

Finalmente, el P. Cobo (1613) al establecer para el "topo" la medida de cincuenta por veinticinco brazas, se refiere al kutmu, esto es, a la octava parte de un qhapaq tupu.

El tupu a que se hace referencia comúnmente es el tupu de una wasqa o diez riqrakuna; se sobreentiende que el otro lado tiene la misma longitud. Este es el tupu a que se refieren los mallkunaka de Chukuytu.

Este tupu, además, es equivalente a la papa kancha, nombre regional o local del tupu de 10 brazas y no de "tierra fría" como supuso erróneamente el medidor Gato. María Rostworowsky (1958) dice respecto al reparto de tierras de Urupampa de 1595 "la medida Papacancha era muy corriente, pero no siempre se refería a tierras de sembrar papas, el término de una papacancha de maíz era

frecuente". Es más, el término tupu, medida de terreno cultivable, es posible que no se usase en algunas regiones según la información de Bonifaz. La medida como señaló es la sogá equivalente a diez brazas, que es igual al tupu cusqueño.

Este tupu de una sogá o diez brazas, que alguna vez y en alguna parte también se denominó papa kancha vg. Urupampa 1595 y Cusco 1713 y que equivale a la ek'a de los hablantes del hake aru, las naciones aymaraes como las denomina Bertonio (1596), queda comprendido en la estructura decimal.

La unidad es la riqra (braza): chunka riqrakuna tinkun hoq wasqa tinkun hoq tupu. Es posible que se le denominase allpa tupu, también sekeq. Entonces: chunka sekeqkuna tinkun hoq qhapaq tupu. El qhapaq tupu equivale a cien brazas, que son diez sogas. Las equivalencias son:

hoq qhapaq tupu: pachaq riqrakuna: 25,600 m²;
2.56 Has.

hoq ch'eqta tupu: kuchuq pachaq riqrakuna:
12,800 m² 1.28 Has.

hoq sillku tupu: piska chunka riqrakuna: 6,400 m².
0.64 Has.

Hoq kutmu tupu: kuchuq piska chunka riqrakuna:
3,200 m² 0.32 has.

El tupu, o más propiamente, allpa tupu corresponde a la norma ideal; en la práctica puede añadirse una fracción por compensación o desventajas de la topografía.

Louis Baudin (1945), Emilio Romero (1940), entre otros, suponen que el allpa tupu era variable; tácitamente se implica la existencia de una norma no normalizadora, de un patrón de medida infuncional.

Hay un hecho importante que revela el medidor Gato: las muyakuna estaban calculadas en ciclos anuales de acuerdo a la fertilidad de los suelos. Esto importa: control estatal de la relación hombre-tierra no sólo en términos de tierras bajo cultivo, sino de tierras en samay; en

otros términos: necesidad de obtener nuevas tierras y/o desplazar poblaciones de acuerdo a la relación hombre-tierra, relación conocida a base de estadísticas, relación imposible de definir con un sistema de allpa tupuq variable, que equivale a ausencia de sistema.

La confusión que ha prevalecido hasta hoy en la medición de tierras en la cultura andina tiene base lingüística: dar por sentado que una forma lingüística, tupu en este caso, tiene sentido fuera de su contexto: para el hablante de runa simi tupu adquiere sentido dentro de la estructura de la lengua, esto es, del pensamiento, condicionado por la realidad de la estructura de la cultura.

Tupu, lingüísticamente como unidad de contenido, posee sólo una cantidad de información; su forma mantiene identidad, no así su contenido que remite a: patrón de medida de superficie; superficie de tierra fértil contenida en un cuadrado de diez brazas de lado. Superficie de tierra fértil contenida en un cuadrado de cien brazas de lado; mitad de este cuadrado, mitad de la mitad del mismo, mitad de la mitad de la mitad del mismo También patrón para establecer la relación de distancia entre dos puntos.

En este último sentido la unidad siempre es la riqra (brazo): longitud entre uno y otro dedo medio con los brazos extendidos lateralmente; la sikya es la distancia del dedo medio al esternón, manteniendo el brazo extendido lateralmente. De acuerdo a mi informante panawina María Durán equivale a la vara: "hacemos igualar con la vara", dijo. Los submúltiplos: el yuku (jeme) distancia del dedo índice al pulgar, con los dedos extendidos; kapa (cuarta), distancia del dedo meñique al pulgar con la mano extendida. La sikya es igual a tawa kapa (cuatro cuartas) y piska yuku (cinco jemes).

Entonces la riqra: ocho cuartas o diez jemes.

Múltiplo: soga igual a diez brazas.

Waman Poma (163) informa que un tupu, o tupu inka, equivale a una y media leguas castellanas.

Una y media leguas castellanas equivalen a 10,000 varas, esto es, 8,360 ms; entonces: hoq inka tupuq tin-

kun piska pachaq wasqakuna, porque siendo cada wasqa equivalente a 16 ms., las 500 wasqa equivalen a 8,000 ms. La equivalencia del inka tupu y la legua castellana resulta exacta si se tiene como premisa que la convertibilidad de los dos sistemas referidos al sistema métrico es imposible puesto que, este último, no está concebido a escala humana. Esta exactitud demuestra la confiabilidad de la información de Waman Poma en cuanto sus datos se refieren a la cultura andina. Demuestra, también, que las medidas lineales andinas, como las de superficie, y el sistema numérico, así como los instrumentos de cálculo y registro estadístico, tienen una estructura decimal.

Equivalencia para medidas lineales:

hoq yuku: 0.16 cms.

hoq kapa: 0.20 cms.

hoq sikya: 0.80 cms;

hoq riqra: 1.60 cms.

hoq wasqa: 16.00 ms.

hoq kuchuq tupu: 4,000 ms.

hoq inka tupuq: 8,000 ms.

Betanzos (1551) refiere que cuando Inka Yupanki hizo reconstruir Cusco, mandó preparar maquetas de "barro" para edificar el Qori Kancha, elegido el emplazamiento "mandó que allí fuese traído un cordel y siéndole traído... el mismo por sus manos con el cordel midió y trazó". Asimismo, en la Relación Geográfica (1577—1586) se refiere a que Wayna Qhapaq hizo edificar pueblos llevándose a cabo las mediciones con sogas.

Las "sogas" a que hacen referencia estas informaciones, por lo que se deduce de las líneas precedentes, son las tupu wasqa (ñañu wasqa se denomina la que los hablantes de español traducen por cordel) de chunka riqrakuna.

A fines de 1933, bajo la dirección de Luis E. Valcárcel, se inicia la limpieza de la pukara inka de Cusco: Saqsawaman: se redescubre parte del complejo arquitectónico, destruido y cubierto por los conquistadores entre 1536 a 1541. En el informe publicado (1934—35)

Valcárcel, a más de la relación y descripción de los objetos, y fragmentos hallados, describe el complejo arquitectónico con indicación de las dimensiones de las estructuras desenterradas.

Para mi propósito estas dimensiones presentan algunas dificultades:

1º A causa de la destrucción de la pukara no es posible establecer, en muchos casos, las dimensiones originarias;

2º En los casos que esto es posible, la interpretación puede estar alterada por la presentación de los datos.

Pese a esto, tenemos:

Sector Muyuq marka: 10 habitaciones designadas de A a J. Valcárcel 1934.

	Escala métrica	Escala inka: sikya	Equivalencia	Diferencia
A. Largo	5.25	7	5.60	-35
Ancho	2.15	3	2.40	-25
B.	17.33	22	17.60	-27
	7.00	9	7.20	-20
C.	14.34	18	14.40	-06
	2.66	3	2.40	+26
D.	12.71	16	12.80	-09
	3.30	4	3.20	+10
E.	5.66	7	5.60	+06
	2.60	3	2.40	20
F.	13.98	17	13.60	+38
	3.32	4	3.20	+12
G.	5.60	7	5.60	00
	2.70	3	2.40	+30
N.	4.40	5	4.00	+40
	3.10	4	3.20	-10
I.	10.75	13	10.40	+35
	3.29	4	3.20	+09
J.	4.15	5	4.00	+15
	3.08	4	3.20	-12

Torreones:
Sallaq marka

21.80	27	21.60	+20
10.20	13	10.40	-20

Muyuq marka

Lado N:	22.60	28	22.40	+20
E:	22.40	28	22.40	00
S:	22.50	28	22.40	+10
W:	26.00	33	26.40	-40

Pawkar marka (no consignadas en el informe),

Reservorio: capacidad: 46,964 m³, seg. Valcárcel

diámetro	9.35	12	9.60	-25
	15.00	19	15.20	-20
	22.20	28	22.40	-20

Sector de Suchuna

edificio con cinco habitaciones. Valcárcel las enumera de la 1a. a 5a.

1a.	6.60	8	6.40	+20
	4.45	6	4.80	-35
2a	6.58	8	6.40	+18
	4.52	6	4.80	-28
3a.	3.89	5	4.00	-11
	1.39	2	1.60	-21
4a	1.59	2	1.60	-01
	0.76	1	0.80	-04
5a.	3.60	4	3.20	+40
	1.62	2	1.60	+02

Primer muro N. largo de las secciones:

Sección 1a	44.50	56	44.80	-30
2a	34.20	43	34.40	-20
3a	4.60	6	4.80	-20
4a	6.90	9	7.20	-30
5a	1.70	2	1.60	-10
6a	10.60	13	10.40	-20
7a	7.10	9	7.20	+10
8a	14.25	18	14.40	-15

Segundo muro N. largo de las secciones:

1a	10.30	13	10.40	-10
2a.	9.70	12	9.60	+10
3a.	12.50	16	12.80	+30
4a.	8.80	11	8.80	00
5a	7.10	9	7.20	-20
6a.	6.90	9	7.20	-30

muro W. largo de las secciones:

1a.	23.60	29	23.20	+40
2a.	26.20	33	26.40	-20
3a.	8.90	11	8.80	+10

muro S.E. largo de las secciones:

primer muro

1a.	16.92	21	16.80	+12
2a.	10.65	13	10.40	+25
3a.	5.22	7	5.60	-38

segundo muro

1a.	17.44	22	17.60	-16
2a.	4.05	5	4.00	+05
3a.	32.90	41	32.80	+10
4a.	3.75	5	4.00	-25

tercer muro

1a.	6.05	8	6.40	-35
2a.	11.56	14	11.20	+36
3a.	18.25	23	18.40	-15
4a.	12.40	15	12.00	+40
5a.	26.65	33	26.40	+25
6a.	26.85	33	26.40	+45

sector E. largo del muro:

37.00	47	37.60	-60
-------	----	-------	-----

edificio E con 2 habitaciones				
1a.	11.10	14	11.20	-10
	8.75	11	8.80	-05
2a.	9.10	11	8.80	-05
	5.35	7	5.60	-25
pasadizo: largo:	7.20	9	7.20	00
anfiteatro: radio:	41	51	40.80	+20

Sector Chuqui chaka

edificio superior con 3 habitaciones: largo y ancho de la:				
1a.	7.50	9	7.20	+30
	3.40	4	3.20	+20
2a.	5.20	7	5.60	-40
	3.40	4	3.20	+20
3a.	2.25	3	2.40	-15
	3.40	4	3.20	+20
edificio inferior con 3 habitaciones:				
1a.	6.60	8	6.40	+20
	2.40	3	2.40	00
2a.	10.92	14	11.20	-38
	6.86	8	6.40	+46
3a.	5.38	7	5.60	-22
	2.70	3	2.40	+30

Sector Sapantayana:

habitación S.E.				
	5.09	6	4.80	+29
	3.85	5	4.00	-15
habitación S.W.				
	4.60	6	4.80	-20
	2.90	4	3.20	-30

Al comparar las 92 medidas, la identidad se da en el 5.40/o; en el 53.20/o las medidas calculadas en el sistema inka exceden a las de 1934 y son menores en el 41.30/o.

Según la variación, independientemente de si las de 1934 están por encima o por debajo de la equivalencia de la sikya, tengo:

Identidad		5.40/o
Variación de	01 a 10 cm.	24.00/o
	11 a 20	27.00/o
	21 a 30	25.00/o

31 a 40	15.2°/o
41 a 50	1.0°/o
51 a 60	1.0°/o

La mayor frecuencia de las variaciones se da entre el 01 a 20 cms.

Llama la atención, sin embargo, que en medidas mayores de 20 ms., que no son sino cinco, sólo en un caso se da una diferencia de 40 cms. en otros de 25 cms. y en una se da la correspondencia. La mayor diferencia, 60 cms., se da en el muro E, de 37 ms. de largo, en el sector de Suchuna. Se observa, también que las diferencias son relativamente mayores en Suchuna y Chuki chaka, que corresponden, como se ve en el informe Valcárcel, los sectores trabajados hacia el final de las excavaciones y donde, en algunos casos, las medidas se tomaron antes de retirar los desmontes; en algunos casos no llegaron a tomarse por esta causa.

En las excavaciones de Saqsawaman de 1934, se desprende el mayor interés estuvo concentrado en el sector Muyuq marka, que se consideró más importante, y que lo era por los fines de esa excavación; en los otros sectores no se puso el mismo interés. El relevamiento, además, no lo realizó Valcárcel, estuvo confiado a ayudantes sin formación arqueológica.

Más confiables son los relevamientos efectuados por los arqueólogos del Institute of Andean Research, de Nueva York, en el área de Huánuco: Tunsu kancha (Morris 1966) e Ichu Awki marka (Morris-Thompson 1967), no sólo por tratarse de arqueólogos profesionales, sino porque las mediciones las realizaban personalmente, como puede verlo en Ichu en 1965.

Para el aspecto que interesa, sin embargo, existe un factor que induce a error: los croquis, a escala, no proporcionan las medidas, éstas se tienen que calcular con la escala, que no permite cálculos menores a 1 m.

Con esta limitación:
 Ichu: conjunto central
 Estructura III

A: largo:	32.00 ms	41 sikyakuna	32.00 ms	00 dif.
ancho:	6.30 ?	8	6.40	-10 ?
B:	4.00	5	4.00	00
distancia entre estructura III y II:				
	4.80 ?	6	4.80	00 ?
Estructura II				
II A-B-C	19.00 ?	24	19.20	00 ?
	4.80 ?	6	4.80	00 ?
II D	4.40 ?	5	4.00	-40 ?
	2.80 ?	4	3.20	+40 ?
Awki marka, grupo I				
Estructura A y B, diámetro:				
A	8.80 ?	10	8.80	00 ?
B	8.60 ?	10	8.80	+20 ?
C: largo	5.40 ?	7	5.60	+20 ?
ancho	2.40 ?	3	2.40	00 ?
Tunsu kancha: sector de edificios rectangulares:				
kancha con las estructuras A-B-C				
largo	96.00 ?	136	95.60	-40 ?
ancho	40.00 ?	50	40.00	00 ?
Estructura E				
largo	53.00 ?	68	52.80	-20 ?
ancho	7.00 ?	9	7.20	+20 ?

Aun cuando no existe la certidumbre de la exactitud de las cifras, la correspondencia es bastante alta como para descontar simples coincidencias.

Se prueba, por evidencia, que para el trazado de estructuras arquitectónicas se empleó la tupu wasqa; para los trazos de habitaciones funciona la sikya, submúltiplo de la tupu wasqa, por ser manuable.

No existen suficientes trabajos arqueológicos de conjuntos arquitectónicos que permitan, por el momento, establecer las normas que regulaban las proporciones ideales andinas en arquitectura.

En lo referente a la medición del tiempo: Pacha unay chanqa, "inicio del tiempo largo" es el calendario. La unidad del tiempo es el día, p'unchaw, que alterna con la noche, tuta. Ch'isin es la mitad del día o de la noche.

La cuarta parte del p'unchaw recibe diferentes nombres regionales; piqchu, en Panaw, hallpa en algunas de las provincias de Cusco. La intensidad del sabor de las hojas de coca sirven para el control de los cuartos de p'unchaw. Es posible que en la época pre 1532 fuese igual.

No he hallado el término runa simi para la semana; por Waman Poma se sabe que la "semana" andina comprendía chunka p'unchawkuna (diez días).

Tres semanas equivalen a una killa (mes). El chanqa killa posiblemente deba fijarse entre el vigésimo o vigesimosegundo día del mes del calendario gregoriano.

Chunka iskayniyoq killakuna conforman hoq wata. (año).

El qhapaq wata equivale a 100 watakuna; 5 qhapaq watakuna, a 500 watakuna, equivalen a un pacha kuti. Dos pacha kuti que son igual a 10 qhapaq watakuna o 1000 watakuna, equivalen al intiq wata.

En el pacha unay chanqa se ve el ensamble cultural del fenómeno físico con weltanschauung: la alternancia día-noche, los ciclos lunar y equinocciales, no obstante su irreductibilidad, se sistematizan dentro de la estructura de la cultura.

Las consecuencias de esta estructuración del tiempo en el pensamiento andino, se trata en la etnohistoria inka.

Se entiende por etnohistoria la concepción antes que el conocimiento, que de su propio pasado tiene una etnia. No interesa la verdad o falsedad etnohistórica. La etnohistoria no tiene heurística: no es verdadera ni falsa, y es objeto de estudio de la antropología, porque la antropología no es axiológica. La etnohistoria será "verdadera" si coincide con las estructuras mentales, no conscientes, de la etnia.

La magia se mueve en la gloria de la tradición pasada, pero crea también su propia atmósfera en el mito que renace permanentemente.

Bronislaw Malinowski.

III.

UMUY

Umu, dice Gonzales Holguín (1608), es la magia; más propiamente lo mágico religioso. Umuy Kamayoq es el que tiene a su cargo la religión; Willaq Umu el que relata la religión

Uno de los aspectos de lo mágico-religioso es la numerología.

Valcárcel (1959) señala la relación de los números con la magia en el Perú antiguo; advierte que el 6, 7 y 9 no tienen significado especial; el 1, dice, simboliza al Inka, el 2 a la pareja, el 3 una "trinidad". Para el 4 señala una vinculación con "la superficie de la tierra", para el 5 "algo que se relaciona con los dioses, con los actos del hombre, con la duración de las fiestas". Dice, también: "el 10 figura principalmente para todo lo social; así tenemos 10 familias, 100 familias, 1000 familias, etc., pero combinado con el 5. La base de la numeración de los antiguos peruanos es una combinación quinario-decimal (de 5 y 10, una mano y dos manos)".

Mason (1957), sin indicar en qué basa su afirmación, dice: "se atribuía poco valor a los números ceremoniales o sagrados. Parece ser que el 3 y el 4 tenían algún valor, y los quipos encontrados en la costa parecen confirmar que el 7 tenía importancia".

El 7 místico es mesopotámico. La sikurat, como señala Eliade (1960), es "una montaña cósmica, una imagen simbólica del Cosmos, sus 7 pisos representan los 7 cielos planetarios o tenían los colores del mundo", que son 7. El templo de Tetracosmo Baal Marduk, que data del 3,200 a.C. aproximadamente, muestra los 7 campos escalonados. De la Mesopotamia el valor místico del 7 se difunde al Africa: las grandes pirámides de Gise, construidas hace 3,000 años, estaban pintadas, según tradición que recoge Plinio, de 7 colores. De Asia y Africa, el 7 pasa a Europa, hasta alcanzar a los lapones del ártico y el Asia central, siempre como número místico.

Siete son en la Mesopotamia las grandes "estrellas errantes": Sol, Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno; universo geocéntrico que recoge Tolomeo y perdura hasta que Nicolás Copérnico formula en 1543 su teoría: "el centro de todo debe ser el Sol", que Galilei probará empíricamente.

Siete es el número de la creación. El 7 aparece en el momento en que el viejo patmésero ofrece paz y gracia en nombre de los espíritus que están ante el trono, que son 7, a las iglesias del Asia, igualmente 7. Además, 7 son los candelabros de oro, de 7 brazos, entre los que se encuentra el que dice ser el alfa y el omega, 7 las estrellas que éste tiene a su diestra, y los ángeles, los truenos, los sellos, las copas. Aún hoy, el catolicismo se halla obsesionado con este número: 7 los sacramentos, 7 los artículos de la fe, que pertenecen a la divinidad y 7 los que pertenecen a la humanidad, 7 las obras de misericordia corporales, 7 las espirituales, 7 los pecados capitales, 7 las virtudes, 7 los arcángeles.

Los antiguos cantares épicos minoicos, que la tradición posterior atribuye a Homero, presentan, asimismo, el valor mágico del 7: Ajax Telamonio posee un escudo —no la rodela griega sino el escudo en forma de 8, grande como para cubrir todo el cuerpo de un guerrero— tiene ocho capas superpuestas —"siete pieles de corpulentos bueyes y... como octava una lámina de bronce"—el valor mágico

lo rige el 7, de allí que la lanza de Héctor "horadó seis de éstos (cueros) y en el séptimo quedó detenida" (Canto VII, vrs. 244-278).

Para los helenos, siglos más tarde, los "sabios" eran 7; 7 eran las maravillas del mundo, 7 las musas, 7, son las naturalezas del hombre; 7, en fin, es "el número del tiempo exacto" para los pitagóricos.

La escala eptacromática y la eptatonal son culturales, pero de la cultura mediterránea.

Tres es el número de la divinidad: tríada, trimurti, trinidad; la función puede variar, permanecen la forma y el sentido. Armonía, simetría, equilibrio, se conceptúan en 3 unidades en un ordenamiento material y concreto: una unidad al centro, dos yuxtapuestas vertical u horizontalmente, desplegadas longitudinalmente, agrupadas triangularmente.

Tres es el número mágico por excelencia. Cuando aparece en el relato se ingresa en el mundo sobrenatural; el folklore lo hace evidente. Aún el racionalismo científico de nuestra época no se sustrae de las divisiones tripartitas.

Si 3 es la divinidad, 4 es el universo creado. Para el erudito del renacimiento europeo, el planeta deviene en una esfera; para el astrofísico contemporáneo en un esferoide de brillante color zafiro, vagamente periforme, deformado por el campo gravitatorio, oscilante en un universo que desde hace ocho mil millones de años se expande a una velocidad de 528 kms/seg./megaparsec. según la teoría formulada por sir Arthur S. Eddington a partir del efecto de Doppler observado en el espectro de las galaxias. Para el renacentista el Cosmos deviene infinito e ilimitado hasta que la relatividad de Einstein crea la imagen inimaginable de un continuun curvo, irregular, de cuatro dimensiones tiempo-espaciales, ilimitado pero finito.

Para el antiguo cosmólogo, que no es el astrofísico moderno, y no a causa de una inevitable urdummheit, el Cosmos es cuadrangular, 4 el número de lo creado. El espacio, su mundo, también es cuadrangular, sostiene el cielo sobre cuatro torres de Istar, especie de columnas

que flanquean las entradas de la Vía de las Procesiones de Nabu y Marduk. En la cosmogonía nilota las columnas devienen en brazos y piernas de la diosa Nut o los remos y cuartos de Athor, depende de la teogonía menfita o tebana. Para el heleno son las columnas de Hércules. Por lo común se mencionan dos, las del estrecho de Gibraltar, olvidando las del estrecho de los Dardanelos. Las puertas del Mediterráneo.

Cuatro son, además, las naturalezas cósmicas del hombre (solar, marcial, saturnal, mercurial) como cuádruple es su constitución: sanguínea, biliosa, nerviosa, flemática. Esta antigua concepción aparece todavía en la biotipología contemporánea: Mills (1917), Auliffe (1923). Pende (1947), Sheldon-Tucker (1940), reduce los biotipos a ectomorfo mesemórfico, endomorfo mesomorfo, mesomorfo, ectomorfo endomórfico.

El 7, como el 3 y el 4, producto de la adición de estos números, ha dominado y domina, a causa de la cultura, el pensamiento de los pueblos de la cuenca del Mediterráneo. 7 y 3 dan 10, 10 es el número de la serie completa: el número de dedos de ambas manos. Para los pitagóricos, "por una razón de naturaleza los helenos cuentan hasta diez y vuelven a empezar"; pensaron, por esto, que "todas las cosas son número". Pero mucho antes que los helenos, en los cantos épicos micénicos se refiere que en los juegos ceremoniales que realizan los aqueos, después de incinerar el cadáver de Patroclo, Héctor Priámi-da ofrece 10 hachas de las grandes y 10 pequeñas para la competencia de los flecheros (Canto XXIII, vers. 850-858).

Juan, el de Patmos, menciona en su revelación "un dragón bermejo que tenía siete cabezas y diez cuernos" (cap. 12, vers. 3), luego de una bestia semejante a un leopardo, plantígrado, "que tenía siete cabezas y diez cuernos y sobre sus cuernos diez diademas" (Cap. 13, vers. 1-2). La imagen del cuerno, como la del falo, simbolizan el poder. "Las diez cabezas o cuernos coronados de las dos bestias malignas de Juan, representan simplemente según

todas las posibilidades una serie completa de emperadores o reyes”, señala D. H. Lawrence (1930).

Heinrich Ewald, orientalista y teólogo, profesor de la Universidad de Göttingen puso en evidencia, en 1842, el carácter de “número sacramental”, que posee el 10. Imbelloni (1946) al referirse a Ewald, dice: “proclamó que las dinastías fabulosas (divinas, heroicas y epónimas o simplemente populares) son reconocibles por el hecho que su estructura obedece a una ley de simetría, y cada una comprende 10 miembros”.

Con posterioridad a Ewald, Jules Opert, profesor del colegio de Francia y creador, entre otros, de la asiriología, y Francois Lenormant, arqueólogo orientalista, publican en 1877 y 1884, respectivamente, nuevos aportes.

Imbelloni, que analiza en detalle este aspecto señala:

- Los 10 patriarcas hebreos, de Adán o Noah.
 - Los 10 reyes de la dinastía de Babilonia.
 - Los 10 patriarcas, de Shen a Taroh.
 - Los 10 epónimos reales de Armenia.
 - Los 10 epónimos de las generaciones de Tareh a David.
 - Los 10 reyes Peshdadies de la epopeya persa.
 - Los 10 Pitris que descienden de Brahma.
 - Los 10 períodos divinos de China, desde Pan-ku, el primer hombre, hasta Hoang-ti, el primer emperador.
 - Los 10 antecesores de Odín, en los orígenes escandinavos.
 - Los 10 reyes árabes del período antiguo, o de Ad.
 - Los 10 reyes de la dinastía egipcia de los dioses.
- En la tradición romana figuran también 10 monarcas.

Imbelloni (1946) amplía estas series comprendiendo a los 10 jefes mexica, desde Chikomostok a Tenuchtzin, así como los 10 jefes mexica del Anahuac, desde Tenuchtzin a Moktezuma “el joven”, y a los inka de Cusco. Imbelloni sigue así la teoría del evolucionismo unilineal, supone

que todos los pueblos observan una conducta semejante en un determinado momento de su evolución, en este caso, al adquirir "conciencia histórica". Como una difusión tan amplia del sistema decimal presupondría contactos culturales relativamente recientes entre las culturas asiáticas, o las mediterráneas, con la mesoamericana y/o la andina, da por supuesto un paralelismo cultural que reduce al evolucionismo a un mecanismo simple, escamoteando el problema, ya que no se menciona las condiciones que determinan la aparición de esa "conciencia histórica".

Por otra parte, Imbelloni no correlaciona la concepción histórica romana, 10 monarcas, y la organización militar con su unidad básica la decuria, olvidando que la cultura es un sistema.

Egipcios y babilonios emplean el mismo sistema de representar los números, del 1 al 9, por medio de símbolos que equivalen a la unidad, repetido tantas veces como la cantidad a cifrar y un símbolo diferente para indicar la decena.

El invento, probablemente realizado en el Asia Menor, se difunde por los pueblos del Mediterráneo y del Asia, conservando su carácter básico, si bien presenta modificaciones entre los chinos, los primitivos romanos y los indostanos, de quienes, con el símbolo correspondiente a O, vuelven a tomarlo los árabes para difundirlo, nuevamente, por el Mediterráneo.

De los sacerdotes egipcios, probablemente, los pitagóricos aprendieron que las 10 unidades pueden agruparse triangularmente. Esta cualidad, triangular, la poseen los números 1, 3, 6, que a su vez, sumados son igual a 10. El quinto número triangular es el 15, que es producto del 10 más la mitad de sí mismo. Pero además, sustrayendo 3 a 10, restan 7, número, en palmos menores, contenidos en un codo. El palmo menor, como se sabe, equivale al ancho dado por los cuatro dedos de la mano. 4 y 3, por otra parte, suman 7.

El 3, el 4 y el 5 se hallan en una relación que determina que, multiplicados por sí mismos y sumados entre

sí los dos primeros, sean iguales al tercero multiplicado por sí. La suma simple de estos tres números es igual a 12, pero también 12 es 3 veces 4 ó 4 veces 3. De allí que 12 sea el número inmutable o del Cosmos fijo. Se escogieron así doce grupos de estrellas, uno correspondiente a cada mes, y se creó el sistema de constelaciones del zodiaco. Al completarse el ciclo se tiene el año solar. Además, el 12 multiplicado por 5 es 60, que multiplicado por sí mismo corresponde a 360, número de divisiones del círculo. Dividido entre 4 da 90, número de grados del ángulo recto, ángulo determinado por la relación 3-4-5.

Los egipcios dividieron el ciclo del año solar en 3 períodos correspondientes a la inundación del Nilo, la siembra y la cosecha; en cada ciclo se celebraban cuatro ceremonias mágico-religiosas.

El mismo número mágico, 12, lo emplearon en la agrimensura, "teniendo la sogá", dividida, mediante nudos, en 12 segmentos iguales en función de la relación 3-4-5, que determina un ángulo recto. La "soga", además, se empleó para los trazos arquitectónicos.

La tradición atribuye a Pitágoras de Samos (570-496 a.C.) el haber establecido la relación entre la suma de los cuadrados de los catetos y el cuadrado de la hipotenusa, en un triángulo rectángulo, por medio del conocido teorema.

La similitud del sistema numérico mesopotámico y nilota, que en sus orígenes puede ser debida a invenciones independientes, pero que hacía fines del denominado Imperio Antiguo en Egipto, recibe los elementos paralelos del Asia Menor, la similitud, surge determinada por el modo de producción, la que Wittfogel (1955) denomina "agricultura hidráulica".

El estado que se crea a base de los excedentes de producción del "modo asiático", es el Estado con funcionarios que contabilizan la superficie de las tierras de cultivo, todas estatales, contabilizan los productos, realizan censos de la población humana y población animal, estadísticas de hombres-días disponibles en cada poblado,

cálculos logísticos para movilizar los ejércitos de trabajadores y los ejércitos en armas. El Estado a que da lugar el "modo de producción asiático" es el Estado que precisa de especialistas en cálculo para las obras de ingeniería hidráulica, para la agrimensura, para las grandes construcciones estatales: depósitos, fortalezas, caminos; cálculos para establecer el movimiento de los astros que marcan los ciclos de producción, numerología mágica, de origen divino que sustenta los mitos y justifica a los gobernantes.

"Un gobernador de Lagash, una de las ciudades menores de Sumeria, alega reinar sobre 10 "shars" de hombres; en números redondos, literalmente 36,000, y quizás lo referido a los varones adultos", escribe Childe (1960). El mismo Childe aclara esta combinación de cifras: "en otros tiempos se usaba una notación decimal (1, 10, 100, 1000 etc.) y una sexagesimal (1, 12, 60, 3,600, etc.) simultáneamente. En Sumeria el sistema decimal fue abandonado y después del año 2,500 a.C. sólo se empleó el denominado sexagesimal".

El sistema decimal es otro producto del "modo asiático".

De Asia Menor y Egipto, como tantos otros elementos, el sistema decimal se difunde a Grecia, primero, luego a Roma, mientras, y mucho más tarde, el sistema sexagesimal se difunde a los pueblos nórdicos, donde perdura hasta nuestros días.

La cultura andina evoluciona independientemente de las culturas del Viejo Mundo durante más de 40,000 años. El sistema decimal andino es una invención independiente que también se crea como consecuencia del "modo de producción asiático" y por el "principio de las soluciones limitadas".

El número 3 relacionado con la divinidad tiene el mismo origen que el 3 místico de Asia, Europa y Africa. Su difusión universal radica en la antigüedad de la asociación del 3 con lo sobrenatural. Los restos del homo sapiens neanderthalensis lo prueban: los enterramientos intrusivos de los cadáveres de los neanderthales presentan

“tantos detalles funerarios que no podemos, razonablemente dudar de un ritual complejo”, dice Bergounioux (1969), que, entre otros enterramientos, hace referencia al cementerio de la Ferrasie: “se descubrieron dos cadáveres de adultos y tumbas pequeñas con restos de niños de poca edad, quizá, incluso, fetos; en fin un cadáver de un niño de cinco a seis años, cuya cabeza, privada de su mandíbula, reposaba bajo una piedra que tenía unas cúpulas. Se han podido realizar una serie de curiosas comprobaciones; hay tres sílex sobre cada cadáver y nueve pequeños montículos que no representan todas las tumbas y que han sido agrupados de tres en tres...”.

Cuando los grupos mongoloides llegan a Alaska, mucho antes del fin de la glaciación Winconsin, hace 30 ó 40,000 años, traen un equipo cultural complejo: perros domesticados, lanzas, propulsores, técnicas líticas, conocimientos acerca de las constelaciones que rigen, aparentemente, los movimientos migratorios de los rebaños y en el complejo mágico-religioso: el número 3 y el bermellón asociados a la vida de ultratumba.

Algunas etnias amazónicas conservan aún el sistema numérico ternario. El machiguenga enumera: pánico, píteni, nawani como equivalentes a 1, 2 y 3, respectivamente. Towani designa lo plural: muchos (Pereira, 1943).

Asocian, además, el color bermellón a los seres sobrenaturales. En grupos como el amuesha, que tienen un sistema decimal, los préstamos culturales andinos son evidentes: pechap deriva de pesqa, aunque con valor de 6; posok de pusaq, con el mismo valor; eskat de esqon, también con igual valor, así como charra, de chunka. Otros préstamos del runa simi y de elementos culturales asociados, se hacen evidentes en eshok, de ishku (cal), penqena, de penqay (vergüenza), mesh, de mishi (felino) y atollop, de atawallpa (gallina), que permiten relacionar estas formas, y los contactos culturales, con el runa simi del siglo XVI (González Holguín 1608).

Siendo una invención independiente, la numerología andina difiere profundamente de la originada en Asia.

He aclarado porque el 3 remite a la divinidad. En la época inka simboliza a la tríada: conformada por Wiraqocha-Apu Inti-Yllapa, conformando cada deidad, a su vez, otra tríada: Kon-Titi-Wiracocha; Chukylla-Qatuylla-Inti Yllapa; Apu Inti-Inti wawqe-Inti churin. Probablemente la primera tríada es la más antigua; los inkas no conocían, según Garcilaso (1609), la etimología de Wiraqocha; la tríada conformada por Apu Inti, en cambio, parece netamente inka.

El dos remite a la división de todos los seres en dos categorías: masculina y femenina.

El 4 es el número del universo. La percepción sensorial he señalado ya, crea un mundo plano y cuadrangular. Pero el 4 es, además, el número de kapa (cuarta) contenido en la braza dividida entre 2. Asociado con el 3 tenemos el universo andino: 3 mundos cuadrangulares superpuestos; hanan pacha (universo de arriba) kay pacha universo de aquí, uqhu pacha (universo de adentro).

El 5 es el número místico por excelencia, equivalente al 7 del Viejo Mundo.

El Runa ñiscap machunkuna, recopilado por Tomás (?) en 1597-98 (?), en Waroq chiri (Huarochirí), refiere que en tiempos remotos, cuando dominaban las tinieblas, los hombres resucitaban a los 5 días de muertos, los frutos maduraban a los 5 días. Se refiere también que, en tiempos remotos el sol murió; las tinieblas duraron 5 días, las piedras, golpeándose entre ellas dieron lugar a las muchka y maray (morteros y molederas), cuando volvió la luz los hombres tenían ya utensilios, las llamas de las montañas siguieron al hombre. El narrador hace referencia a una nueva era. Esta parece ser la era, o tiempo de Paria (Pariaraqqa), que nació de 5 huevos, de estos 5 huevos nacieron cinco halcones que se convirtieron en 5 hombres.

En la misma serie de mitos se refiere, también, que cuando los hombres del ayllu Chawinchu limpiaban la acequia de Chukisusu, que hizo construir Paria con los animales, saludaban a Chukisusu durante 5 días. En el

tiempo en que Paria se enfrentaría a Wawallu Karwinchu, el devorador de hombres, pasó un hombre con ofrendas: mullu, kuka, teqte, y su propio hijo, para Wawallu. Una de las partes de Paria, que tiene 5 naturalezas, inquirió al hombre a dónde iba, al ser informado, ordenó que volviese a su pueblo llevándose a su hijo, pero reservándose las otras ofrendas; la advirtió que volviese en 5 días, para que viese cómo luchaba con Wawallu. Pasados los 5 días comenzaba la lucha entre Paria y Wawallu; Paria hizo caer lluvia roja y amarilla y lanzó rayos sobre el ígneo Wawallu, desde 5 puntos. Lucharon desde el amanecer hasta el anochecer; Wawallu, derrotado, se retiró a los antis.

La diosa Chawpi es esposa del hijo de Paria, es una piedra de 5 brazas de alto, y tenía 4 hermanas: Llakawatu, Mirawatu, Llunku wachay, Upay wachaq. Eran 5. La "pascua" de Chawpi la realizaban los wak'asa del ayllu bailando 5 días; al invocarla invocaban a los 5: "Ah, pichka ñamka".

Paria tenía 5 hijos. Tutaykiri, su hijo, no llegó a conquistar Ura Karaku, porque fue seducido por Chukisu-su.

Paria tuvo 5 hermanos. El Inka dispuso que los Hanan Yawyu y los Urin Yawyu venerasen a Paria proporcionando cada mitad 15 (3 veces 5) servidores para ofrendarle en cada luna llena. El Inka, al disponer se adorase a Paria le asignó 50 (10 veces 5) hombres de servicio.

El dios Qollkiri buscaba mujer; Kuniraya le mostró a Kapyama, a la que Qollkiri seduce, convirtiéndose en qallqillo. Para hacerse aceptar por el ayllu de Kapyama, Qollkiri ofrece llevar el agua de Qoncha hasta el pueblo de Yamkapilla en 5 días. Por 5 días Qollkiri caminó bajo tierra llevando el agua para formar el manantial de Kapyama. Como el agua de Qoncha comenzó a bajar de nivel, Qollkiri construyó una represa y por 5 veces explicó cómo se debía cerrar la salida del agua para regar los cultivos de maíz, únicamente 5 veces, a la salida del sol. Cada año los hombres y mujeres de Qollqa cierran la laguna y ofrendan 5 veces.

El Runa ñisqan machunkuna contiene, además, una valiosa información sobre etnoastronomía: relataron los ancianos de Waruq chiri que Yanaka es como la sombra de un animal, camina por el centro del "cielo", tiene el cuello largo y dos ojos. Es más negro que el cielo nocturno. Camina dentro del río.

En un momento de felicidad un hombre vio cómo Yanaka bajaba para beber en un manantial; entonces el hombre se sintió aplastado por la lana que otros hombres trasquilaban. Cuando amaneció vio el hombre que esa lana era azul, blanca, negra, parda, de colores brillantes; se hizo de esa lana y como no tenía llamas compró una hembra y un macho, de los que llegó a tener dos, tres mil llamas.

Los ancianos dijeron que si Yanaka a medianoche bebiese todo el mar el mundo quedaría inundado. Delante de Yanaka hay una sombra a la que dicen yutu (perdiz), Yanaka tiene crías, cuando le lactan, despierta.¹

El licenciado Polo de Ondegardo (1559), en las *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, dice que los pastores de llamas "hacían veneración y sacrificio a una estrella que ellos llaman Urcuchillay que dicen es un carnero de muchos colores el que entiende de la conservación del ganado y se entiende ser la que los astrónomos llaman Lyra".

Al parecer no existe relación entre la información que dieron los ancianos de Waruq chiri y la que recogió Polo de Ondegardo.

En mayo último, encontrándome en Nuñoa, en el viaje de reconocimiento del área de la alpaca realizando con los auspicios de IVITA, D. Isaac Qhallata, "mayordomo" de los pastores de alpacas de la hacienda Umamanqa me refirió que de noche se ve una llama en el cielo. Al identificarla, D. Isaac mostró una mancha de polvo cósmi-

(1) En el texto editado por el Museo Nacional de Historia (1966) se escribe yacana, que parece errada, porque si es de color negro esta llama celestial debe ser yanaka, que significa "que es negra".

co de la Vía Láctea; los ojos, llaman ñawi como dijo D. Isaac, corresponden a la estrella Alfa Centauri y Beta Centauri de la constelación austral Centauro. Delante de la llama D. Isaac señaló al yuhtu (perdiz).

Como en la identificación he empleado el "Buscador de Estrellas", del mayor E. P. Luis Mazzotti, editado por la Asociación Peruana de Astronomía, no queda duda del error del licenciado Polo. Al propio tiempo adquiere pleno sentido la información de los ancianos de Waruqchiri.

Valcárcel (1964) al ocuparse de la mitología de Huarochirí, altera el orden de la narración y resume: "Otras estrellas se denominan Puruhuáracc, Hullcahuáracc, Canchuhuáracc. Hay una de forma circular, la constelación Pichacacunqui". Arguedas (1966) traduce este pasaje: A las estrellas que brillan moviéndose y en conjunto, las llaman "Pichcaconqui". Pero a las que vienen grandes, muy grandes, las llaman: "Pocochorac, Huilcahuarac, Canchohuarac", así las nombran". aclarando que los tres últimos aparentes nombres significan: "Que pone la maduración, Que hace amanecer al sol", "Que hace aparecer el resplandor".

Pichka es 5, y en un conjunto de mitos, como los que recopiló Tomás, en que el 5 posee tanta importancia, "pichacaconqui" debe poseer, necesariamente un equivalente que da sentido a todo el párrafo que, en runa simi, en el original de 1587, o en la versión paleográfica de Karen Spaulding, es:

"huanquinin coyllormuyo muyolla hamuctan pihca conqui ñispi ñincu huaquin coullormi ari ancha atuchas cama amon chaytan cananpocohuarac willcahuarac canchohuarac ñispa sutio".

Transcribiéndolo a la forma dialectal del Cusco:

"Waqninkin Qoyllor muyu muyusqa hamuqtin pichka qonki, wakin. Qoyllormi, ari ancha hatunchas hamun chaytan, kaman poqo waraq Willka waraq, k'ancha waraq nispa sutiyoq".

Ese otro, el planeta Venus, dando vueltas vendrá,

cinco dará. El planeta Venus viene muy grande, es vestido de madurez, vestido de sol, vestido de brillo, dicen nombrándolo.”.

El informe recogido por Tomás adquiere un nuevo sentido: el planeta Venus viene dando vueltas alrededor del sol, da cinco vueltas, entonces Venus y el sol los dos juntos —están relacionados— y Venus está maduro, brilla como el sol. Esto es, el anciano informante decía que el ciclo sinódico de Venus es de cinco años, al cabo de los cuales entra en conjunción con el sol, adquiriendo su máximo brillo. Lo que también sabía el anciano, y no lo dijo, es que los cinco años sinódicos venusianos equivalen a ocho años sidéreos de la Tierra.

Se dijo que 8 es el número de cuartas contenidas en una braza. Pero 8 es también la suma de 3 y 5, y también es 2 veces 4, pero 4 equivale a 5 por estar ambos números contenidos en media braza.

Hoy estas relaciones pueden parecer infantiles. Es más, hoy no se establecen, ni siquiera se conocen. Pero a los ancianos sabios andinos debían llenarles de asombro y temores profundos.

El mismo conocimiento astronómico se halla registrado por Pachakuteq Sallkamayma en su conocido dibujo cosmogónico, o pacha yachayachachipaq, que instruye acerca del universo.

El manuscrito de Pachakuteq Sallkamaywa perteneció al padre Francisco Avila y, según Duviols (1966), contiene anotaciones marginales de éste. Supone Duviols que el padre Avila recogió el manuscrito en La Plata, junto con el Tratado de Polo de Ondegardo, con posterioridad a su permanencia en Waruq chiri.

Marcos Jiménez de la Espada publicó en 1879, suprimiendo la inscripción: “Llamado ocorura —quiere decir tres estrellas todas iguales”, y las estrellas mismas, y otra inscripción hecha sobre las cinco estrellas: “uiracochan pachayachachipa —unan cochan —ticcicapuca manchan ttonapa pacha —cayocpa unanchan cay carichen cay

huarmi cachon unanchanpayta —yarina intipintin —tici moyo camac, quiere decir imagen de hazedor del cielo y tierra aun esta plancha era simplemente no se chava de ver qué imagen era porque abia plancha largo como rayos de la Resuresion de Jesucristo nuestro señor”.

Valcárcel (1964) interpreta: “el símbolo ovoide representativo de Apu Kon Titi Wira Cocha, señor del Universo” y en la reproducción que ofrece sobre el óvalo hace escribir: “Viracocha pachayachachi”, alternando el pensamiento de Pachakuteq Sallkamaywa, que no precisa que la elíptica representase a Wiraqocha. En las oraciones que recogiera Molina, de Cusco (1572), Wiraqocha es inubicable, sin representación posible: “¿Dónde estás? ¿Afuera? ¿Adentro? ¿En las nubes? ¿En las sombras?... recibe esta mi ofrenda donde quiera que esfes oh Wiraqocha!”

Zuidema, en “Un viaje a dios, en la comunidad de Warcaya”, utiliza también el pacha yachayachachipaq de Pachakuteq Sallakamaywa, y coloca a Wiraqocha como cabeza de linaje, ignorando todo el aspecto astronómico, que no encuadra en su modelo, asignando a Venus matutina el papel de “abuelo” patrilineal y de “abuela” matrilineal a Venus vespertina, suponiendo erróneamente, por otra parte, que Wiraqocha “fue tanto hombre como mujer”, teoría que trata de reforzar con la expresión “tayta mama”, que, cree, se da al alcalde Vara. No advierte que el alcalde Vara, hallándose solo tiene la representación de su esposa; como no ha advertido que las divinidades andróginas no existen en la mitología andina, porque todo cuanto existe se halla dividido en dos categorías: masculino y femenino.

En el aspecto astronómico, lo que el pachayacha yachachipaq muestra es el ciclo sinódico venusiano: cinco estrellas frente a una estrella, sobre la elipse, esto es, la información gráfica que recogiera, independientemente, Tomás. Presenta, también otras tres estrellas (suprimidas por Jiménez de la Espada), las llamadas Tres Marías, y cuatro en cruz, que Pachakuteq Sallkamaywa une me-

diante líneas: la Cruz del Sur. Señala así la relación matemática 3:4:5.

5 es el número de tonos de la escala musical andina como 5 es el número de la escala cromática: puka, q'ello (o karwa o garwash), q'omer, anta (o ankash o angas, según el dialecto) y q'uyu.

Aun en nuestros días, los descendientes de los Chupachu, en la quebrada del Panaw, invocan, y ofrendan, a cinco montañas porque cada pueblo tiene cinco dioses tutelares que son los ancestros míticos, y cinco son los días durante los cuales el "alma" permanece en el lugar donde murió su cuerpo, como ocho son los días que permanece en el área Sur. Durante 8 días se mantiene encendida, noche y día, una vela en la habitación en que ha fallecido una persona, en Cusco. Al octavo día se lava la ropa del difunto. Pero en la noche del día en que se produce el deceso se juega la pisqa, con un objeto a manera de dado de piedra que se denomina, igualmente pisqa.

La insistencia en los números 3, 4 y 5 que se observa en la actualidad y en la época anterior a 1532, revela que los amawt'akuna conocían la relación 3:4:5: y sabían que los dos primeros, cada uno sumado a sí mismo tantas veces como su cifra y sumados luego entre sí, daban una cantidad igual al segundo sumado de la misma manera, esto es, 25, que es la cuarta parte de 100, que es, a la vez, 10 veces el mismo.

El conocimiento de esta relación matemática permitió a los funcionarios inkas trazar perfectos ángulos de 90°. El procedimiento que pudieron emplear fue el trazar un rectángulo con una wasqa chinpusqa, marcando una unidad de medida, la cuarta, por ejemplo. Teniendo el rectángulo dos lados de 4 tupukuna (unidades de medida) y los otros dos, 3 tupukuna, obtenían los ángulos rectos al tirar diagonales de 5 tupukuna. El número de unidades de medida empleado es 24, que es 2 veces 4, 8 veces 3.

En el sistema decimal, 10 es el número que marca períodos de unidades sumado por sí mismo tantas veces

como su cifra da cien: pachaq. La faríngea oclusiva sorda /q/, que es fonémica en runa simi, con función de sufijo indica pertenencia. Pachaq, entonces, indica el número 100, pero indica también que el número 100 pertenece a Pacha (universo) y a Pacha (tiempo). El tiempo deviene así una proyección del espacio.

"La vida crea el orden, pero el orden no crea la vida".

Antoine de Saint-Exupéry

(Carta a un rehén)

IV.

LA PACHAKA, FUNDAMENTO COSMOGONICO DE LA UNIDAD ADMINISTRATIVA DEL ESTADO INKA

*Ancha ñawpa pacha llantuaq tuta Pacha karan nispa.
Chay tuta yachachi manan p'uchawpis karanchu, manan
killapis, minapis, mana ima imapis k'anchaypis karanchu
nispa. Chaysi tutayan raqraq tuta Pacha karan ñawpa
pachas, hinaspa nispan nin chaymantari...(*)*

Así comenzaría probablemente el mito de creación que los qhapaqkuna cusqueños que acudían a visitar a la ñust'a Añas Qollqe en su casa de Qarmenka, refirieron a Juan de Betanzos con anterioridad a 1551, mito con que el cronista inicia su Suma y Narración (1968:9).

En aquel tiempo de la creación sin luz, tuta yacha-

(*) En tiempo muy antiguo el Universo era noche oscura, dice. Esa creación oscura sin día ni sol no tenía luna, ni fuego, ni cosa alguna que alumbrase, dice. Y así era noche oscura el Universo en el tiempo, así dice. Y entonces...

chi como la denomina Pachakuti Sallqamaywa (1613), el Universo estaba poblado de "gigantes diformes" dice Sarmiento (1751), quien proporciona una versión, igualmente resumida, del mismo mito (1965:207). Esos gigantes son los Hap'i ñuñi (los que cogen las mamas de las mujeres) de acuerdo a Pachakuti Sallqamaywa (1968:283), Hap'i nunu según la grafía de Waman Poma (1913) más cabe señalar que el autor de la *Nueva Cronica* sustituye frecuentemente el signo ñ por n.

Waman Poma, en la *Primera edad de indios* (1936:48 ss.) hace coexistir a los Hap'i ñuñukuna con los Wari Wiraqocha runakuna, humanidad del primitivo Wiraqocha, en su necesidad de cristianizar los mitos y cosmogonía andinas y probar, así, que los "indios" son descendientes de Noé y, consecuentemente, intuyeron la existencia del dios cristiano, lo cual los convierte en casi cristianos, es decir humanos, o casi tan humanos como los conquistadores. Idéntica preocupación tiene su contemporáneo Pachakuti Sallqamaywa, que se esfuerza por adaptarse a una situación de cambios sociales y culturales sin precedentes.

Con los datos dispersos en las informaciones que escucharon Betanzos (1551), Sarmiento (1571), Pachakuti Sallqamaywa (1613), Waman Poma (1613) y aún Cieza (1550), quien los consigna bajo la vaga referencia de "antiguamente" (1947:389), es posible concebir la creación sin luz, tuta yachachi, como un universo poblado de animales silvestres: atoq, ukumari, otorongo, puma, luychu (*) y el mítico Amaru, la ofidiforme divinidad de las aguas mediterráneas (Waman Poma: 1936:50); entre las tinieblas se mueven los Hap'i ñuñukuna, gigantes sin dios ni ley, incapaces de realizar trabajo alguno, ni de organizarse socialmente, conviviendo en pequeños grupos aislados, sexualmente promiscuos, manteniendo relaciones

(*) Zorro, oso andino, tigrillo, puma, venado, según la versión de Waman Poma (1936:50).

con sus propias madres e hijas, mujeres, todas ellas, bíparas, pues que "parían macho y hembra" como dice Waman Poma (1936:99) símbolo andino prehispano de las relaciones incestuosas.

Cuando se cumple el ciclo de esta creación, a la que Waman Poma asigna ochocientos años (Cf.: 54), indudablemente años solares, inti wata de cien años cada uno. Wiraqocha destruye a esta primigenia humanidad, paqari-muy runakuna, aparece en su aspecto solar. En algunas versiones del folklore contemporáneo, se menciona un solo sol, en otras tres y en otras cuatro soles que surgen simultáneamente en el firmamento. Debe entenderse que, cuando se hace referencia a cuatro soles, Wiraqocha se halla incluido entre ellos bajo su aspecto heliomorfo en tanto que, cuando se hace mención a tres soles únicamente, se menciona a sus tres acompañantes siendo implícita la presencia de Wiraqocha.

En el Pacha kuti "las montañas se derrumban" y los Hapí ñuñukuna se convierten en piedras (Betanzos: 1968:9; Sarmiento: 1965:207). Restos fósiles de la fauna miocénica o pliocénica como la "canilla" que viera Cieza en Punta Santa Elena (1947:405) o aquellos que menciona el padre Arriaga al referirse a los Wari, primeros pobladores que fueron gigantes: "y es cierto que lo fueron y se hallan huesos de disforme e increíble grandeza que quien no los ve ni los toca no lo creará porque se muestra por la proporción de los huesos haber sido seis tantos mayores que los hombres de ahora" (1968:202). Ellos confirman, para el hombre andino prehispano, la versión del mito.

Mas, no todos los Hap'i ñuñukuna son aniquilados. Cierta número de ellos logra cavar la tierra buscando refugio y ennegrecidos, disecados, encogidos por la luz y el calor de la hecatombe, continúan viviendo hasta nuestros días como aseguran los relatos folklóricos (Morote: 1951: 107; Núñez del Prado: 1957:4-5). Hoy se les conoce con el nombre genérico de machu y paya (viejo y vieja), pero

también mallki, aún wari, y se les identifica con los cadáveres disecados, impropriamente denominados momias, que se encuentran en las tumbas prehispánicas, pukutu, chulpa, wak'a. Su mundo continúa siendo el de las tinieblas cuando no el de la luz no solar. Salen a la superficie de la tierra en el momento en que las montañas se iluminan con los reflejos del crepúsculo, en el wañu killa y también en el pura killa (novilunio y plenilunio) y durante los eclipses solares. Sus relaciones con la humanidad actual son de evitamiento si bien existe una tácita exigencia de tributo consistente en ofrendas de hojas de coca, alcohol de caña y tabaco cuando se trata del machu o dulces, galletas y flores si de la paya, que se dejan en lugares apropiados cuando se debe transitar por los parajes donde residen los machu y las payakuna. También cuando se caza a los animales que son de su universo, como el yuthu (perdiz) que es su gallina (Morote: 1951: 116).

Tanto la paya como el machu mantendrán relaciones sexuales durante el sueño con los jóvenes y las muchachas, o mujeres, que por ignorancia o imprudencia se queden dormidos en los parajes donde viven estos seres; como consecuencia de estas relaciones los varones mueren por llagas corporales incurables y las mujeres a causa de hemorragias durante el parto, imposible, del hijo del machu. Cuando las criaturas duermen en lugares donde vive el machu serán también sus víctimas, pues el machu les absorbe la vitalidad, pero en el caso de criaturas el machu preferirá el pan que se deje junto al niño durmiente, o le devolverá el principio vital, el "ánimo", si recibe las ofrendas adecuadas (Cf.: Morote: 1951:107-192-193; Loayza: 56-57).

En medio de las tinieblas que sobrevienen al oca-so de los Hap'i ñuñukuna, Qon Titi Wiraqocha (*) dios proteiforme, toma el aspecto mustelidiforme de titi (Lu-

(*) Betanzos escribe titi, pero Jiménez de la Espada corrige, indebidamente, Ticsi.

tra lutra) y desciende del Hanaq Pacha, el universo de arriba, a la más grande de las islas del lago Tititaca, isla que conserva hasta hoy el topónimo de Titi qaca (roca del titi), y que Squier visitara en 1853. Squier levanta los planos y describe los restos de los adoratorios; el principal, dice erróneamente, dedicado al Sol (1947:178 ss.) y hace referencia al mito de creación sin mayores aclaraciones. Escribe: "la tradición insiste en que antiguamente se veía de noche un tigre o puma en la cresta de Titicaca, que llevaba en la cabeza un gran carbunco o rubí, cuya luz destellaba por todo el lago en toda la extensión del Collao" (1974:179) (*).

Desde su roca, Titi, el de los luminosos ojos fosforescentes, crea el sol, la luna y las estrellas; luego, metamorfoseado en su aspecto humano, vestido de blanco unku, Qon Titi Wiraqocha Pacha Yachachi, creador del universo, los pinta de colores, los divide en grupos a los que denomina con los gentilicios de las etnias que serán históricas, les nombra sus kuraqkuna, y les da la orden de ir al Uqhu Pacha, el universo de adentro con la indicación de que se hagan presentes en el lugar en que escuchen que se llama a su respectiva etnia. La nueva humanidad, que pertenece a la creación de la luz y del fuego, ingresa al Uqhu Pacha por la gran paqarina que es el lago Tititaca. (**)

Durante su creación, Wiraqocha no está solo. Lo acompañan tres kamayoq del Hanaq Pacha. Después de dividir el universo en cuatro suyukuna (suyu es el subconjunto no vacío de un conjunto universal), Qon Titi Wira-

(*) Es creencia, en el sur del Perú al menos, que las gatas de pelaje blanco, negro y rojo (color de pelaje genéticamente ligado al sexo y que no se da en los machos de la especie), tienen dentro de la cabeza un rubí o carbunco. Para obtener el rubí se debe introducir al animal vivo en una olla de cerámica, cubrirla con un p'uku (plato de cerámica) y colocarlo sobre el fuego. No se han recogido referencias de que la práctica se lleve a cabo.

(**) En los documentos coloniales del siglo XVI figura con el nombre de "laguna de chucuito", que se conservó hasta el siglo XIX. José de Acosta (1590) escribe, sin embargo, "lago Titicaca" (1954:74).

gocha dispone que uno de los kamayoqkuna, en realidad un suyuyuq Apu, vaya por el Anti suyu (este), el otro por el Kunti suyu (oeste) y el tercero por el Qolla suyu (sur), mientras el propio Wiraqocha irá por el Chinchay suyu (norte).

Sarmiento (1571) recogió o recordó, únicamente, el nombre de Suyuyuq Apu que se dirigió al Qolla suyu, Tawa Paqa, que se embarca en una wanpu hacia el río hoy llamado Desaguadero, pero no habiendo entendido el mito, Sarmiento convierte a Tawa Paqa en rebelde que, por castigo, es embarcado en una balsa, tutura wanpu, que desaparece en el Desaguadero. Garcilaso Inka de la Vega por ser entonces muchacho no llegó a comprender el mito que le relataron sus parientes maternos, y de allí que le pareciesen “fábulas mal ordenadas”, confunde a Wiraqocha con Manku Qhapaq y a Tawa Paqa le da el nombre de Qolla; al Suyuyuq Apu que se dirigió al Anti suyu le da el nombre de Tukay y al que se dirigió al Kunti suyu, Pinawa. A todos ellos los convierte en “reyes” y, sus informantes, asegura, “no saben decir qué fue de ellos” (1963:29-30). Waman Poma, por su parte, proporciona el nombre de Tukay Qhapaq y Ninaw Qhapaq, que corresponden a un solo Inka, el primero de los qhapaqkuna cusqueños, hijo, dice, de la mujer de Manku Qhapaq (1936:80), lo cual demuestra únicamente el desconocimiento, por parte del cronista, del mito cusqueño. Betanzos (1551) menciona sólo a dos de los acompañantes de Wiraqocha, a quienes igualmente denomina Wiraqocha: “E así se partieron estos viracochas... los cuales iban por las provincias que les había dicho Viracocha llamando en cada provincia así como llegaba cada uno de ellos por la parte que iban a tal provincia...” (1968:207). “Y a las voces que daban... —dice Sarmiento (1571)— ...salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes” (1965:209). A esta creación la denomina “la segunda edad” y, cronológicamente, la ubica inmediatamente después del Unu Pacha Kuti (el diluvio).

Para Waman Poma (1613), la “segunda edad” co-

responde a Wari runa, pueblo primitivo, que construyó las pata chaqra (terrazas agrícolas) y larka yaku (canales de regadío) mas, desconocían el tejido, de ahí que vistiesen con pieles, y no sabían edificar, salvo pequeñas viviendas de planta circular, los pukullu.

Es interesante señalar que Waman Poma (1613) atribuye a los Wari runa una versión de la plegaria que el padre Cristóbal de Molina, de Cusco (1571), denomina himnos del Inti Raymi. Según Waman Poma (1936:54), la plegaria de los Wari runa era:

“ticze caylla uiracocha maypin canqui hanac pachapichu cay pachapichu uco pachapicho caylla pachapicho cay pachacamac runa rurac, maypim canqui oyariuy”.

Y la versión de Molina, según Meneses (1965:86):

“A ticsi Viracochay caylla Viracochay tocapo acnupo Viracochay camac churac cari cachun huarmi cachun nispa lluita rurac camascayqui churascayqui casilla quispilla causamusac. Maypin canqui ahuapichu ucupichu puyupichu llantupichu; ayurihuay aynihuay hunihuay imay pachacama haycay pachacama causachiuay marcarihuay hatallihuay cay coscaytari chasquihuay maypi caspas Viracocha”(*).

Estableciendo la correlación, tácita en la *Nueva Cronica*, entre “la segunda edad del mundo” y “la segunda edad de indios”, el ciclo de Wari runa concluye con el Unu Pacha Kunti, el diluvio o agua que hace volver el universo a su principio o comienzo. Sarmiento (1571) refiere que “en cada nación hay fábula particular... de cómo sus padres... se salvaron de las aguas” (1965:207).

Si se trata de reconstruir los mitos de origen Inka,

(*) ¡Oh huiracocha del principio del mundo, Huiracocha del fin del mundo, Huiracocha principal y bello! ¡Oh Creador, Providente, que diciendo “Sea el hombre, sea la mujer” a todos hiciste. Creado y colocado por ti (en este mundo), pacíficamente y sin cuidados viviré. ¿Dónde estás?: ¿estás afuera?: ¿estás dentro?: ¿estás en las nubes?: ¿estás en la sombra? ¡Escúchame, atiéndeme! ¡Concédeme (te lo ruego)! ¡Hazme vivir por tiempo indeterminado, protégeme, susténtame! Y esta ofrenda mía recíbeme, donde quiera que estés, ¡oh Huiracocha! (traducción: Meneses, 1965:67).

a los descendientes de los supérstites del Unu Pacha Kuti se les debe colocar en el ciclo que Waman Poma denomina Awka runa, pueblo enemigo, no importa que el cronista los ubique en la "cuarta edad", la que luego confunde con la época Inka.

Los informantes de Sarmiento (1571) confirman la interpretación que doy: "...desde el diluvio general... hasta el tiempo que empezaron los incas... todos los naturales de estos reinos vivieron en behetrías..." escribe el cronista (1965:211). Aclara, además, que el único gobierno, entonces, era el de los sinchikuna, elegidos en razón de su coraje para dirigir las tropas durante las guerras y solamente por el período que duraban éstas que, por lo demás, eran frecuentes.

Garcilaso Inka de la Vega (1609) explica el origen de estas guerras por las diferencias culturales de las etnias, diferencias que particularmente se ponen de manifiesto en el idioma: "Cada provincia, cada nación, y en muchas partes cada pueblo, tenía su lengua por sí diferente de sus vecinos. Los que se entendían en un lenguaje se tenían por parientes y así eran amigos y confederados. Los que no se entendían por la variedad de lenguaje se tenían por enemigos y contrarios y se hacían cruel guerra hasta comerse los unos a los otros" (1963-25).

Waman Poma explica las diferencias étnicas por la topografía: "...en este Reino salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de indios es por la causa de la tierra porque está tan doblado y quebradas torcieron las palabras y ansí ay muchos trajes y ay llo" (1936:61), más lo que origina las acciones bélicas es la necesidad de ejercer el dominio de los recursos naturales: tierra y agua. Sin embargo, el propio Waman Poma, describe el permanente estado bélico al tratar del Awka Pacha runa: "Se salieron y se despoblaron de los dichos buenos sitios de temor de la guerra y alsamiento y contradicción que tenían entre ellos; de sus pueblos de tierra baja se fueron a poblarse en altos y serros y peñas y por defender y comenzaron a hazer fortalezas" (Cf.: 64). Y aclara: "avía muy mucha

muerte y derramamiento de sangre hasta cautivarse y se quitaban sus sementeras y chacaras y accyas de agua y pastos y fueron muy crueles las piedras de moler que ellos llaman maray tonay muchoco collota" (Cf.: 64)... "y si le matava al contrario le sacava el corason y lo comian de puro bravo y fuerte guerrero capitán" (Cf.: 66).

El retorno de Wiraqocha, esta vez bajo el aspecto de un barbado y harapiento anciano que recorre pueblos y caminos llevando un bastón de caminante, Tunu apaq Wiraqocha (Tonapa por la variación léxica del español), debe ubicarse en este tercer ciclo histórico y para poner término al mismo.

Pachakuti Sallqamaywa (1613) refiere las andanzas de Wiraqocha gerontofórmico, que afrentado en el pueblo de Yamki Qolla (*) convierte al pueblo en la laguna de Yamki Supa Qocha, así como debe destruir Kacha, mediante el fuego, al ser agredido por los Qhana y convertir en piedras a los pobladores de Qenamari y de Pukara, poblaciones todas de la región qollawa (1968:284).

Acogido benévolamente por el kuraq ka Apu T'anpu, quien entiende, además, su misión unificadora, Wiraqocha entrega a éste, antes de partir, su tunu que como todo bastón es en la cultura andina contemporánea, y con seguridad también en la prehispana, símbolo fálico.

Al nacer los ocho hijos de Apu T'anpu, el bastón que dejara Wiraqocha se convierte en el thupaq yawri de oro, insignia del Inka. Apu Manku Qhapaq recibe el thupaq yawri y Mama Ocllo, la madre del hombre, las dos ankillas (**), en que bebió Wiraqocha. Acompañados de sus tres hermanos y de sus tres hermanas, salen de la cueva denominada Qhapaq t'oqo, la central y principal de las tres que existen, o existían, en Paqareq T'anpu, paqarina o lugar de origen de los T'anpu. En aquel momento se forma

(*) Marco Jiménez de la Espada escribe Qocha, y así figura en las versiones que lo siguen.

(**) Vaso, en este caso de plata por estar en poder de la mujer. Al igual que otras vajillas, en la cultura andina es símbolo de los genitales femeninos.

en el cielo, por encima de la montaña Apu T'anpu, un doble k'uychi (arco iris).

Manku Qhapaq y sus hermanos en el mito de origen referido por Pachakuti Sallqamaywa, son hijos del monte Apu T'anú y de Mama Pacha achi (*), madre universal fértil, productora de granos (1968:283-284).

En la versión del mito que Sarmiento recogiera en Cusco en 1571, los ocho hermanos salen de Paqareq T'anpu al frente de diez ayllukuna. De la cueva de la izquierda, que debió denominarse Sutiq t'oqo y da el gentilicio a los T'anpu, salieron los ayllukuna del Hanan Qosqo: Sutiq ayllu (que Sarmiento erróneamente sitúa entre los Urin Qosqo) Chawin ayllu, Arayraka ayllu, Tarpuntay ayllu y Wak'ay taki ayllu; de la caverna de la derecha, denominada maras t'oqo, los ayllukuna de Urin Qosqo: Maras ayllu, Sañuq ayllu, Kuykusa ayllu, Maská ayllu y Oro ayllu (según la grafía de Sarmiento), probablemente Orqo ayllu. (1965:213-214).

El doble k'uychi explica la presencia de los diez ayllukuna.

Para el hombre andino el k'uychi se compone únicamente de 5 colores básicos: puka, q'ello, q'omer, anka y q'oyo (**). En la antigua cosmonogía, y en el folklore contemporáneo conserva aún su carácter ofídico: es la sierpe anfisbena que une el Hanaq Pacha con la Uqhu Pacha, pues que sale de las qochakuna y puqyukuna (lagos y manantes de agua que son paqarina, puertas de ingreso al Uqhu Pacha) y genera, al parecer, el Kay Pacha.

El doble k'uychi en el instante prodigioso en que Ayar Manku Qhapaq sale del Qhapaq t'oqo bajo el sun-

(*) En runa simi, allpa es tierra, siendo incorrecto traducir Mama Pacha como equivalente de Tierra Madre. Literalmente sería Universo Madre. En runa simi la forma sustantiva carece de género, el que se obtiene, cuando es necesario, adjetivando china, orqo, warmi, y runa, hembra, macho, mujer y hombre. Si Pacha, Universo, posee atributo materno, es evidente que el pensamiento andino conceptualiza al Uqhu Pacha como Universo femenino.

(**) Anka tiene las variantes dialectales Anta, angash, ankash; y q'oyo, la de qosi.

tur pawqar y precedido de la napa, la llama enteramente blanca con una puka ñañaka en los lomos, señala claramente la unión del hanan y del urin sayakuna (*) de los dos universos, el Hanaq y el Uqhu Pacha.

El reordenamiento que aquí se expone de las versiones de los mitos de origen que sucesivamente recopilaron Betanzos (1551), Sarmiento (1571), Pachakuti Sallqamaywa (1613) y Waman Poma (1613), no destruye la cronología cosmogónica que expone este último. Si bien la ratifica en cuanto el cronista, que no era cusqueño, no entendió la Weltanshaung inka. Es evidente que, cuando Waman Poma describe la organización política y refiere que cada una de "las quatro partes tenía un emperador pacarimoc capac apo", para continuar con las divisiones menores de hunu, waranqa, pisqa pacha ka, pacha ka, chunka y pisqa (1636:65) se refiere a la organización administrativa estatal inka aun cuando se halle describiendo la edad de los Awqa runa. De igual manera, en el llamado prólogo, en realidad epílogo de la tercera edad, señala que "comenzando a venir por leña y llevar paja y de las tierras y chacaras sementeras y pastos y corrales y de las aguas quien avia de llevar más agua o de codicia de su acequia esa con otro pueblo y otro pueblo tubieron guerra y saquearon ropa y bestidos oro plata" (Cf.: 62), se refiere a un aspecto que debe caracterizar a la cuarta edad de su cronología.

El cronista, se comprueba, traspone el orden de las edades tercera y cuarta al mismo tiempo que entremezcla las características que deben tipificar a cada una de ellas.

La cosmogonía inka, tal como se ha reconstruido aquí, y que con seguridad fue reelaborada a partir de mitos andinos más antiguos, presenta una estructura de universos opuestos entre sí: a un universo de tinieblas se contraponen uno solar; a un universo primigenio, uno re-

(*) Saya, de sasay; pararse. Es el lugar que les corresponde a los miembros de la mitad alta o baja en la organización del ayllu.

ciente y, a un universo dominado por la guerra, uno dominado por la pax Inka. Tres puntos críticos (la aparición de Wiraqocha solar, el Unu Pacha Kuti y la salida de los T'anpu de su paqarina por disposición de Wiraqocha gerontomorfo, generan cuatro ciclos:

Su representación gráfica sería:

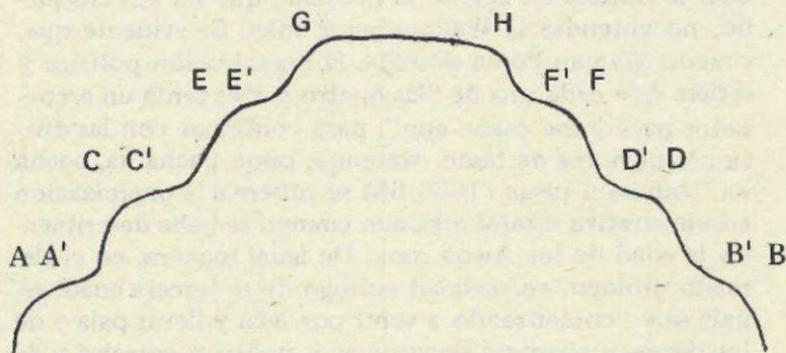


GRAFICO N° 1

El inquietante signo escalonado, entonces, y si la interpretación es correcta, es la representación simbólica de la cosmogonía inka.

Asignando, por comodidad, a los ángulos externos e internos mayúsculas de nuestro alfabeto, tenemos:

AB corresponde al universo, Pacha, primigenio que tiene un tiempo, pacha, equivalente a huq intiq wata, es decir, un año del sol o año solar con una duración de mil años más, por su propia estructura bipartida está conformado por dos mitades complementarias y contrapuestas. Entonces, cada mitad tiene una duración de pisqa qhapaq watakuna, cinco años superiores, que equivalen a un Pa-

cha kuti, regreso del tiempo, pacha, a su origen. En el gráfico, AB es igual a AA', pero

$AA' = 1/2 AB = B'B = 1/2 AB$. . $AA' = BB'$, mas siendo $A' = B'$, entonces A', o B' señala el Pacha Kutí.

Luego $B'B = CC'$, pero como $CC' = 1/2 CD$, se reinicia un nuevo universo, Pacha, que tiene un tiempo, pacha, de huq intiq wata, universo que igualmente, por su estructura bipartita, tiene un punto $C' = D'$, que marca un nuevo Pacha Kutí que a su vez origina un nuevo universo con un nuevo tiempo, el que asimismo genera otro nuevo universo con otro nuevo tiempo.

Los tres Pacha Kutikuna: A'C, C'E y EG dan lugar a los tres universos: CD, EF y GH que, con el universo primigenio AB, conforman el universo cuatripartito, esto es, el universo de cuatro suyukuna en el que cada suyu es a su vez un universo, pacha, con su propio tiempo pacha, con una estructura octopartita.

La inexplicable identidad del universo, pacha, con el tiempo, pacha, que registraron los autores de los primeros vocabularios y lexicones de los siglos XVI y XVII, y que perdura a nivel léxico en el runa simi que se habla en la actualidad, se explica por la concepción cosmogónica inca.

Pero es más. La cosmogonía elaborada por los amawt'akuna cusqueños ofrece una concepción dinámica de la historia, con una sucesión evolutiva de universos, y períodos cronológicos, que se generan por oposiciones dialécticas.

Cada universo, pacha, contiene en sí su propia destrucción determinada por el tiempo, pacha, que tiene un ciclo correspondiente a huq intiq wata. El universo se destruye porque se ha cumplido su tiempo, mas no porque la humanidad (runa) ha incurrido en faltas contra el orden divino. La destrucción del universo se produce porque se ha cumplido el ciclo, predeterminado, que contenía ese universo; pero de la destrucción de ese universo surge otro universo que es una realidad superior a la anterior. El universo primigenio, de tinieblas (Tuta Yachachi), es

destruido por la aparición del sol, Pacha Kuti que da lugar al actual universo con luz y fuego, mas el universo de tinieblas destruido, no desaparece, forma parte del actual universo con su oscuridad, tuta, que es la noche, la mitad del día sideral. Cada día, y cada universo, contiene en sí una mitad que es su propia negación que genera otro día, u otro universo. Y así como el nuevo universo contiene la oscuridad del universo anterior, contiene al mismo tiempo a la primigenia humanidad (Wari Wiraqocha runa) que coexiste con la actual humanidad conformando la humanidad de los machukuna, así como su fauna, que es silvestre (sallqa) y coexiste con la fauna doméstica (uywa).

La nueva humanidad, Wiraqocha runa, es superior a la Wari Wiraqocha runa por su conocimiento de dios y su capacidad de trábajo, que le permite la construcción de las terrazas agrícolas (pata chaqra) y los canales de regadío (larka yaku) esto es, inventa la agricultura y posee, además, sus kuraqkuna, es decir, una organización social. La destrucción de este universo por el Unu Pacha Kuti, da lugar a un nuevo universo en el que permanecen las conquistas del universo y ciclo anteriores: la organización social, la agricultura con su sistema de terrazas y regadío y la conciencia de dios, mas el nuevo universo es superior al anterior por el enriquecimiento cultural que implica la diversificación de idiomas, de trajes, cantos, bailes, costumbres en fin. Pero este enriquecimiento cultural, por la diversidad de idiomas y costumbres origina las guerras, de acuerdo con la explicación que recogieron independientemente Garcilaso Inka de la Vega y Waman Poma. Un nuevo universo, y un nuevo ciclo, se inician con el Pacha Kuti que señala la salida de los diez ayllukuna de los T'anpu dirigidos por sus cuatro Suyuyuq Apukuna de su paqarina para imponer la unificación y la paz del Estado Inka, realidad superior a la anterior, que no es posible sin la destrucción de esa realidad, destrucción que no implica, empero, su completa desaparición, pues dentro del Estado Inka, las etnias andinas conservan su identidad, su lengua, trajes, dioses y costumbres.

Esta cosmogonía de universos sucesivos y períodos cíclicos que culminan en un Pacha Kuti, con el retorno periódico de Wiraqocha, a veces bajo el aspecto antropomorfo del anciano barbado y leucodermo dominando el fuego destructor, tendrá, como se sabe, un efecto paralizante en el momento crítico en que se produce la invasión hispana. Garcilaso Inka de la Vega (1609), citando a López de Gómara, refiere que Wáskar expuso a Hernando de Soto y Pedro del Barco, quienes lo hallaron cuando era conducido prisionero: "que su padre Guayna Capac le mandara al tiempo de su muerte fuese amigo de las gentes blancas y barbudas que viniesen porque habían de ser señores de la tierra" (1963:355). El hecho narrado bien puede ser anecdótico y tratar de justificar la actitud colaboracionista de los parientes de Wáskar, a los que pertenecía Garcilaso, pero también reflejaría la creencia que, en determinado momento, pudo ser compartida por un sector de la población andina si bien Thupaq Ataw Wallpa (Apu Titi Qhapaq Inka Yupanki de acuerdo al patronímico que adoptó al proclamarse inka), así como sus Suyuyuq Apukuna Challku Chimaq, Q'esques e Illa Thupaq comprendieron, aun antes de la sorpresa de Q'asa marka, que se enfrentaban a seres humanos.

Pero, independientemente del efecto imprevisto que tuvo en un momento dado, la cosmogonía que elaboraron los amawt'akuna se presenta como un sistema cerrado de razonamiento porque, si bien el método es dialéctico y ofrece una concepción dinámica de la historia, o más propiamente de la etnohistoria, el proceso culmina con la aparición del Estado Inka como meta de perfección. Desde la creación del universo primigenio, y a través de los sucesivos ciclos y universos, el Estado Inka es propuesto como una necesidad que debe cumplirse como etapa culminante. Su creación se sigue de un proceso racional aún cuando su fundamento sea la voluntad divina. Pero la voluntad divina no es arbitraria, se halla enmarcada en el propio sistema de razonamiento que debe entenderse se supone es el razonamiento de la divinidad. Wiraqocha Pa-

cha Yachachi, creador del universo deviene así en un dios inmanente, aprisionado en su propia creación: destruye un universo que ha creado porque se ha cumplido el ciclo contenido en ese universo y crea un nuevo universo porque no puede actuar sino dentro de la estructura del universo, que es una estructura cuatripartita. Al crear el cuarto universo culmina su obra porque llega el tiempo y el universo, de la perfección. Y es el universo perfecto porque es la creación de su ancianidad y precisamente porque ha alcanzado su ancianidad ya no posee su capacidad creadora. De allí que se desprende de su atributo viril, que pasa a Apu Ayar Manku Qhapaq.

La cosmogonía inka, por otra parte, presenta a Wiraqocha como un dios creador, pero es un creador que no tiene poder sobre el principio vital. Cuando crea a la humanidad actual después del primer Pacha Kuti, lo hace tallando hombres de piedra, a su semejanza, a quienes colorea con pinturas. A más de ser esta una prueba de que las piedras que representaban dioses, esculpidos o no, se hallaban coloreadas en la época prehispánica con colores que se renovaban periódicamente con paria, binsu, llaksa y qarwa muki, como se hacía aún en 1589 según el padre Arriaga (1968:211), el mito muestra a un dios creador de imágenes, imágenes a las que, sin embargo, no puede dar vida. El principio vital lo adquieren, estas imágenes, en el Uqhu Pacha, el universo femenino. De allí que, en la época prehispánica, las mujeres gestantes fuesen a los mach'ay, cuevas o cavernas que son puertas del Uqhu Pacha, con el objeto de incrementar u obtener el principio vital para sus hijos, principio que es, precisamente, el que hace germinar las semillas que se introducen en la tierra.

Pero la imagen, o más propiamente las imágenes de todo lo creado, se hallan en el Hanaq Pacha.

En el folklore contemporáneo es del Hanaq Pacha, identificado con el Cielo cristiano, de donde llegan al Kay Pacha, universo de la humanidad, las papas, la Kiwna o

Kiwña, las lisas o Ulluku(*) y todos los alimentos vegetales que comió el zorro (atoq) que subió al Cielo con el auxilio de un kuntur a participar del banquete de los dioses para comer de todos los alimentos. El atoq no regresó a la tierra con el kuntur y al hacerlo después, valiéndose de una ichu wasqha (soga de paja) insultó a unos loros; éstos cortaron con sus picos la sogá y al despedazarse contra el suelo el zorro se esparcieron sobre la tierra todas las semillas que había ingerido. En algunas versiones el zorro, al destrozarse como consecuencia de su caída, da origen a todos los zorros y en otras, a los espinos. Pero todas las versiones ubican los prototipos de los vegetales cultivados, o silvestres, así como el de los zorros, en el Hanaq Pacha.

Polo de Ondegardo (1559) y para la época prehispana, señala: "todos los animales y aves que ay en la tierra creyeron que oviese un su semejante en el cielo a cuyo cargo estaba su procreación y aumento" (1916:5). La versión de Yana ka (la llama (que) es negra), que recogieron los auxiliares del padre Avila en Waru Chiri (Huarochiri) hacia 1598 (1966:160) y que se conserva hasta nuestros días (Arguedas: 1966: 11), versión que me refiriera en 1971 D. Isaac Qhallata, pastor de Umamanqa, en Nuñoa, y que me permitió identificar a esta Lama glama celestial como a una de las zonas oscuras de la Vía Láctea, siendo sus ojos las estrellas Alfa y Beta de la constelación Centauro, confirman que las imágenes de cuanto existen en el Kay Pacha se hallan en el Hanaq Pacha. En runa simi se dan las formas léxicas con el concepto de imagen y, por extensión, imagen onírica. Tanto fray Domingo de Santo Tomás (1560) como el padre Diego González Holguín (1608) y el jesuita anónimo (1586) registraron riqcha como imagen, figura, semejanza de una persona con otra y sueño (CF. González Holguín: 1952:315; Santo Tomás: 1951:347; Anónimo: 1951:77).

(*) Kiwna y Kiwña son variables dialectales. En botánica se usa el término (*Chenopodium quinoa*), Lisas y Ulluku son igualmente variantes dialectales (*ullucus tuberosum*).

El Hanaq Pacha, entonces, en la Weltanschauung andina, es el universo masculino, en tanto que el Uqhu Pacha es el universo femenino. De allí que correspondiese a las mujeres, en la época prehispánica, el elaborar la aswa o aqha para las ofrendas: "hacíase muy fuerte y espesa como mazamorra que llaman tecti (teqte) y mascan el maíz para ella las mujeres doncellas y las que la hacen ayunan no comiendo sal ni agü ni durmiendo el tiempo que dura el hacella con sus maridos las que son casadas", observaba en 1621 el padre Arriaga (1968:206 y 210), aclarando: "los oficios menos principales como ser adivinos y hacer la chicha las mujeres ejercitan" (Ibíd.: 206-207). Las divinidades vinculadas con la germinación de las plantas como la Sara Mama y la Kuka Mama, fueron femeninas, "como muñeca... vestida de mujer con su anaco y llella y sus topos de plata", dice Arriaga (Ibíd.: 201). Correspondía igualmente a las mujeres el pedir hijos mediante ofrendas de piedra llamadas Wasa, ataviadas como criaturas, según lo vio el mismo Arriaga en las proximidades de Q'asa tampu (Cajatambo) el año 1617 (Ibíd.: 217-218), así como correspondía a las mujeres realizar los ritos propiciatorios en las épocas de siembra (Ibíd.: 210).

La participación de las mujeres en el culto de las wak'a como consecuencia de haber wak'akuna (divinidades) femeninas (Cf. Arriaga: 202 y 213; Runa ñiscap Machoncuna: Caps. 2, 6 7, 10, 12 y 30) no ha sido destacada suficientemente. No obstante el padre Arriaga refiere la existencia, aun en su tiempo, de mujeres que eran "grandes confesoras" (Cf. 1968:206), rito, el de la confesión, que realizaban únicamente los maksa, personas que tenían a su cargo el culto de una wak'a, durante las ceremonias litúrgicas, como refiere, in extenso, el mismo extirpador de idolatrías (Cf. 211-213), quien, al tratar de los "ministros de la idolatría" señala: "todos estos oficios y ministerios son comunes a hombres y mujeres" (Ibíd. 206).

El vínculo de Pacha Mama con las mujeres, por lo

demás, lo registra el folklore contemporáneo de Ch'unpi Willka (Chumbivilcas). "Mama Pacha se presenta en sueños en forma de mujer... Muchas veces en las noches del mes de agosto se escuchan sus cantos. Ella canta los wayñus con una voz dulce y apagada... Estas canciones las cantan después mujeres", según ha registrado Roel (1966: 28-29).

Correspondía a los varones, por el contrario, el tener a su cargo el culto de las wak'akuna masculinas que residen en el Hanaq Pacha, y para las cuales el ritual establece, como aún se da en la actualidad, la incineración de las ofrendas puesto que la esencia, si puede decirse así, de las mismas, no puede llegar al Hanaq Pacha sino con el humo que se eleva al cielo. Qonoy es lo que se incinera. Qonosqa la ofrenda que se incinera. Ambas formas se vinculan a conopa, nombre dado por los extirpadores de idolatrías y catequizadores de la colonia a los denominados "ídolos", entre ellos las pequeñas esculturas líticas en las que se incineraba algún tipo de ofrendas(*).

Si en el universo, como totalidad, el Hanaq es masculino con relación al Uqhu Pacha, que es femenino, cada uno de ellos a su vez, tiene una mitad masculina y una mitad femenina.

Según la concepción andina, todo cuanto existe es sexuado. En una misma variedad, o cuando se las clasifica como pertenecientes a la misma variedad, se dan piedras machos y piedras hembras, vegetales machos y vegetales hembras e instrumentos musicales machos y hembras, tal como en las especies animales, y en la humana, se dan seres de uno y otro sexo. El hiwayu, como se denomina en Cusco a los aerolitos que pueden hallarse en las altas montañas, pueden ser machos o hembras. En general se les

(*) Uno de estos objetos de culto hallados por el arqueólogo Rogger Ravines durante una excavación, representando una alpaca (Lama pacos) tallada en piedra blanca, contenía en el orificio practicado con este objeto en la espalda, cenizas de materias orgánicas (Comunicación personal).

conoce por el color negruzco y por su peso relativo mayor; para determinar el sexo a que pertenecen se les frota contra otra piedra, previamente humedecida, y si la coloración es pardo rojiza, es macho, si pardo amarillenta, hembra. Asimismo, el chinchu, como se denomina en Panaw, o wakatay, en Cusco, tiene variedades macho y hembra, la primera empleada en Cusco, la segunda en Panaw. En la región de Puno donde musicalmente predominan las flautas, se asocian siempre los pinkullu macho con las hembras y en Wánuku (Huánuco) se considera que el bigulín (violín) es femenino y el arpa masculina. En el mundo sobrenatural de los Apu, hay montañas clasificadas como masculinas y otras como femeninas y tal como me refería un informante de la comunidad de Winchus, la antigua Pachagoto de los mitmaq en la altura de Ch'uru pampa (Churubamba), en Wánuku, los awkillu, nombre que reciben los machu, pertenecen a uno y otro sexo: "Hombre, mujer está como nosotros. ¡Qué sería si todo está hombre no más o todo mujer! ¡Como nosotros también qué sería!" (Mendizábal: 1966:68). De ahí que en las ceremonias mágico-religiosas como las que se realizan entre los pastores de Puno, para la procreación de llamas (Lama glama) y alpacas (Lama pacos) se coloque entre los objetos de ritual una pareja de alpacas.

La relación del Hanaq Pacha con el Uqhu Pacha es opuesta e inversa, de manera que a la mitad masculina corresponda la mitad femenina, y viceversa. El punto, o más propiamente el plano donde se encuentran (tinkun) el Hanaq Pacha con el Uqhu Pacha, genera el Kay Pacha, este universo o universo de la humanidad.

Cuando la etnia de los T'anpu, bajo la conducción de Manku Qhapaq, ocupa el área inmediata a las nacientes del Wañanay, funda la población tomando como centro la roca denominada Qosqo qaqa según Pachakuti Sallqamaywa (1968:286), la wak'a con alas que genera la litomorfosis del alado puka ñawintin Ayar Awqa(*), Ayar Awqa

(*) De ojos rojos. Hace mención a la fosforescencia rojiza de los ojos del titi, y lo identifica con Qon Titi Wiraqocha.

Qosqo Wanka según la denominación de Sarmiento (1965: 217), quien aclara que era "de piedra mármol". El topónimo del paraje, a estar por Pachakuti Sallqamaywa era Waman Tianqa (Cf.: 1968:286) (donde se sentará el halcón), Ayar Awqa, la wak'a alada es, entonces, la personificación del halcón que los T'anpu tenían como tótem y que simboliza a Wiraqocha.

En la anónima *Relación de las costumbres antiguas* (1580) se indica que el templo de Wiraqocha ocupaba el lugar en que más tarde se edificó la catedral de Cusco. El templo de Wiraqocha, dice: "no tenía más que un altar en el mismo lugar donde está el altar mayor y en aquel altar había un ídolo de piedra mármol de la figura de un hombre... este ídolo fue después hecho pedazos en los Canchis por un español visitador y corregidor de aquel distrito" (1968:157-158)(**), wak'a a la que, en la fundación de la ciudad, Ypa Mama Wako(***) ofrendó los pulmones y el corazón de un hombre. La wak'a se hallaba en medio de dos manantiales pareados, Pitu siray y Sawa siray(****), uno de ellos puente hacia la parte baja (Urin chakan) y el otro hacia la parte alta (Hanan chakan) (Cf.: Pachakuti Sallqamaywa: 1968:285-285), correspondiendo uno de los manantes de agua al "hermano" y el otro a la "hermana" como se desprende del propio relato de Pachakuti Sallqamaywa, puesto que la wak'a, "piedra estaba en medio de los dos" (Cf.: 1968:285), es decir de Manku Qhapaq y de su "hermana", si bien Pachakuti Sallqamaywa supone, erróneamente, que ambos son varones, Manku Qhapaq y su hermano "menor", pero luego, la wak'a dice: "Andad que habeis alcanzado gran fortuna que a este

(**) A la que se refiere Sarmiento, señalando que la destruyó el licenciado Polo de Ondegardo en el pueblo de "Bimbilla".

(***) La hermana del padre o padre femenino. El patronímico indica que es la madre de la figura humana.

(****) Par que está unido (cosido) o unido mediante un lazo. En Ch'unpi Willka, el pitusira sawaistra es el espíritu de las plantas alimenticias que se halla en poder del Awki (Roel: 1966:27).

tu hermano y hermana lo quiera gozar porque sí pecaron gravemente pecado carnal y así combiene que esté en el lugar donde estubiere yo" (Cf.: 1968:285). Pachakuti Sallqamaywa como se ve, no comprende el sentido del relato que recogiera.

Garcilaso Inka de la Vega refiere, según le relata el hermano de su madre, que en la fundación del Cusco la ciudad quedó dividida en Hanan y Urin Qosqo: "quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo para que quedara perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey a a los otros la reyna; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad, que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores y los del bajo fuesen hijos segundos y en suma fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio por haber sido los del alto traídos por el varón y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio que los dividieron por barrios o linajes dividiendo Hanan ayllu y Hurin ayllu que es el linaje alto y bajo, Hanan suyu y Hurin suyu que es el distrito alto y el bajo" (1963:28).

Sarmiento, que confunde el templo de Wiraqocha con el de Inti, al transcribir la versión que recogiera sobre la fundación de Qosqo llaqta, dice: "Y de esta manera Mango Capac y Mama Guaco y Cinchi Roca y Mango Capac poblaron aquel sitio dentro de los dos ríos y... dividieron en cuatro vecindades o solares que ellos llaman cancha. A la una llamaron Quinti Cancha a la segunda Chumbi Cancha, a la tercera Sayri Cancha, a la cuarta Yarambuy Cancha. Y repartieronlas entre sí y así poblaron la ciudad que por el mojón de Ayar Auca se llamó Cozco" (1965:218).

La doble partición en Cusco está dada implícitamente tanto por el Inka Garcilaso como por Pachakuti

Sallqamaywa. Garcilaso señala que en la fundación de la llaqta Manku Qhapaq fue "el septentrión, y la princesa el mediodía" (1963:II:27), es decir que el norte les pertenecía a los Hanan Qosqo y el sur a los Urin' pero además la plaza principal, en el centro de la ciudad, se hallaba dividida en dos por el río Watanay formando el Waqay pata (altura del llanto), hoy llamada Plaza de Armas, y el Kusi pata (altura de la alegría), denominada actualmente Plaza de Cabildo y también más frecuentemente, Plaza de Regocijo. Waqay pata se halla orientada al este y Kusi pata al oeste. Su ubicación en relación al norte, y sus nombres, derivados de las funciones que cumplían en el período inka, no sólo indican una doble oposición: kusiy-waqay y anti-kunti de las unidades, sino que conforman con la otra doble oposición, hanan-urin y chinchay-qolla, el universo tetrapartito: tawantin suyu (con las cuatro secciones diferentes)(*).

Lo que los descendientes de los inkakuna decían a funcionarios como Sarmiento era que su etnia, la de los T'anpu, ocupó el valle del Cusco guiada por Wiraqocha, materializado como un wamán antropozoomorfo blanco que se posó en Qosqo qaqá, roca que por esta razón adquirió el carácter de wak'a. Qosqo qaqá, dijeron, se halla en el centro del área que ocuparon los T'anpu, área que es su universo y en cuanto universo es la reproducción del universo divino, dividido en una mitad masculina y otra femenina, mitades que se encuentran en una relación inversa y opuesta, lo que genera que cada mitad se divida, a su vez, en dos nuevas mitades que, una con respecto a la otra, son relativamente masculina y femenina a la vez.

(*) Suyu: el lugar, en relación a otro, donde algo cambia de dirección, sentido, orden o naturaleza. En los campos de cultivo, me explicó un informante de la comunidad de Oqongati, provincia de Q'espe kanchay (hoy Quispicanchis). Garcilaso (1963:II:33) escribe Quespicancha (que tiene brillo cristalino a causa de la mica del suelo), suyu es la sección en la que, por la naturaleza de la topografía, los surcos cambian de sentido.

El hanan saya, y consecuentemente el Hanan Qosqo es masculino en cuanto a urin saya y a Urin Qosqo, en tanto el Hanaq Pacha es masculino en relación a Uqhu Pacha. La relación es de equivalencia, no de igualdad. Pero en cuanto el Hanaq y el Uqhu integran el universo total, la relación inversa es válida, puesto que si Uqhu y urin, complementan a Hanaq y a Hanan Hanaq y Uqhu son subconjuntos no vacíos de un conjunto universal: la Pacha ka.(**). Entonces, si es una relación de equivalencia, es una relación simétrica, lo que implica:

$$R \varepsilon (a,b)$$

siendo válida la recíproca:

$$R \varepsilon (b,a)$$

esto es, que siendo hanan masculino con relación a urin femenino es a la vez masculino con relación a hanan. Hanan y urin, entonces, son complementarios, es decir, subconjuntos no vacíos del conjunto universal o Pacha y cada uno forma un nuevo conjunto.

Intuitivamente, la representación de una pacha ka cualquiera corresponde a un diagrama Euler-Venn, que es, con seguridad, la representación más aproximada de la concepción inka del universo. Esto no resulta tan asombroso si se considera que los conjuntos, como recuerda Warusfel (1917:34) "han sido conocidos en todos los tiempos". Que los inkas operaban con conjuntos, por lo demás, está demostrado en los khipu y en la yupana llaqsa k'ullu, o ábaco, del que Waman Poma (1613) proporciona la representación (1936:360).

Luego, siendo P una Pacha ka y A y B las sayakuna hanan y urin, tenemos:

(**) Literalmente: Es (el) Universo. Como forma verbal: "soy" y también "es", Ka se emplea en el habla contemporánea del runa simi.

ε en la teoría de los conjuntos simboliza "elemento de".

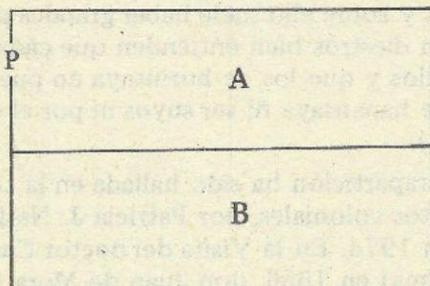


GRAFICO N° 2

que presenta una estructura bipartita.

El licenciado Matienzo (1567) describe las relaciones, ya bajo el régimen colonial, de los kuraqkuna de las dos sayakuna: "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 y a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de hanansaya menor lugar de los asientos y en todo lo demás que en esto 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: los de hurinsaya a la izquierda tras su cacique principal y los de hanansaya a la mano derecha tras su curaca. Este de hanansaya es el principal de todos y tiene señorío sobre el hurinsaya. Llama y hace juntas y gobierna en general, aunque no manda en particular. Cobra la tasa y págala porque aunque no la cobra de los hurinsaya en particular cóbrala del curaca o cacique principal de los hurinsaya el cual ha cobrado de sus ayillos. En

esto hay gran concierto aunque algunas veces el que más puede, que es el de hanansaya, coxe algunos ayillos de los de hurinsaya y sobre ello suele haber grandes pleitos pero los que están diestros bien entienden que cada uno ha de tener sus ayillos y que los de hurinsaya no puede tenellos el cacique de hanansaya ni ser suyos ni por el contrario... (1967:20-21).

La tetrapartición ha sido hallada en la Costa norte, en documentos coloniales, por Patricia J. Netherly según lo expuso en 1974. En la Visita del doctor Cuenca a Chikama (Chicama) en 1556, don Juan de Mora aparece como "cacique principal", siendo posiblemente siek (*), en tanto que Mache figura como "segunda persona" y Chuchimano o Suchimano, y Sulpiano, simplemente como "principal", contando cada uno de estos Suyuyuq Apukuna, como los nominaría la administración inka, con su rantin (Netherly: 1947:2-3), lo que da lugar a una estructura octopartita que, como se verá, es panandina.

Para Chinchá, según Diego Ortega Morejón y Fray Cristóbal de Castro, los "curacas antiguos" informaron en 1558, que fue Thupaq Inka Yupanki, quien "hizo esta división en toda la tierra que en todos los valles oviese dos parcialidades una que se llamase hanan y otra lorin (**), a ymitación del cuzco Dividió los yndios y puso señores desta manera que oviese un curaca de mill yndios y sujetos a él otros nueve señores de pachaca y que cada uno destes señores de pachaca tuviese una yndiada que se llamaba chocas (***) que tenía diez yndios..." (1968:479).

Estos datos confirmarían que las estructuras bi, tetra, penta, octo y decapartitas conforman un todo, tanto

(*) Siek, en lengua yuñga o muchik, equivalente a Apu en runa simi.

(**) En los toponimios actuales se conservan: Lurín en (Lurín) al sur de Lima y también Lurín Wanchu (Lurigancho).

(***) Con seguridad se debe a un error del escribano Alonso de Mercado: debe decir choncas, es decir chuncas (chunka).

en el área norandina como surandina. Su difusión por todo el territorio inka demostraría que estas estructuras son muy anteriores al Esta Inka y, también, al pequeño Estado Chimor, si bien los funcionarios inka, hay razones pa-suponerlo, llevaron la organización a la más perfecta estructuración.

Tanto Ortiz de Zúñiga como Diez de San Miguel, que llevan a cabo las visitas de Wanuku (Huánuco) y Chukuytu (Chucuito) en 1562 y 1567, respectivamente, encuentran la bipartición en sayakuna, pero mientras en Chukuytu Diez de San Miguel se refiere claramente a las suyakuna y señala la prioridad de Qari, mallku(*) de hanan saya de toda la "provincia", con respecto a Kusi, mallku de urin saya, Ortiz de Zúñiga no emplea la denominación saya y señala, en cambio, la prioridad de los kuraqkuna de la mitad ichoq sobre los allawka (**), tanto entre los chupaychu como entre los yacha.

Luego, el Suyuyuq Apu del suyu han ichoq (***) es el kuraq ka de hanan saya, a quien la administración colonial española denomina "principal", en tanto que el Suyuyuq Apu de urin suyu allawka es el kuraq ka de urin saya, quien, en los documentos coloniales, recibe la designación de "segunda persona".

En la pacha ka de los T'anpu el Suyuyuq Apu hanan ichok es el Inka que, en tanto kuraq ka de la pacha ka, recibe el apelativo de Sapan o Sapallan Inka y lleva, en tanto que es Suyuyoq Apu, la maskapaycha, roja; el Suyuyuq Apu urin allawka es el Inka rantin (****) dentro de la pacha ka y como Kuraq ka de urin saya lleva co-

(*) En haqe aru equivalente a kuraq ka.

(**) La forma del runa simi I, de acuerdo con la clasificación de Torero (1964), ichoq corresponde a la forma del runa simi II, lloqe, y allawka a paña,

(***) Para evitar confusiones prefiero el empleo de ichoq y allawka, lo cual es lingüísticamente lícito a nivel del idioma.

(****) Rantin: en vez de, el que reemplaza en ausencia de, o el que sucede a.

mo insignia, la maskapaycha amarilla que Garcilaso Inka de la Vega (1609), erróneamente, dice es la que corresponde al "príncipe heredero" (1963:228).

La insistencia en asociar los colores pukawan y q'elluwan (rojo y amarillo), tanto en la época inka como en la cultura andina contemporánea, adquiere sentido de acuerdo con el modelo de pacha ka que se propone. En efecto, he señalado que el hiwayu que da una coloración pardo rojiza es considerado macho, y hembra el que da una coloración pardo amarillenta, esto es, el primero se asocia al Hanaq Pacha y al hanan saya, y el segundo al Uqhu Pacha y urin saya. Además, en el folklore contemporáneo, según una versión que recogí en Pachitea andina en 1965, las míticas ovejas que salen del interior de los lagos para pastar, tienen la carne amarilla y roja la médula de los huesos largos porque, según explicó mi informante, "lo que está dentro de la tierra está al contrario". Esto es, mi informante tenía in mente, de manera inconsciente, la estructura opuesta y alterna de los suyukuna de una pacha ka.

Dos mitos del Runa ñiscap machuncuna (1598), el que refiere la lucha entre Pariaqaqa y Wawallu Karwinchu (1966:59) y el de la destrucción del pueblo Huayqui husa (Wawqin una?) por Pariaqaqa (Ibíd.:44), hacen mención, respectivamente, a la lluvia amarilla y roja y al granizo igualmente amarillo y rojo que descendieron de los cielos. Ofrendas de piedra halladas en diversas cavernas, en el Departamento de Arequipa, todas de la época inka, presentan dibujos geométricos en ocre rojo y ocre amarillo(*); y el sector inka del complejo arquitectónico religioso de Pachakamaq, al sur de Lima, conserva aún pinturas geométricas en rojo y amarillo.

La farmacopea popular prescribe para la curación de la sífilis el puka mercurio y el q'ello mercurio, que se

(*) Comunicación personal del arqueólogo Rogger Ravines.

adquiriría como polvo en algunas farmacias de Cusco. La idea se ha extendido aún a la aplicación de antibióticos, pues, según me explicaba don Isaac Qhallata en Uma-manqa, en 1971, para curar la enterotoxemia o diarrea bacilar de las crías de las alpacas debe emplearse simultáneamente cloromicetina y aureomicina en una infusión de semillas de lino y limón.

Es claro que cuando se emplea, hoy como en la época inka, los colores rojo y amarillo, se invoca a las fuerzas, o se hace referencia, a la presencia de todas las fuerzas de la pacha ka divina: el Hanaq Pacha y el Uqhu Pacha, conjuntamente.

Además, de acuerdo con el modelo de pacha ka propuesto, adquiere sentido la información que los representantes de los ayllukuna cusqueños dieron a Sarmiento en 1571, sobre la partición de la ciudad de Cusco en cuatro suyukuna a partir de la ubicación de Manku Qhapaq, Mama Waku, Sinchi Roqa y Manku Sapan Ka, si bien Sapan ka corresponde a un título y no a un patronímico.

Entonces, la pacha ka de los T'anpu, como cualquier otra pacha ka andina, es la representación de pacha, el universo en el cual corresponden hanan saya a Hanaq Pacha y urin saya a Uqhu Pacha; Kay Pacha, éste universo, está referido únicamente al universo de la etnia que lo ocupa y tiene sentido sólo para los de la pacha ka que son eminentemente etnocéntricos. Su concepción cuatripartita no surge de la comprobación empírica de que en la mitad considerada masculina existan mujeres y en la mitad femenina existan hombres. Racionalmente se explica porque la unión de dos conjuntos dados origina un nuevo conjunto, integrado por los elementos comunes a ambos conjuntos, mas, por diferencia simétrica, su pertenencia está permitida a uno de los dos conjuntos. Pero, dándose para todo par de conjuntos dos diferencias distintas: $A-B$ y $B-A$, la inversa es igualmente cierta.

Luego:

$$A \Delta B = B \Delta A = (A - B) \cup (B - A).$$

estructura tetrapartita generada por la endogamia de los

miembros de la pacha ka y la exogamia de las respectivas sayakuna, puesto que, en principio, cada saya es masculina respecto a la otra, que es femenina. En el caso andino la "dialéctica indígena", para emplear la expresión de Lévi-Strauss, no "necesita un mito bastante tortuoso para explicar (la)" (1968:143) división de su universo en una mitad masculina y otra femenina. Y esta es, sin duda, una de las diferencias entre las culturas llamadas "primitivas" y una alta cultura.

La estructura tetrapartita que los representantes de los ayllukuna cusqueños expusieron en 1571 a Sarmiento al indicar que, en su fundación, la ciudad fue dividida en cuatro suyukuna, kanchas como dice impropriamente el cronista (1965:218), persiste hasta nuestros días como pude comprobar en agosto de 1972 en La Raya, zona limítrofe entre Cusco y Puno, sede de la Sub-estación de Camélidos Sudamericanos del Instituto Veterinario de Investigaciones Tropicales y de Altura (IVITA), de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Para la celebración de las bodas(*), en cada caso se preparó una Karpa(**) con troncos delgados de árbol, sogas y tejidos de lana según patrones que corresponden a la época prehispánica; la concurrencia, para los bailes, se alineaba delante de la Karpa, las mujeres a la izquierda y los varones a la derecha en tanto que permanecían dentro de la misma los novios, ubicados al centro, de cara a las dos filas de quienes bailaban, con los padrinos, padres y parientes más próximos a uno y otro lado correspondiendo a las mujeres la mitad derecha de la karpa y a los varones la izquierda.

(*) En el área andina peruana las festividades más importantes y los matrimonios, se llevan a cabo entre mayo y setiembre, época comprendida entre la cosecha y la siembra, con las variantes debidas a la latitud geográfica. Habiéndose efectuado las cosechas se dispone de tubérculos y granos para las festividades en que participa el ayllu o grupo de parientes.

(**) Forma léxica del runa simi registrada por González Holguín (1608) y Domingo de Santo Tomás (1589).

En la primera boda, por la presencia del personal de investigadores y administrativo de IVITA, la relación masculina-femenina, dentro de la karpa, no era manifiesta, pero en la segunda boda, tuve la oportunidad de ser el único extraño al grupo de pastores lo que me permitió advertir que mi ubicación era equivocada por hallarme sentado en la mitad que correspondía a la novia, y a las mujeres, esto es, en la mitad de la derecha. Me trasladé entonces a la otra mitad, manifestando a uno de los padrinos (*) que, me parecía, esa era la parte donde me correspondía sentarme por ser la parte masculina. Mi interlocutor lo confirmó con satisfacción, agregando: "Se había Ud. dado cuenta", si bien no pudo aclararme la razón de tal división, manifestando que era la costumbre antigua, desde los abuelos.

La misma disposición se observa en el interior de la iglesia, ubicándose las mujeres en la mitad de la derecha, o sea del lado del Evangelio, oficiando el sacerdote de espalda a los fieles, y los varones en la mitad izquierda, lado de la Epístola; idéntica relación, los varones a la izquierda y las mujeres a la derecha, se advierte en numerosas danzas, de probable origen prehispano, no sólo en las "figuras" de la danza sino, también, cuando siguiendo el ritual los conjuntos deben desplazarse desde la vivienda de las "autoridades" de la fiesta a la iglesia y a los locales de la gobernación y la agencia municipal. El gráfico N^o 3 muestra los casos enumerados

La posición relativa de los varones con respecto a las mujeres es, entonces, de acuerdo al Gráfico: A, celebración de bodas en La Raya; B, iglesia de Panaw y C, de

(*) Los padrinos son seis, tres varones y tres mujeres: dos de desposorio, dos de arras y dos de velorio; los dos padrinos primeros reciben la denominación de "padrinos grandes" por ser los de mayor importancia.

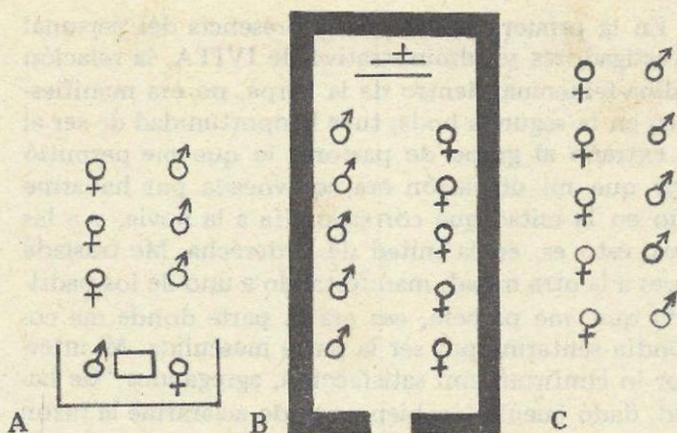


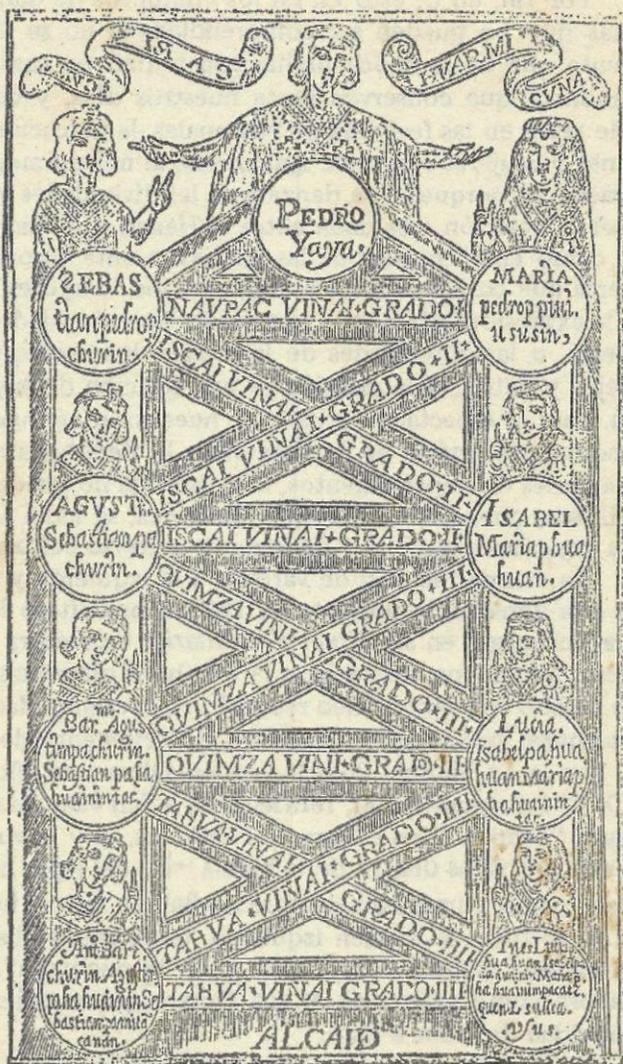
GRÁFICO N° 3

diversas danzas*), disposición que claramente corresponde a la estructura de la pacha ka.

En A la pacha ka aparece en su estructura tetrapartita porque es el universo del grupo humano en su totalidad, correspondiendo la karpa a hanan saya por hallarse ubicados en ella los novios, padrinos, padres y parientes próximos, en tanto que fuera de la karpa se hallan los parientes más lejanos, que en ese momento tienen una importancia menor, como se prueba por el hecho de que las comidas se les sirven fuera de la karpa. Los cuatro grupos corresponden, en principio, a los cuatro suyukuna.

En B. la estructura es bipartita porque los runakuna se hallan agrupados en sus respectivas sayakuna, la hanan masculina y la urin femenina, ya que la etnia se halla frente a otro universo, el Hanaq Pacha, en este caso el altar, donde debe conceptuarse que las divinidades masculinas y femeninas de Hanaq Pacha se hallan igualmente, agrupadas en sus respectivas sayakuna. Cada saya, en este caso, funciona como suyu.

(*) Se entiende que el observador se halla fuera de la pacha ka y ubicado del lado correspondiente a urin saya.



Dibujo que el presbítero Juan Pérez Bocanegra escribió en su Ritual (1631). Descrito como la representación de la genealogía andina, muestra, en realidad, las categorías matrimoniales organizadas según los suyu de la pacha ka, y la doble filiación determinada por las saya.

Por fin, en C, esto es, en los conjuntos de danzas, danzas que no pueden ser comprendidas si no se tiene presente que en la época prehispánica tenían un carácter ceremonial, que conservan hasta nuestros días, y como puede verse en las festividades patronales, la ubicación de varones y mujeres responde igualmente al mismo modelo de pacha ka porque, o se danza para las divinidades y entonces la relación está dada entre el Hanaq y el Kay Pacha, como en el interior de las iglesias, o ante varones y mujeres que conforman los kuraqkuna, los “mayores” según la expresión actual, que pueden ser las autoridades de la fiesta, o las autoridades de la etnia o los novios y su cortejo, y entonces la relación es una relación de suyu a suyu. Para el espectador urbano de nuestros días, cuando los conjuntos actúan en la Capital de la República o en las capitales de departamentos, la estructura no puede ser manifiesta, pues que el conjunto de danza, se halla fuera de su organización social y fuera de su universo cultural.

La misma relación de varones a la izquierda y mujeres a la derecha, la presenta en 1631 el presbítero Juan Pérez Bocanegra en su *Ritual Formulario*, estructura que corresponde a una pacha ka a la que hace referencia un mito andino contemporáneo recogido en la comunidad de Pachachaka, provincia de Yauli del departamento de Junín, por la ex alumna Judith Arauco Olivera el año de 1970. El informante dijo, refiriéndose a San Juan Bautista que, “cuando iban a llegar los chilenos, él y la virgen que estaban vivos dentro de la iglesia —los del lugar no lo sabían, como a imágenes siempre los habían visto— huyeron. El se fue a la margen izquierda, puna alta, y ella fue a la margen derecha, parte baja, para la quebrada”, tomándose como referencia el río Pukara que atraviesa la comunidad de Oeste a Este.

Suyu y Seqe.

Para la época prehispánica, la estructura tetrapartita de los suyukuna, generada por la estructura bipartita de las sayakuna, corresponde al esquema N° 4:

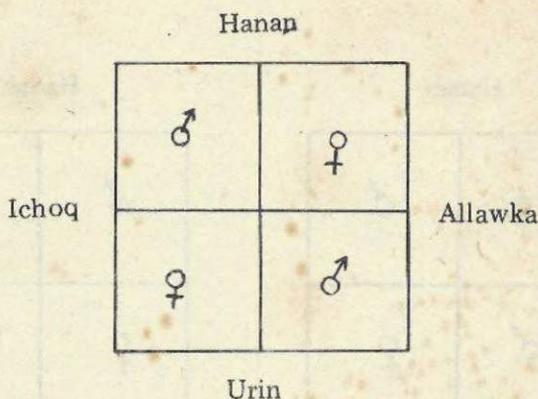


GRAFICO N° 4

que demuestra(*) que la relación opuesta y alterna de los suyukuna se da en función de la relación subordinada de la saya urin con respecto a la hanan.

Garcilaso Inka de la Vega lo expresa al decir que los miembros de Hanan Qosqo, por disposición de Manku Qhapaq, debían ser considerados hermanos mayores, es decir kuraq wawqe, por los Hanan y que unos y otros “fuesen como el brazo derecho y el izquierdo” (ut supra), paña y lloqe; esto es, allawka e ichoq. La relación que Garcilaso no entendió, pues se refiere no sólo a “ser como” sino a la posición que, en un mismo plano topográfico, guardan las sayakuna: hanan a la izquierda y urin a la derecha como lo explica el licenciado Matienzo, relación que guardan asimismo entre sí, los suyukuna.

La posición es relativa como lo muestra el croquis N° 5, entendiéndose que en el plano topográfico los miembros de una saya se hallan frente a frente a los de la otra saya:

(*) Por convención se coloca hanan en la parte alta de la hoja de papel,

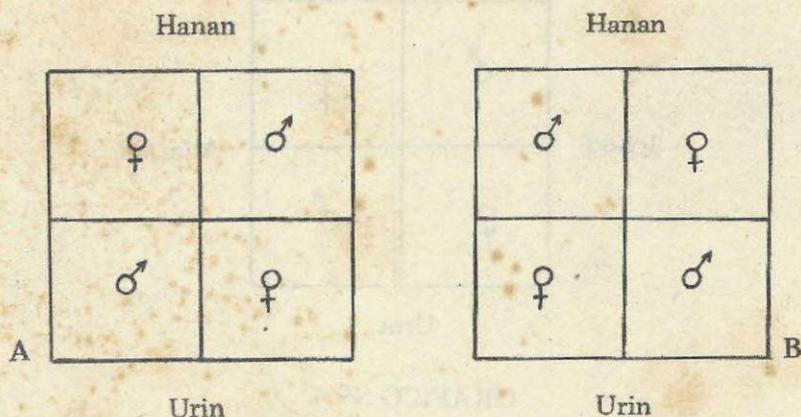


GRAFICO N° 5

El croquis presenta, además, la estructura octopartita de la pacha ka, puesto que la superposición de A y B muestra claramente que cada suyu es masculino en relación al suyu de la saya opuesta, pero femenino en relación con la otra saya.

Míticamente se explica porque cada uno de los cuatro Ayar, que en la pacha ka tiene funciones de Suyuyoq Apu, se halla desposado; el suyu, de esta manera, se halla dividido en una mitad masculina y una femenina. El suyu, entonces, para sus integrantes deviene en su universo, universo que por ser tal, contiene la división masculina y femenina de la saya en la que está contenido, saya que es asimismo un universo al igual que la pacha ka, pero de menor jerarquía.

En la práctica el suyu debe ser necesariamente bipartito y hallarse integrado por varones y mujeres, por ser exogámico. Entonces los varones de hanan ichoq suyu desposarán con mujeres de urin allawka suyu y los varo-

nes de urin allawka suyu a las mujeres hanan ichoq suyu, perteneciendo los hijos a la saya materna por ser la mujer quien les da el principio vital en tanto el varón, en cuanto padre, sólo proporciona la imagen, riqcha, del mismo modo que Uqhu Pacha, en cuanto es femenina, Mama Pacha, con respectó a Hanaq Pacha, da vida a los humanos, animales y vegetales que se hallan, en imagen, en Hanaq Pacha.

La estructura de una pacha ka cualquiera tiene, entonces, la misma estructura que un qhapaq tupu de pacha q riqra por lado, o simplemente pacha q riqra (cien brazas), puesto que la metronomía andina se refiere a las medidas de superficie en términos lineales, ya que la igualdad de los lados está sobreentendida por la concepción del universo como un cuadrado equilátero.

Tenemos, luego, que las sucesivas estructuras de una pacha ka proporcionan los modelos del siguiente esquema:

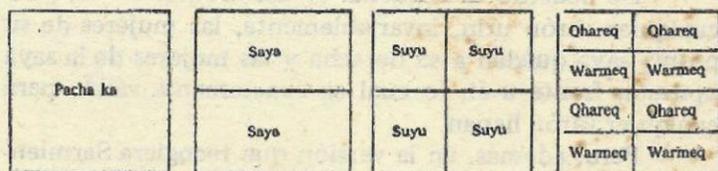


GRAFICO N° 6

y el qhapaq tupu:



GRAFICO N° 7

siendo el qhapaq tupu: pachaq riqra (cien brazas) por lado); el cheqta tupu: pachaq riqra (cien brazas) por pisqa chunka riqra (cincuenta); el sillku: pisqa chunka (cincuenta brazas) por lado y el kutmu tupu: pisqa chunka (cincuenta) por iskay chunka pisqayniyoq riqra (veinticinco brazas).

El tupu es, consecuentemente, el universo, pacha, de la pareja humana. Se racionaliza de esta manera la imposibilidad del hombre de convertirse en propietario del tupu que se le asigna, puesto que el universo pacha, siendo creación de dios, pertenece a dios, si bien el producto de la tierra, don divino, pertenece al hombre por ser producto de su trabajo.

El esquema del universo, en la cultura andina, es único. Desde el universo mayor, conformado por el Hanaq y el Uqhu Pacha, del que Wiraqocha es Apu, el universo menor, el tupu, regentado por el hombre, pasando por el universo de la etnia, la pacha ka, gobernada por el pacha ka kamayoq en su función de Apu kamayoq.

De acuerdo al esquema A del croquis N° 5, para cualquier varón urin, invariablemente, las mujeres de su propia saya quedan a su derecha y las mujeres de la saya opuesta, frente a él, lo cual es exactamente válido para cualquier varón hanan.

Pero, además, en la versión que recogiera Sarmiento (1571), Manku Qhapaq, Mama Waku, Sinchi Roqa y Manku Sapan ka, dividieron la llaqta de Qosqo en cuatro suyukuna; a cada uno le corresponde, entonces un suyu. Uno de ellos es jefe de la pacha ka y siendo inkakuna todos ellos, el jefe es el Sapan Inka, otro el Inka rantin y el tercero no puede ser más que un Suyuyuq Apu. La mujer, por la relación fraterna existente entre ellos, es la hermana, esto es, pana ka. Entonces, y de acuerdo con los informantes de Sarmiento, el modelo de la pacha ka de Qosqo es:

Sapan Inka	Pana ka
Suyuyuq Apu	Inka rantin

GRAFICO N° 8

de modo que todas las mujeres del suyu paralelo(*) son reputadas hermanas, y siendo igualmente hermanas las mujeres del propio suyu, la prohibición del incesto impone la exogamia en la saya y suyu propios. Luego cada suyu, tiene por pana ka al suyu paralelo, de donde la pana ka no es, como se sostiene hasta hoy el "ayllu imperial", sino la mitad femenina de un ayllu cualquiera, lo que concuerda con la realidad empírica según la cual, para todo varón, la mitad de su ayllu, a nivel de su generación, está integrada por mujeres a las que clasifica como panakuna (hermanas).

Los T'anpu, que tomaron el apelativo de inkakuna, afirmaban que en su origen, salieron de su paqarina formando tres grupos: de Qhapaq t'oqo, los cuatro Ayar con sus respectivas esposas y, de Maras y Sutiq t'oqo, diez ayllukuna, cinco por cada mach'ay o cueva. Correspondiendo uno de los suyukuna a la hermana, pana, y el otro al propio Ego, los dos restantes, necesariamente opuestos y alternos por exogamia de la saya y del suyu, corresponden a la madre y al padre de Ego. Mas, siendo Ego y su pana iguales, se tiene la división tripartita de la pacha ka en secciones matrimoniales que recibieron la denominación de seqe(**) que, en una de sus acepciones, significa término, o límite.

(*) Denomino suyu paralelo al otro suyu de la misma saya, opuesto al suyu de la otra saya frente al cual se halla el suyu en referencia y alterno opuesto al suyu paralelo al opuesto.

(**) Ceqqe: Raya, línea, término (González Holguín, 1952:81).

Los seq'ekuna de Qosqo(*), como indica el P. Cobo (1653) eran tres: Qollana, Kayaw y Payan (1964:167-186), que necesariamente coexistían en cada uno de los suyukuna originando una estructura dodecapartita, que daba la siguiente estructura:

Ichoq	Qollana Kayaw Payan	Qollana Kayaw Payan	Allawka
	Qollana Kayaw Payan	Qollana Kayaw Payan	

GRAFICO N° 9

Garcilaso (1963: 256-258) enumera los doce "barrios", como los denomina: Qollqan pata, Qantu pata, Puma k'urku, T'oqo kachi, Munay senqa, Rimaq panpa, Pumaq chupan, Kayaw kachi, Ch'aki chaka (**), Piqchu, K'illi pata y Qarmenka. El cronista inka señala erróneamente como un "barrio" más Wak'a punku, pero es claro que convierte en barrio la puerta sagrada.

Es esta estructura dodecapartita la que da origen a la conocida versión de los doce inkas que enumeran Sarmiento (1571), Waman Poma (1613), Pachakuti Sallqamaywa (1613), Polo de Ondegardo (1571) y Cieza (1551), entre otros.

Cada seqe, por el principio de bipartición qariwan warmiwan, tiene una mitad femenina y otra masculina. Cieza (1551), que no comprendió lo que le referían Kayu

(*) Deliberadamente ignoro la interpretación de R. Tom Zuidema: The Ceque system of Cusco. El J. Brill, Leyden 1964.

(**) Chaquilchaca, según escribe Garcilaso; por el orden que sigue en la enumeración de los "barrios" no puede ser Choke chaka.

Thupaq y los otros inkakuna a quienes hizo reunir en Cusco a comienzos del año 1550, anota que de Paqareq T'angu salieron tres hombres y tres mujeres (1968: 24-25). La singular versión de Cieza de tres varones y tres mujeres, se refiere indudablemente al origen divino de los seqekuna. Sea como fuere, estando integrado cada seqe por hombres y mujeres, debieron existir en Qosqo veinticuatro secciones o grupos matrimoniales, que probablemente también recibieron el nombre de ayllu. La existencia de las veinticuatro secciones está probada por la presencia, aún en una época tan tardía como 1713, de veinticuatro electores como lo dice en su petición ante el Juez Visitador y Compositor de Tierras marqués de Valdelirios, el kuraq ka D. Matías Thupaq Orqo Waranqa Patayupanki, quien era gobernador de la parroquia de San Blas, Alférez Real y uno de los veinticuatro electores de la ciudad (Rostowrowsky: 1969:4).

Entonces, en el sistema de parentesco inka, un varón de la sección qollana de hanan ichoq suyu (cuarto alto izquierdo) contrae matrimonio con una mujer qollana urin allawka suyu (cuarto bajo derecho), adscribiéndose los hijos a la saya materna, urin ichoq suyu (cuarto bajo izquierdo) en la sección kayaw. El varón kayaw de este suyu contrae matrimonio con una mujer kayaw hanan allawka suyu (cuarto alto derecho) correspondiendo a los hijos la sección payan de hanan ichoq suyu (cuarto alto izquierdo) que al contraer matrimonio, el hijo varón, con una mujer urin allawka suyu (cuarto bajo derecho) de la misma sección payan, tendrán hijos que se adscriben a la sección urin ichoq suyu (cuarto bajo izquierdo) que, por ser qollana son clasificados hermanos de todos los qollanakuna. Esto lo anota, sin comprenderlo por cierto, fray Domingo de Santo Tomás (1560), que dice: "el bisabuelo, cuando alcanza a ver su biznieto, le llama (guauquin) sic.), que quiere decir hermano, pero esto por burla irónica" (1951-155).

Se observa que el orden de razonamiento para la

descendencia de los hombres, es idéntico al de la generación del Kay Pacha, producto de la unión, como se ha señalado, del Hanaq Pacha y del Uqhu Pacha. Se satisface, por otra parte, la condición de la pacha ka endogámica con dos sayakuna y cuatro suyukuna exógamos, originados por la necesidad económica de regular el acceso a las tierras de cultivo y de organizar la fuerza de trabajo. (*)

Marginalmente importa señalar que el sistema de parentesco inka, andino en consecuencia, corresponde al sistema kariera, pero con doce secciones, con reciprocidad directa a nivel de saya y doble filiación. Las secciones, o más propiamente los segekuna tienen entre otras funciones las de organizar y realizar los ritos de las wak'akukuna, de allí que en la relación de Cobo (Ob. cit.) se hallen asociados al culto.

Se ha formulado la hipótesis, en la teoría del parentesco, de que en el sistema kariera el número de secciones aumenta por sucesivas duplicaciones a partir de la base cuatro, pudiendo existir, teóricamente, etnias con una estructura de dieciséis secciones, treintidós, sesenticuatro, etc. Pero el sistema inka, con doce secciones, o seke, modifica la hipótesis de manera que el número de secciones no aumenta por sucesivas duplicaciones sino por sucesivas adiciones de cuatro secciones. Teóricamente, entonces, pueden existir sistemas con dieciséis, veinte, veinticuatro secciones, etc. Su complejidad es sólo aparente. Cibernéticamente funciona como un sistema cerrado con una transformación uniforme y biunívoca.

Siendo A — qollana, B — kayaw y C — payan, en el caso inka, la transformación es:

A	B	C
B	C	A

(*) Más detalladamente en: Capítulo Parentesco.

y matricialmente:

	A	B	C
A	0	0	1
B	1	0	0
C	0	1	0

La concepción andina de un universo, pacha, octo-partido, ha sido reconstruida a partir de la información folklórica de Pulgar Vidal, quien presenta "ocho regiones naturales": chala, yunga, quechua, suni, puna, janca, rupa y omagua. Esta división, más que a una "ciencia geográfica tradicional indígena" como la denomina Pulgar Vidal (s/f: 37) corresponde a la etnoecología andina que posee, por cierto, una percepción más aguda del ambiente.

Fonseca, al estudiar el sistema económico de las comunidades campesinas, ha encontrado que los pueblos de la quebrada de Chawpi waranga, en la cuenca del Marañón, se ubican a una altura que, aproximadamente, corresponde a la mitad de las tierras que disponen. Por encima de las markakuna(*) (poblaciones) se encuentra la jana, parte alta, y por debajo, la ura, parte baja correspondiendo ecológicamente jana a jalka y ura a kechwa. Pero la jalka se subdivide a su vez en jalka papa y kechwa papa, y la kechwa en jalka jara y kechwa jara. Esto es, una cline ecológica en la que se ubican los nichos ecológicos de las cincuenta variedades de kumun papa a más de la oqa, ulluku y mashwa en la jalka papa; las diez variedades de chawcha papa, la kiwna y el tarwi en la kechwa papa y el mishky jara y el wansha jara con el lakayote, el kuraw y el purutu en las dos secciones de la kechwa, vegetales a los que se agregan los que han sido aculturados: cebada y habas en la jalka papa, solamente cebada en la kechwa papa y trigo y arvejas en la jalka jara (1972: 31-36).

La división de las tierras de la marka(**) en Yakán

(*) Marka, equivalente a llaqta.

(**) Marka, en este caso, designa las tierras de la etnia.

como en otras comunidades de Chawpi waranga corresponde a la estructura de la pacha ka y constituyen la pacha de la etnia como se ve claramente en el esquema ofrecido por Fonseca:

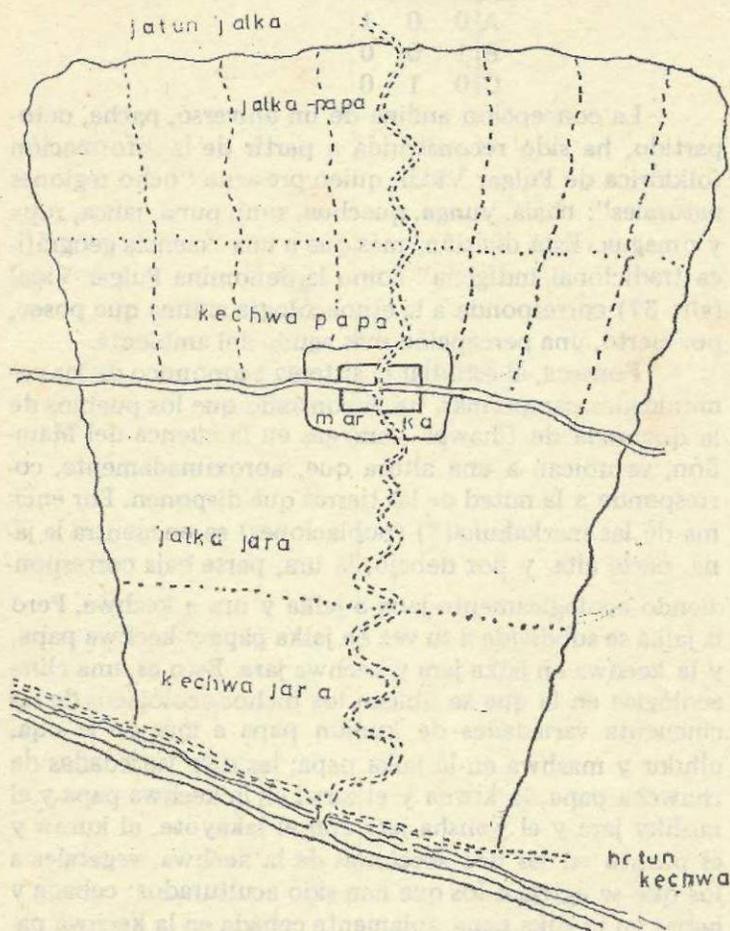


GRAFICO Nº 10

Sub zonas y tierras de cultivo de la comunidad de Yacán, en la quebrada de Chawpi waranga, seg. Fonseca (coquis simplificado).

donde se advierte la estructura cuatripartita, y es evidente que esta pacha se halla referida, y relacionada a una pacha mayor: la jatun jalka y la hatun kechwa.

Durante su permanencia en Chawpi waranqa Fonseca no se ha planteado la existencia de la división ichoq allawqa en la pacha ka de la marka aun cuando reconoció la estructura tetrapartita de Yakán, por ejemplo, en los barrios de jana Shushumay y jana Kunuray y ura Shushumay y ura Kunuray, estructura que da el siguiente modelo:

Jana Shushumay	Ura Kunuray
Ura Shushumay	Jana Kunuray

GRAFICO Nº 11

donde es claramente visible no sólo la estructura jana ura, sino también la estructura ichoq allawka.

El patrón cultural por el que se establecen derechos en los diversos niveles de una cline ecológica, advertido por primera vez en julio de 1955 por Núñez del Prado, en Q'ero (1957:6-8), viene a explicar la necesidad de la doble filiación andina prehispana y la existencia del suyu o cuarto nivel de suyu. Así, los hijos varones de un varón de hanan ichoq suyu, cualquiera que sea su seqe, pertenecen por filiación materna a urin ichoq suyu y su acceso a las tierras de kechwa los garantiza su adscripción a la saya materna, que es urin, en tanto que su acceso a las tierras de jalka les garantiza el derecho en la saya paterna, que es hanan. Las mujeres, perteneciendo a la misma saya que la madre, se hallan adscritas a urin allawka suyu, lo cual les garantiza el acceso a las tierras de kechwa, teniendo acceso a las tierras de jalka por tener derechos en hanan allawka suyu, que es el suyu de la madre de la madre. Al con-

traer matrimonio, la norma de virilocalidad inhibe el acceso a las tierras del grupo de la esposa al varón y sus yawar masakuna (parientes de sangre), pero le proporciona la fuerza de trabajo de los masakuna, varones que se clasifican hermanos de la esposa.

Siendo ñoqa, Ego masculino, adscrito a urin ichoq suyu, el esquema será:

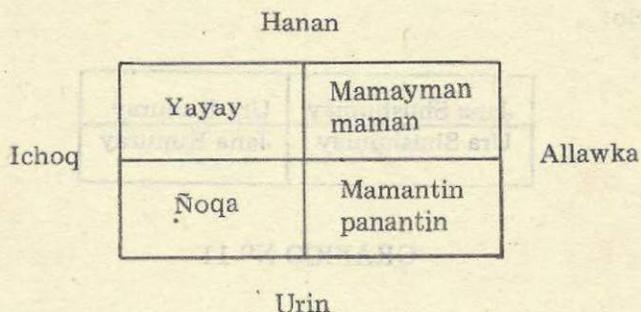


GRAFICO N° 12

donde se ve que la mitad ichoq es qari (varón) y la mitad allawka, warmi (mujer), sin contradecir que, al propio tiempo, sea qari el hanan y warmi el urin. Existiendo la filiación doble, ñoqa y su pana pertenecen a la saya materna, urin, lo que les permite el acceso a las tierras de kechwa y en tanto ñoqa tiene acceso a las tierras de jalka por sus derechos en la saya del padre, yaya, que es hanan ichoq, la hermana, pana, tiene acceso a las tierras de jalka por sus derechos en el hanan allawka suyu, que es el suyu de la madre de la madre. Así, tanto ñoqa como su hermana tienen acceso al kechwa mikuy como al jalka mikuy, para emplear la terminología recogida por Fonseca (1972: 31).

Brevemente cabe aclarar que la norma de virilocalidad determina en la época inka, que a cada mujer se le asignase medio tupu y un tupu al varón, pues que, al contraer matrimonio la mujer pasa al grupo del varón, perdiendo el derecho al medio tupu que tenía asignado en su propia saya y adquiriendo el derecho sobre la mitad del tupu que su esposo tenía asignado en su propia saya. La necesidad de otorgar tierras en los diferentes niveles de la cline ecológica, impone, entonces, la necesidad de subdividir el tupu en subunidades

Por otra parte, como he señalado también, el tupu es una superficie de tierra con una producción que no permite vivir a la pareja durante un año; para obtener los requerimientos suplementarios la pareja debe trabajar las tierras del Estado impropriamente denominadas "tierras del inca" por la administración colonial española, las tierras destinadas al culto y las tierras de los kuraqkuna locales, recibiendo comida en cambio. Para la época actual, y a nivel de comunidad, Fonseca aclara esta relación de trabajo a cambio de alimentos (1972). En la época prehispana, la regulación del acceso a las tierras, al limitar los alimentos disponibles, permitió, tanto a los kuraqkuna locales, como al Estado, obtener la fuerza de trabajo requerida para la producción de excedentes que permitían la existencia de funcionarios a tiempo completo.

La estructura decimal de la pacha ka

El origen de la estructura decimal en la organización de la pacha ka, al igual que el de las estructuras bi, tri, tetra y octopartitas es, para el hombre andino, de origen divino.

Sarmiento (1571) refiere el mito que recogiera en Tumi pampa: al producirse el Unu Pacha kuti, Ataw Rupaki y su hermano Kusi Kayu se refugian en la cumbre de la montaña Wasanu, la cual, al subir las aguas, comienza a navegar, lo que impide que quedase sumergida. Al descender las aguas, Ataw y Kusi construyen una ch'uqlla (choza) y comienzan a cultivar nuevamente la tierra. Al volver a su ch'uqlla, por las tardes, encuentran que alguien les ha dejado tortillas de maíz y aqha; como esto se repite, simulan irse y se ponen a espiar. Así, ven que llegan dos mujeres, que son quienes les preparan los alimentos y, al tratar de apresarlas, ambas se metamorfosean en china wakamayu(*) y escapan para no regresar. Arrepentidos por su acción, Kusi y Ataw ruegan a Wiraqocha que se las envíe nuevamente. Las dos mujeres regresan por mandato de Wiraqocha y se convierten en esposas de los hermanos. Cuando el mayor muere ahogado en una laguna, el sobreviviente toma a la esposa de su hermano como esposa secundaria y tiene, en ambas, diez hijos, "de los cuales —dice Sarmiento— hizo dos parcialidades de a cinco y poblándolas llamó a la una Hanansaya que es lo mismo que decir bando de arriba y al otro Hurinsaya que significa bando de abajo" (1965:207-208).

El mito de los T'anpu, como se ha señalado ya, refiere asimismo que, al salir de la etnia de su paqarina, los Suyuyuq Apukuna y sus esposas lo hacen de la cueva cen-

(*) Ave. del género psitasiforme de plumaje rojo o azul, según la variedad. En inglés se le denomina Scarlet Makaw.

tral, Qhapaq t'oqo; de la que quedaba a la izquierda de ésta salen cinco ayllukuna que corresponden al Hanan Qosqo, y de la que quedaba a la derecha, otros cinco ayllukuna, que corresponden al Urin Qosqo.

Como las estructuras bi, tri, tetra, penta, octo y decapartita corresponden a niveles de organización y se hallan estructuradas entre sí constituyendo una unidad en la que se dan como límites el ocho y el diez, es imposible suponer que la estructura decapartita fuese adaptada, con posterioridad, a la estructura octopartita.

El principio se basa en relaciones determinadas empíricamente y para las cuales los hamawt'akuna no podían encontrar otra explicación que su origen divino. En una riqra (braza), se hallan contenidas pusaq kapa (ocho cuartas) y chunka yuku (diez jemes). Astronómicamente, nuestro planeta entra en conjunción con Venus después de cinco años sidéricos que corresponden a ocho años venusinos, conocimiento de la etnociencia andina puesto en evidencia hacia el final del Capítulo 29 del Runa ñiscap Machunkuna (1966:162), texto que recogieran en 1598 los auxiliares del extirpador de idolatrías Francisco de Avila en Waroq chiri (Huarochirí).

El llapsa k'ullu yupana (ábaco), tal como lo muestra gráficamente Waman Poma (1613) en el folio 360 de la Nueva Cronica, presenta casilleros para 1, 2, 3 y 5, que corresponden a los primeros números de la llamada escala aditiva de Fibonacci (Leonardo de Pisa), el matemático del siglo XIII. El siguiente número, en la escala aditiva, es 8.

En fin, en las ceremonias magicofunerarias de la cultura andina contemporánea, en el área Norte el número mágico es el 5, y en el área Sur, el 8.

Wedin (1965) niega que en el Estado Inka se hubiese empleado el sistema decimal para la organización administrativa, aceptando su utilización sólo en la organización militar. Las únicas pruebas de que dispone Wedin son, inevitablemente, los testimonios de los conquistadores hispanos, pero concede una excepcional importancia a los testimonios tempranos limitándose, prácticamente,

a los informes de los soldados que participaron en la invasión.

Lo temprano de un testimonio no prueba, sin embargo, que el testigo se hallaba realmente capacitado para advertir la existencia de instituciones en una sociedad tan diferente a la suya y con la que había entrado en contacto por medio de la violencia, instituciones que, por lo demás, no le interesaban. En los primeros testimonios, como los de los secretarios de Pizarro, no existe siquiera una referencia a la táctica empleada por las tropas del Estado Inka con las que debían combatir, y menos a la organización de esas tropas.

Es más tarde, cuando se hace imperioso organizar el gobierno colonial, que los funcionarios de la metrópoli ordenan recopilar la información que precisan para dictar las llamadas Leyes de Indias, que permitieron aplicar, en una escala hasta entonces desconocida, un cambio cultural dirigido.

El profesor británico J. H. Elliott (1970) ha demostrado la incapacidad mental de los europeos en general, no ya para comprender y describir el Nuevo Mundo sino, simplemente, para verlo. "Es difícil rechazar la impresión de que los europeos del siglo XVI como los chinos en las tierras del Sur(*) veían con demasiada frecuencia lo que querían ver", afirma Elliott (1972:34). Los europeos que trataban de describir a los habitantes de América, y a las sociedades americanas, no podían sino emplear su propio código para decodificar culturas estructuradas en una forma que no les era familiar. Elliott formula, con razón, la pregunta acerca de lo que los europeos vieron en América, y cómo lo vieron. La respuesta a la pregunta no sólo está restringida como señala Elliott,

(*) Se refiere a los funcionarios chinos después de la conquista de Viet Nam durante la dinastía de los Tang. "prisioneros de su léxico ecológico", según la cita hecha por Elliott de *The Vermillion Bird*, de Edward Schafer.

por la formación profesional que poseía el europeo que escribía sobre el Nuevo Mundo, sino por la propia cultura, en el sentido antropológico del concepto, que condicionaba al europeo y lo hacía eficiente en su propia sociedad e ineficiente para desenvolverse en una sociedad ajena. El hombre andino aún emplea el adjetivo despectivo chapetón, o chapete, que en el siglo XVI era sustantivo utilizado como sinónimo de español, castellano o cristiano, para designar a quienes por falta de experiencia, son incapaces de comprender, y desenvolverse, en el ámbito físico y social andino.

Es evidente entonces que, como afirma Elliott refiriéndose a los europeos del siglo XVI que llegaron a América, "no existen garantías de que la imagen que se presentaba ante ellos respondiese necesariamente a la realidad" (1972:33).

Los funcionarios españoles, al producirse el descubrimiento y la conquista de América eran probablemente, a causa de la Reconquista, los únicos europeos que poseían experiencia en tratar con poblaciones de cultura diferente, por mucho que se había operado la aculturación, de territorios anexados. Los virreyes, en América, encomendaron la redacción de informes que diferían, por su contenido y finalidad, de las primeras crónicas escritas por quienes participaron en la invasión del Nuevo Mundo, aspecto no reparado, al parecer, por los historiadores.

Cieza es de los primeros, en el Perú, en recibir el encargo de informarse sobre la organización social y la religión anteriores a la invasión española. La preocupación, a más de obtener informaciones geográficas y climatológicas del territorio andino, es conocer la administración del Estado Inka para imponer la tributación, y la religión, a fin de realizar eficazmente la evangelización.

En el aspecto religioso, clérigos y funcionarios enfrentaron un problema insoluble acerca del cual, además, no podían tener consciencia: la convicción de que la única religión verdadera era la que ellos profesaban. Todo lo

demás era superchería, producto de la ignorancia cuando no obra del demonio, del demonio según la concepción europea. Con este prejuicio, la incapacidad para comprender la religión andina, ha sido absoluta.

En el aspecto administrativo existía, igualmente, otro prejuicio: el Estado Inka era consecuencia de las que denominaron "conquistas", lo cual justificaba que los invasores hispánicos se apoderaran de los campos de cultivo que, de manera igualmente impropia, denominaron "tierras del inga", del mismo modo que por razones religiosas se apoderaron de los campos de cultivo designados como "tierras del Sol".

Curiosamente, este concepto de las "conquistas" de los Inkas persiste hasta nuestros días confundiendo a historiadores, arqueólogos y sociólogos, y aun a los antropólogos contemporáneos, que no advierten la unidad de la cultura andina ni comprenden, por falta de un análisis cultural, que las instituciones sociales andinas más importantes están determinadas por las relaciones de producción. prehispana.

Además, es evidente que cronistas como Cieza, pese a su acuciosidad, tropiezan con el problema lingüístico que es, con mucho, más complejo de cuanto sospechan hasta hoy los historiadores. "Los psicólogos están familiarizados con la relación íntima que existe entre los hábitos verbales y la forma en que percibimos el mundo" señala Miller (1974:230). La comunicación de Cieza con sus informantes, fuera de que nada se sabe acerca del criterio que empleó para elegirlos, si es que escogía a sus informantes, se hallaba perturbada, además, por el intérprete, un hombre andino más o menos aculturado, probablemente con deficiente dominio del español, que debía explicar instituciones sociales y categorías culturales desconocidas por su interlocutor. Es el mismo problema con el que tropieza más tarde Sarmiento fuera de que, por la necesidad de "probar" que los inkakuna fueron usurpadores, mucho del contenido de su "crónica" es producto de res-

puestas sugeridas, lo cual es claro en la "probanza" hecha ante el notario Alvaro Ruiz de Navamuel, el secretario del Virrey Toledo, en Cusco el 02 de marzo de 1562.

Quienes niegan la existencia de la organización decimal en la administración del Estado Inka no advierten que en los documentos burocráticos del siglo XVI, como las visitas realizadas a las "provincias" de Chukuytu o Wanuku, la estructura decapartita aparece no como producto de respuestas formuladas a preguntas hechas en ese sentido, sino como parte de la propia información relativa a la población de pureqkuna (los varones casados con obligación de tributar) y a las labores que éstos cumplían en el Estado Inka.

En principio, se ha señalado ya, el hanan ichoq suyu corresponde al jefe étnico de la pacha ka, en el caso del Cusco, al Inka; el suyu alterno opuesto, urin allawka suyu, corresponde al Inka rantin. El rantin es kaka, hermano de la madre o cualquier varón clasificado en esta categoría, del Inka, y como kaka es probable, pero necesariamente, padre de la esposa del mismo. A su fallecimiento es sustituido por el hijo del hermano de la madre del Inka, o por cualquier varón así clasificado, y es a su vez, real o supuestamente, su masa (hermano de su esposa).

Garci Diez, el visitador de Chukuytu en 1567, entrevista a los dos jefes de la etnia Lupa Haqe (Pueblo del Sol) Qari, mallku ala saa (mitad alta) del pueblo de Chukuytu y de toda la "provincia" del mismo nombre, y a Kusi, mallku maa saa (mitad baja), mas, cuando requiere de mayor información hace comparecer a Kutinpu, ala saa y mallku durante la minoría de edad de Qari. A la pregunta del visitador acerca del tiempo durante el cual ejerció el cargo como jefe de la ala saa, Kutinpu respondió que por cerca de dieciséis años, aclarando que fue "gobernador de ambas parcialidades" (1964:37), respuesta que no implica que haya ejercido los dos cargos sino que, en cuanto mallku ala saa, las dos mitades se hallaban

bajo su autoridad; en la tasa de los tributos que impuso el virrey marqués de Cañete en 1599, a Kutinpu se le menciona precisamente como a "cacique principal de la provincia de Chucuito" (1964: 174).

Por ese tiempo se daba la misma situación entre los chupaychu. Al fallecer el kuraq Pauqar Waman, posiblemente hacia octubre de 1559 y siendo su hijo Nina Shawa(*) de posiblemente seis años de edad, es elegido por el kamachikuq de los kuraqkuna chupaychu Shawa(**). Este así lo declara en Pillku al visitador Iñigo Ortiz en 1562 (1967:22). A lo largo de su declaración wayna Shawa aclaró que, "en tiempo del ynga" era jefe de las cuatro waranqakuna chupaychu Shawa, esto es, machu Shawa, padre del difunto Pawqar Waman y padre del padre de Nina Shawa.

En el litigio por la encomienda de los chupaychu seguido por Da. Inés Muñoz, la viuda de Francisco Martín de Alcántara, el hermano de Pizarro y primer encomendero de los chupaychu, el testigo Francisco Ruano declaró (1551) no conocer al kuraq ka Shawa, quien hacia 1537 estaba con el Inka Ylla Thupaq (1967:312), jefe de la resistencia inka en el Norte.

El Inka Ylla Thupaq obliga a Pedro Barroso a retirarse de Wanuku marka (Huánuco Viejo), quien ingresa a la quebrada del Pillku mayu por Pacha panpa (Pachabamba) y con el apoyo del waranqa kamayoq kuraq ka Masgo, traslada la ciudad de Wanuku (Huánuco) a su actual ubicación en la llanura de Pillku(***). El mismo Mas-

(*) En el original figura como Nina Xobo por un evidente error. Diego Shawa figura, por ejemplo, como Xagua, Xangua y Chajaba.

(**) Por comodidad lo denominé wayna Shawa (Shawa joven o el joven) para diferenciarlo de Shawa, kuraq de la misma etnia al producirse la conquista, a quien denominé machu Shawa (Shawa el viejo).

(***) Por esta razón hasta hoy en día los descendientes de los chupaychu denominan Pillku a la ciudad de Huánuco, o León de Huánuco.

go y su waranqa denominada Qocha Wanka prestan apoyo al Licenciado La Gasca que, en recompensa, le concede cuatro solares en la marka de Pillku, según Berroa (1934: 15). Murri en los cuadros anexos a la Visita (1967), denomina a esta waranqa como la Waranqa de Marka Pari, identificándola convencionalmente como Ichoq 1 posiblemente porque se hallaba en la que, la mentalidad europea, considera la margen izquierda(*) del Pillku mayu (Wallaga o Huallaga). Ichoq, el antiguo pueblo de machu Shawa, posteriormente pueblo de Pawqar Waman, se encuentra en la margen que los hombres andinos consideran izquierda del Panaw mayu o Chinka mayu y no se explicaría cómo, perteneciendo a la waranqa que es considerada Allawqa Pawqar Waman pudiese ser kuraq de toda la etnia, cargo para el que necesitaba pertenecer a la sección ichoq del mismo modo que Kutinpo era ala saa.

Wayna Shawa se encontraba en agosto de 1552 en Ciudad de los Reyes, hoy Lima, en representación de los cuatro waranqa kamayoqkuna chupaychu: Pawqar Waman, Kirin, Chinchay Poma y Marka Pari. A nivel de las cuatro waranqakuna el rantin de Pawqar Waman era indudablemente Chinchay Poma, lo que permite suponer que wayna Shawa era rantin de Pawqar Waman a nivel de saya dentro de la pacha ka. En 1549, al llevarse a cabo la visita de Mori y Malpartida, wayna Shawa aparece como "principal" de Chakalla, próxima a la actual Chaglla a más de diez kilómetros de Ichoq, el pueblo de machu Shawa, teniendo "cuatro orejones del Cusco que (le) sirven". (1967;298), a más de la marka de Kara poblada por micheqkuna mitmaq "del tiempo del ynga" (ibid), sita en la etnia de los Yarush. A más de estos signos que denotan la importancia del status de wayna Shawa, y al hecho

(*) La norma andina para establecer la ubicación de los márgenes de un río es ubicándose en sentido contrario al curso de las aguas, esto es, dando frente a las nacientes, en tanto que para los occidentales se hace de manera inversa.

de haber permanecido antes de la invasión hispana en el Cusco inka, en 1549 wayna Shawa figura como rantin en la waranqa de Pawqar Waman.

En el modelo de pacha ka construido, y que se expone en este trabajo, wayna Shawa debía ocupar el cargo de Suyuyuq Apu del hanan allawka suyu de pacha ka, cargo que equivale al de rantin, a nivel de saya, dentro de su pacha ka, única posición jerárquica que le permitiría desempeñar, a partir de 1559, el cargo de pacha ka kama-yoq y, como tal, el de waranqa kamayoq en la waranqa equivalente al suyu ichoq de la saya hanan, considerando que las cuatro waranqakuna conformaban una pacha ka a nivel inmediato superior a la pacha ka. La situación de wayna Shawa es, así, igual a la de Kutinpu entre los Lupa Haqe.

Wayna Shawa manifiesta al visitador no ser pariente de Pawqar Waman (1867:25) y si es correcta la interpretación en el sentido de que wayna Shawa era Suyuyuq Apu de la misma pacha ka de Pawqar Waman, wayna Shawa era hijo de la hermana o de una mujer clasificada como hermana de machu Shawa, casada con un varón que era hermano o clasificado hermano de la mujer de Machu Shawa. Los españoles los clasifican "primos", y la moderna antropología como doble primo cruzado, pero esta clasificación es falsa y sólo conduce a error puesto que, para el hombre andino no existía, con anterioridad a 1532, la categoría de "primo". Todos los hombres y mujeres, a nivel de su propia generación, o eran wawqe y pana (hermano y hermana) o masa y warmi (hermano de la esposa y esposa). No existe, entonces, ninguna contradicción en la declaración de wayna Shawa entre su relación de parentesco y su posición jerárquica.

El mismo año de 1562, el visitador Ortiz de Zúñiga encuentra un caso similar entre los mitmaqkuna cusqueños. Qhoña Pariwana (Cona Pariaguana en el original), llaqta kamayoq de Warapa y Kuraq ka de todos los mitmaqpkara kamayoqkuna, que el Inka Thupaq Amaru In-

ka Yupanqui(*) puso para resguardo de las pukarakuna de Qollpawa, Qaqan Payqa, Angas y Qhochay Pawa (1972: 25), manifestó que el kuraq ka de ellos, en la época inka,

(*) El hijo de Pachakuteq Inka Yupanki y padre de Wayna Qhapaq, el gran unificador del territorio andino desde Mawli (Maule) en Chili y Tukumán (Tucumán) por el Sur a Kitu (Quito) en el Norte y desde los anti de Musu y los chiri-wanu al Pacífico, no tendría nombre, pues que, Thupaq designa todo lo relativo a los inkakuna; Inka, luminoso, es igualmente un apelativo que correspondía a todos los miembros de la etnia de los T'antu y Yupanki es asimismo apelativo de los gobernantes cusqueños, que designa al que es hábil o entendido en gobernar.

Sarmiento (1572), al referirse a Thupaq Inka Yupanki dice que Pachakuteq celebró su regreso del Qollaw e "hizo fiestas por la victoria y porque se halló que le había venido un hijo al cual llevó ante el sol y se lo ofreció y le puso nombre Topa Inca Yupangui" (1965:246). Esto es, que el regreso de Thupaq Inka Yupanki, que anexa el Qollaw al Estado Inka. Coincide con el nacimiento de un hermano suyo, Thupaq Inka Yupanki. Ambos son hijos de Pachakuteq, mas, no se menciona el patronímico de uno ni de otro. Agrega Sarmiento que Pachakuteq "hizo las más solemnes fiestas por toda la tierra porque el Inga Yupanqui quería que este Topa Inga le sucediese aunque tenía otros hijos mayores y legítimos (¿mayores ilegítimos?)" (ibíd.: 246). Pero luego Sarmiento olvida que el hijo de Pachakuteq es quien ha regresado al Cusco y señala que, quien regresa, es el propio Pachakuteq que "dejó a sus dos hijos Tupa Amaru y Apu Paucar en el Collao" (ibíd.:246). Thupaq Amaru, que en el primer momento figura como Thupaq Ayar Manku, y Pawkar, según Sarmiento "conquistaron" a los qollawa, luego dividieron sus tropas en tres columnas enviando una por la "montaña", se dirigieron a los Charka (Charcas) a quienes derrotaron; pero "los cinco mil orejones que entraron por la montaña jamás se supo de ellos que se hubiese hecho" (ibíd.: 247). El mismo episodio, posteriormente, lo refiere el propio Sarmiento, como ocurrido a Thupaq Inka Yupanki: "entró pues Topa Inga y los capitanes dichos en los Andes que son unas terribles y espantables montañas de muchos ríos adonde padeció grandísimos trabajos..." (ibíd.:254), pero conquistó a los Upa Tariq, del Manu suyu, a los Mañari o Yana simi y Ch'ipunawa del río Tono, llegando a Páytiti. Y añade: "y el mismo Topa Inga con el tercio de gente que él tomó para con ella conquistar anduvieron mucho tiempo perdidos en las montañas... hasta que Otorongo Achachi encontró con él y lo encaminó..." (ibíd.: 254).

Waman Poma (1613) se refiere a Otorongo Achachi, a quien da la categoría de Apu kamayoq Inka, como al conquistador del Anti Suyu, aclarando que se le llamó Otorongo Achachi Amaru Inka (1936:154); Otorongo Achachi fue su sobrenombre porque tuvo hijos "en los Andes". No indica el cronista quién fue la mujer de éste "capitán", pero señala que la mujer del "segundo capitán" fue Qhapaq Mallkima (ibíd.:176), mujer "ande suyu" y, al tratar del "segundo capitán" indica que se llamó "Topa Amaro inga", quien, "conquistaba y mataba y sacaba los ojos a sus enemigos a los dichos principales collasuyos (y) conquistó todo colla puquina..." (ibíd.:148), pero no se refiere a la conquista del Anti Suyu no obstante que le da por esposa a

fue Osqo u Orqo Añaska, quien por no tener descendencia fue reemplazado a su fallecimiento por Kanawa y habiendo fallecido asimismo este kuraq, y siendo su hijo menor de edad, el informante Qhoña Pariwana fue elegido, en su condición de pacha ka kamayoq, kuraq ka de las dos pacha kakuna o de lo que de ellas quedaba; Awki-

una anti suyu. Es claro que Waman Poma desdobra al mismo personaje y se refiere a él como a Thupaq Amaru Inka y como a Otorongo Achachi, que es el sobrenombre. Garcilaso (1609), atribuye, asimismo, a Thupaq Inka Yupanki la "jornada de Musu" (1963:266-268).

Por otra parte, Sarmiento refiere que al regreso de Thupaq Amaru Yupanki, Pachakuteq reunió a los banan y urin qosqokuna y les dijo: "y dando que algunos años ha que nombré por mi sucesor a mi hijo mayor legítimo Amaro Topa Inga no me parece que es el que cumple para gobernar tan grande señorío... y luego dijo que nombraba por inga y sucesor suyo a su hijo Topa Inga y lo mandó salir de la casa donde había quince o diez y seis años se criaba" (1965:247), añadiendo, que le puso la maskapaycha y se le vistió con el qhapaq unku y nombrándole Qhapaq Inka le hizo sentar en la tyana de oro, bajo el suntu pawqar, delante de la imagen de Inti. El cronista agrega, bastante ingenuamente: "...y mandó (Pachakuteq) que no se dijese lo que allí se había hecho hasta que él lo mandara" *Ibíd.*:247), con lo que pretende que las ceremonias públicas eran secretas. Mayor ingenuidad, si cabe, muestra el cronista toledano al referir el diálogo que supuestamente sostuvieron Thupaq Inka Yupanki y Pachakuteq Inka Yupanki durante el waraku de Thupaq Inka Yupanki, ceremonia que Sarmiento confunde con el Qhapaq Raymi. Según el cronista, Thupaq Amaru dijo: "¡Padre inga! Yo he sabido que en la Casa del Sol tenéis un hijo a quien habéis nombrado por sucesor vuestro después de vuestros días, mándamelo mostrar!". A Inga Yupangui pareciéndole desenvoltura de Amaro Topa Inga le dijo: "Es verdad y vos y vuestra mujer quiero que seáis sus vasallos y le sirváis y obedezcáis por vuestro señor e inga". El inga le respondió que así lo quería hacer y que para eso le quería ver y hacerle sacrificio y que le mandase llevar adonde él estaba. El inga Yupangui le dio licencia para ello y Amaro Topa Inga tomó lo necesario para aquel acto y fue llevado donde Topa Inga estaba en sus ayunos Y como Amaro Inga le viese con tanta magestad de aparato de riquezas y señores que le acompañaban cayó sobre su faz en tierra y adoróle y hízole sacrificios y obedeciéndole, y sabiendo Topa Inga que era su hermano lo levantó y se dieron paz en la faz" (*Ibíd.*:248).

Pero, además, según el mismo Sarmiento, cuando Thupaq Inka Yupanki regresó a Tumi panpa (Tumibamba), Pachakuteq, que ya era abuelo, "tuvo tanta envidia de que su hijo hubiese sacado tanta honra y fama en aquel camino y conquista que mostró públicamente pesadumbre por no ser él el que triunfaba y por esto determinó matar a sus dos hijos Tilca Yupangui y Auqui Yupangui que habían ido con Topa Inga poniéndoles por culpa que

llukuy se declara implícitamente pachaka kamayoq de la otra pacha ka de mitmaqkuna (1972:33), lo que demuestra que dos pachakakuna tienen una estructura básica bipartita, con la subyacente octopartición determinada por los cuatro suyukuna que conforman cada una de las dos pachaka.

habían sido transgresores de su mandado... y así dicen que les mató, otros dicen que no mató más que a Tilka Yupanqui. De que se sintió muy agraviado Topa Inga Yupangui porque le hubiese su padre matado a quien tanto había trabajado con él" (Ibid.:252). Siempre de acuerdo a Sarmiento, "luego que Pachacuti Inga Yupangui murió disputaron dos orejones que guardasen el cuerpo para que nadie entrase ni saliese a dar la nueva de la muerte hasta la orden que se había de dar. Y los demás ingas y orejones con Topa Inga se fueron a la Casa del Sol y allí mandaron venir a los doce capitanes de los ayllus de la guarda de la ciudad y del inga... y cercaron la Casa del Sol. Y los ingas otra vez pusieron de nuevo a Topa Inga Yupangui la borla y le dieron las insignias de inga como que ya había heredado y sucedido a su padre. Y tomándole en medio de sí y de la gente de guerra de la guardia llevaronle a la plaza adonde se sentó con gran magestad en un soberbio trono. Y hecharon bando que todos de la ciudad viniesen a dar obediencia a Topa Inga Yupangui so pena de muerte... y tras esto le hicieron los sacrificios. Mas es de notar que solo los del Cuzco hicieron esto y si algunos otros allí se hallaron que lo hicieron serían forzados y espantados con las armas y el pregón. Y esto acabado llegaron al inga Topa y le dijeron "Capa inga tu padre descansa ya". A las cuales palabras Topa Inga mostró gran tristeza y cubrió su cabeza con la manta" (Ibid.:253).

Del confuso relato de Sarmiento se desprende, sin embargo, que la muerte de Pachakuteq se mantuvo en secreto: que Thupaq Amaru Inka Yupanki se dirige al Inti Wasi, donde se encontraba el heredero nombrado por Pachakuteq, del cual no se menciona el nombre en momento alguno; hace cercar el Inti Wasi con gente de guerra e ingresa al recinto. La muerte del heredero designado por Pachakuteq es implícita. Acompañado por los kuraq de los ayllukuna inka se dirige a la gran plaza de Cusco y se hace proclamar Sapan Inka, autoridad que es reconocida por la fuerza de las armas.

Tanto Sarmiento, como Garcilaso y Waman Poma reconocen que Thupaq Amaru Inka Yupanki es el conquistador de la región del Manu, sobre el río hoy llamado Madre de Dios, al cual los inkakuna conocían con el nombre de Amaru mayu, evidentemente en recuerdo y homenaje a Thupaq Amaru Inka Yupanki.

El nombre de Amaru es suprimido y se le menciona únicamente por sus apelativos de dignidad, Thupaq Inka Yupanki, después del triunfo de Ataw Wallpa, puesto que el ayllu de Waskar se vinculaba a él, de allí que Challku Chimaq y Q'esqes ordenasen que se incinerase el cuerpo diseccionado de Thupaq Inka Yupanki y que, el hijo de Manku Qhapaq, emparentado con Waskar, tornase como Inka de Wilka panpa (Vilcabamba) el nombre de Thupaq Amaru.

Importa señalar que el número de mitmaqkuna destacados a Wanuku es idéntico al de los mitmaqkuna Lupa Haqe que se hallaban en Sama, de acuerdo al khipu inka que presentó mallku Qari al visitador de Chukuyto en 1567 (1964:64).

Lo anterior permite establecer que en una pacha ka, el kuraq ka, en cuanto Pachaka kamayoq, se halla en una relación binaria antisimétrica y transitiva con respecto al Suyuyuq Apu urin allawka, y sólo con éste, en cuanto éste es kuraq ka de la saya urin, pero el mismo Pachaka kamayoq, en cuanto kuraq de la saya hanan, se halla en la misma relación jerárquica respecto al Suyuyuq Apu hanan allawka, mas, en este segundo caso su status corresponde al de Suyuyuq Apu. Una segunda relación binaria, antisimétrica y transitiva existe entre el Pachaka kamayoq y el Suyuyuq Apu hanan allawka en cuanto es chunka kamayoq. Además, y ya dentro de su propio suyu, ejerce dos funciones con una relación igualmente binaria y antisimétrica: con cada uno de los cuatro pisqa kamayoq y con cada uno de los pureq, en el primer caso como Suyuyuq Apu y en el segundo, como pisqa kamayoq.

Las estructuras jerárquicas dentro de una pacha ka, en consecuencia, son:

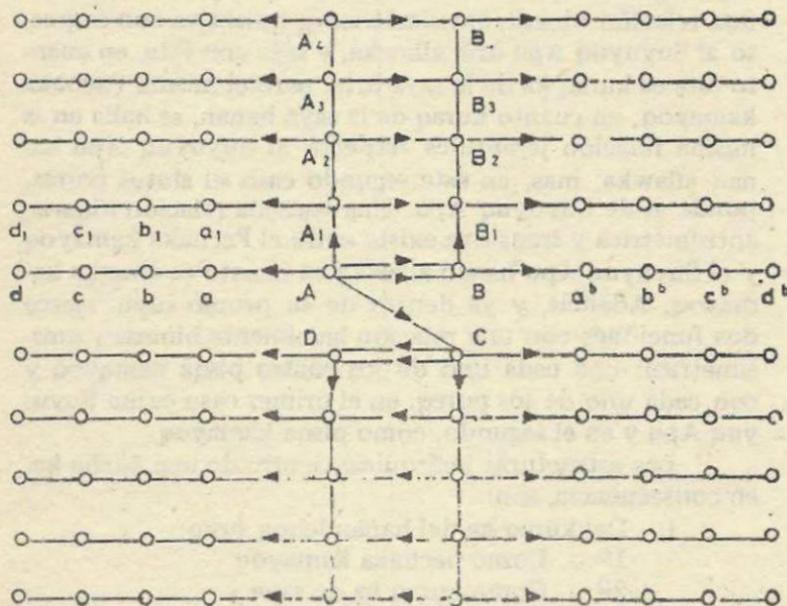
- I: Del kuraq ka del hanan ichoq suyu:
 - 1° : Como pachaka kamayoq
 - 2° : Como kuraq ka de saya
 - 3° : Como suyuyuq Apu
 - 4° : Como chunka kamayoq
 - 5° : Como pisqa kamayoq
- II: Del Kuraq ka del suyu urin allawka:
 - 1° : Como Kuraq ka de saya
 - 2° : Como suyuyuq Apu
 - 3° : Como chunka kamayoq
 - 4° : Como pisqa kamayoq
- III: Del Kuraq hanan allawka suyu:
 - 1° : Como suyuyuq Apu
 - 2° : Como pisqa kamayoq

IV: Del Kuraq urin allawka suyu:

1º : Como suyuyuyq Apu

2º : Como pisqa kamayoq

El esquema anterior permite construir el siguiente grafo orientado para la estructura de relaciones jerárquicas de una pacha ka:



GRAFO N° 14

que muestra un grafo unilateralmente conexo: además, como todo grafo de relaciones jerárquicas es un grafo abierto.

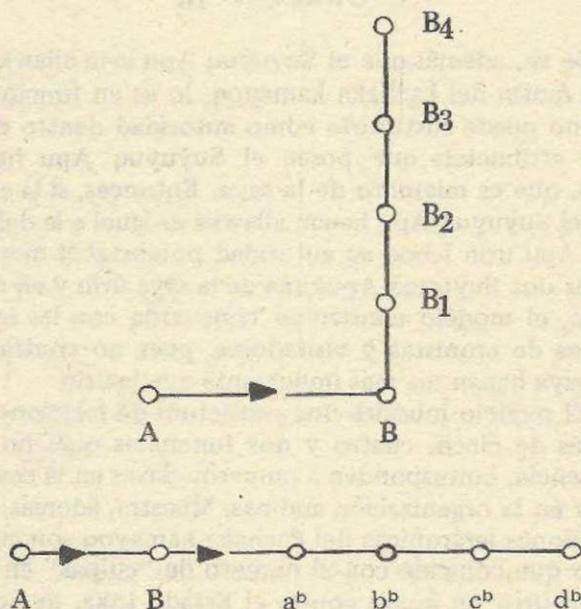
Tanto en A como en C se dan dos arcos porque A posee con respecto a B una doble relación, una en cuanto B representa al subconjunto:

$$B \{ a^b, b^b \dots d^b \}$$

y otra, en cuanto B representa al subconjunto:

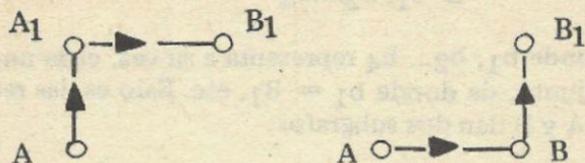
B b_1, b_2, \dots, b_4

pero donde b_1, b_2, \dots, b_4 representa a su vez, cada uno, un subconjunto, de donde $b_1 = B_1$, etc. Esto es, las relaciones de A y B dan dos subgrafos:



GRAFO N° 15

El doble arco se halla determinado, entonces por la doble relación que tiene A sobre todos los elementos del conjunto representado por B, como lo muestran los subgrafos siguientes:



GRAFO N° 16

Se ve, además, que el Suyuyuq Apu urin allawka, si bien es rantin del Pachaka kamayoq, lo es en función de saya y no puede sustituirlo como autoridad dentro de la misma, atribución que posee el Suyuyuq Apu hanan allawka, que es miembro de la saya. Entonces, si la autoridad del Suyuyuq Apu hanan allawka es igual a la del Suyuyuq Apu urin ichoq su autoridad potencial es mayor a la de los dos Suyuyuq Apukuna de la saya urin y en esto, también, el modelo construido concuerda con las informaciones de cronistas y visitantes, pues no contradice que la saya hanan sea más importante que la urin.

El modelo muestra una estructura de relaciones jerárquicas de cinco, cuatro y dos funciones que, no por coincidencia, corresponden a números claves en la cosmogonía y en la organización andinas. Muestra, además, que las funciones jerárquicas del Pachaka kamayoq son cinco, número que coincide con el número de "culpas" en que podía incurrir un kuraq contra el Estado Inka, de acuerdo con la declaración que hiciera en 1562 al visitador Ortiz de Zúñiga, en Pillku, el Kuraq ka Shullka, de Awki marka (1967: 46).

Las waranqakuna se organizan como una pacha, con una estructura tetrapartita, como lo muestra el caso de las waranqakuna chupaychu. Debido a la información disponible, el caso chupaychu parece único, mas nada indica que fuese atípico. Por el contrario. La estructura de los suyukuna en una pacha ka permite asegurar que la es-

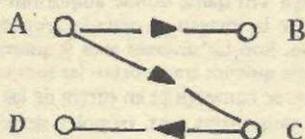
estructura tetrapartita se daba igualmente a nivel de las waranqakuna, así como los dos casos de los mitmaqkuna, para los que se dispone de información, los pukara camayoq de Wanuku y los chaqra kamayoq de Sama, muestran que dos pachakakuna se organizan como una pacha ka funcionando las sayas como suyu.

Entonces, jerárquicamente, una waranqa se organiza como lo muestra el siguiente grafo:



GRAFO N° 17

donde A tiene la función de waranqa kamayoq y B la de Pisqa chunka pachaka kamayoq: A₁, A₂, A₃ y A₄ son los pachaka kamayoq dependientes del Waranqa kamayoq en función de Piska chunka pachaka kamayoq. Esto es, la estructura jerárquica de una waranqa es idéntica a una chunka y, del mismo modo, la estructura de un grupo de cuatro waranqakuna jerárquicamente es idéntica a la de los suyukuna, donde el waranqa kamayoq tiene la misma relación jerárquica que el Pachaka kamayoq. El grafo es:



GRAFO N° 18

El Waranqa kamayoc que ocupa la posición A reúne entonces, además de sus cinco funciones jerárquicas como Pachaka kamayoq, otras tres: la de Pisqa chunka

pachaka kamayoq, la de Waranqa kamayoq y la de Kuraq ka de las cuatro waranqakuna. La importancia del número ocho en la cultura andina ha sido señalada ya, brevemente, líneas arriba.

En una pacha ka cualquiera, como se ha visto, los pureq se agrupan en unidades de diez, chunka, y los diez chunka, pachaq (cien) integran la pacha (universo). El sufijo /q/ implica, en runa simi, a un sujeto no necesariamente determinado que realiza una acción, o más propiamente, en quien se cumple una acción(*). Pachaq, entonces, es una cantidad en la que se cumple el límite del universo y, consecuentemente, puede identificarse con el universo como lo hace uno de los informantes del Runa ñiscap machoncuna, al referir la creación de la humanidad andina por Wiraqocha(**) (1966:90).

En Chukuytu, en 1567, el intérprete Kipa dice, o el

(*) Dos ejemplos aclaran el concepto: puriy: caminar; pureq o puriq: (/i-e/ son alófonas): el que camina; willay: avisar, willaq: el que avisa.

(**) La versión es una clara muestra de cómo a los cincuenta años de la invasión hispana la cultura andina se hallaba en desintegración en aquellas categorías, como la religión, que fueron más fuertemente atacadas. El informe refiere, evidentemente, la segunda creación de la humanidad, la humanidad de los runakuna o de los hombres. Wiraqocha que ha creado en litoescultura a la humanidad, ordena que las imágenes sean trasladadas, en cinco días, a la gran paqarina del lago Titi qaqqa, donde adquirirán vida. Wiraqocha, como varón, sólo puede dar la imagen, la vida la proporciona el universo de adentro, que es femenino. Son las diversas aves y animales que se hallan en imagen en el Hanaq Pacha quienes transportan las litoesculturas en pequeñas cajas, aves y animales que se convertirán en tótem de las etnias a las que trasladaron. La golondrina, como otras aves, cumplen deficientemente las órdenes de Wiraqocha; abre la caja en la que transportaba a una qollanan koya vestida como qollana y rubia como el oro por ser hija del Sol. Al ser abierta la caja, la pequeña imagen —“chay sa. Raca (esa señora vulva) dice el informante— se pierde. Wiraqocha ordena que la golondrina regrese y traiga la imagen de la Koya. Hecho así, “Wiraqocha, antes de abrir la caja, le indica al Inka: “Inka, esos cien son tu límite, este otro cien (centenar) es mío. Entra tu a este cien (universo) con tu hermana. Entrando, ni tu ni yo nos veremos”. Abre entonces la caja dentro del límite de ese centenar, (universo) y en ese tiempo apareció la luz solar. Entonces el Inka Wayna Qhapaq dijo: “De aquí no he de regresar, con mi ñust'a mi koya, me he de sentar (en el sentido de vivir en un lugar)”. Dijo a uno de su ayllu: Tú eres el que me reemplazas.

escribano Francisco López anota, "pueblo" y "provincia" donde los mallkunaka(*) Qari y Kusi emplean un término que, con seguridad, no responde al mismo concepto. Mallku Qari, al ser preguntado por "qué guarangas y pachacas y ayillos y parcialidades hay en este pueblo de Chucuito y en los demás pueblos de esta provincia... dijo que en este dicho pueblo de Chucuito en la parcialidad Anansaya de que éste que declara es cacique principal hay diez ayillos de indios aymaraes que es de la mejor gente que hay en este pueblo y hay otros dos ayillos uno de plateros y otro de olleros y hay otros cinco ayillos de indios pescadores que se llaman por otro nombre uros que es gente pobre y no hacen chácaras sino que se mantienen de solo pescado y andan por la laguna..." (1964: 14). Mallku Kusi, a la pregunta por las "guarangas y ayillos (que) hay en este pueblo de Chucuito sujetas a la parcialidad de éste que declara dijo que hay diez y siete ayillos en este pueblo sujetos a su parcialidad los diez que son de indios aymaraes que son los indios más principales de este pueblo y uno de plateros y otro de olleros y cinco de indios uros que son pescadores..." (1964:27).

Los dos mallkunaka responden únicamente por los que se hallan "sujetos" a su autoridad. Este tipo de respuesta es constante en todos quienes son preguntados en la visita, sea la de Chukuytu o la de Wanuku, y sigue claramente a un patrón de cultura.

De cualquier manera, tanto Qari como Kusi decla-

Wayna Qhapaq soy, dirás, regresando al Cusco, dirás". Diciendo, en ese tiempo con su Koya desapareció; Wiraqocha desapareció". Se sobreentiende que el Inka desaparece en el Titi qaqa y que Wiraqocha desaparece también, para regresar al Hanaq Pacha. El informante confunde a Manku Qhapaq con Wayna Qhapaq y confunde la edad de la segunda creación, en la que actúa Wiraqocha y los otros Suyuyuq Apukuna, que son igualmente wiraqochakuna, con la llegada de los invasores, a quienes se les llama wiraqocha, a Q'asa marka. El recopilador, si bien andino, pero más o menos aculturado, no tiene la menor idea del sentido del mito y, lamentablemente, a los trescientos sesentiocho años, tampoco el traductor.

(*) naka: pluralizar en haqe aru, equivalente a: kuna, del runa simi.

CUADRO 1

NUMERO DE PUREQ CENSADOS POR EL INKA SEGUN EL CHINU O KHIPU (Registro censal)
PRESENTADO POR MALLKU QARI

ETNIA	MARKA	SAYA	WARANQA	PACHA KA	CHUNKA	Aparente- mente fuera de grupo	Número anota- do por el escri- bano de la Visita	OBSERVACIONES		
Lupa Hage	Chukuytu	Hanan	1	2	3	3	1,233			
		Urin	1	3	8	4	1,384			
	Akora	Hanan	1	2	2	1	1,221			
		Urin	1	2	—	7	1,207			
	Ilawi	Hanan-Urin	1	4	7	—	1,470			
		Shuly	1	4	3	8	1,438			
	Pomata	Urin	1	8	—	4	1,804			
		Hanan	1	6	6	3	1,663			
	Yunguyu	Urin	1	3	4	1	1,341			
		Hanan-Urin	1	—	3	9	1,039			
	Sipita	Hanan	1	1	1	2	1,112			
		Urin	—	8	6	6	866			
Yunga	Sama	Hanan-Urin	—	2	—	—	200	Mitmaquna dependien- tes de Chukuytu.		
Uru	Chukuytu	Hanan	—	5	—	—	500	Etnia ubicada en islas artificiales en el lago Titi qaqa y sus riberas.		
		Urin	—	3	4	7	347			
	Akora	Hanan	—	4	4	—	440			
		Urin	—	3	7	8	378			
	Ilawi	Hanan-Urin	1	—	7	—	1,070			
		Shuly	—	1	5	8	158			
	Pomata	Urin	—	2	5	6	256			
		Hanan	—	1	1	—	110			
	Yunguyu	Urin	—	1	8	3	183			
		Hanan-Urin	—	3	8	1	381			
	Sipita	Hanan	—	1	8	6	186			
		Urin	—	1	2	—	120			
	Chinchaysuyu	Shuly	Hanan	—	1	5	3		153	Mitmaquna "puestos allí por el ynga".
	Ohana	Shuly	Urin	—	—	2	—		20	Mitmaquna

ran, cada uno, diez grupos, que Kipa o López, califican como ayllukuna. A estos grupos no deben incluirse ni Sunikaya ni Kupi, los pueblos artesanales que no pertenecen a ninguno de ellos en particular, ni los grupos uru, que constituyen otra etnia. Cuando Mallku Qari lleva ante el visitador el Chinu(*) censal de la época inka, que conservaba consigo mallku Kutinpu, se desprende del mismo que tanto a la ala saa como a la maa saa de Chukuytu le corresponden mil doscientos treintitrés y mil trescientos ochenticuatro lupa haqenaka, respectivamente, es decir que el mallku de cada saa es un waranqakamayoq.

Los datos del khipu presentado por mallku Qari al visitador Garcí Diez se muestran en el Cuadro 1, en el cual se separan las etnias, puesto que en el Estado Inka cada grupo mantenía sus propios kuraqkuna aun cuando su autoridad, para ser efectiva, debía ser confirmada por los funcionarios del Estado.

En el cuadro, el término marka designa el territorio ocupado por la etnia, de acuerdo con el runa simi dialectal 2(**).

Presentados así los datos censales del khipu o chinu, como diría Qari, se observa que los funcionarios del Estado Inka se preocuparon por establecer el número de waranqakuna aun cuando para ello debieran considerar como una unidad las sayakuna hanan y urin, ala saa y maa saa para los lupa haqe, como lo hacen en Ilawi, y Yunguyo para la etnia lupa haqe y en Ilawi, para los uru, en tanto que en Akora, Shuly, Pomata y Sipita, para la etnia de los lupa haqe, se consideran independientemente cada saya o saa, por ser cada una de ellas una waranqa.

Se observa además, que en Shuly, los funcionarios estatales contabilizan en la saa, maa o alta, a los pureq

(*) Equivalente haqe aru de khipu.

(**) De acuerdo con la clasificación de Torero, equivalente al A de Gary Parkar.

de Ayanka, a fin de contabilizar una waranqa, con sus "principales" Tira y Wiksa, correspondiendo aparentemente a Tira el cargo de waranqa kamayoq, el año de la visita de la administración colonial española, refiriéndose al escribano a "la parcialidad de Anansaya y Chambilla", con los "principales" Paka y Chambilla (1964:65).

Las anotaciones del escribano de la visita a la lectura del khipu inka aclaran, por otra parte, que no se trataba de patrones de establecimiento nucleados, de allí que anotase: "...dicho pueblo de Chucuito y los pueblos sus sujetos" o "El al pueblo de Acora y su partido" (1964:64), es decir, se trata de relaciones jerárquicas de los pureqkuna considerados en grupos de base decimal, con sus kamayoqkuna, superiores jerárquicos que imparten órdenes, esto es, de una estructura.

En detalle, en lo que ha quedado de la visita a Chukuytu, que no es el original sino una copia de 1568 (Espinoza: 1964: IX), no se menciona más que a los mallkunaka de Chukuytu, Akora y Shuly pertenecientes a las saa alta y baja, y a los de la "parcialidad" Ayanka, maa saa de Shuly. De Chukuytu ala saa se menciona diez mallkunaka sin incluir a Qari; de Chukuytu maa saa, siete, excluyendo a Kusi, y que evidentemente no son todos, pues se hace referencia, sin identificarlos por sus nombres, a "otros indios de la dicha parcialidad" (1964: 80); de Akora ala saa, doce mallkunaka, pero se aclara que "hay once ayillos", de donde uno de los doce mallku es la "segunda persona" de Qawana; de Akora maa saa se menciona a diez mallkunaka, uno por cada "ayllo", y al principal Kache; de Shuly maa saa y de Ayanka se nombra, en cada caso, diez mallkunaka, y quince de Shuly ala saa, pero Paka y Nina Chanbilla son mencionados como "principales", con la aclaración de que las parcialidades son doce. Es posible que el restante sea, como Chuta, el otro marka kamayoq según la denominación empleada en la Visita, que diferencia al marka kamayoq de los "principales".

Diez mallkunaka, entonces, se mencionan para

Chukuytu, ala saa, Akora maa saa, Shully maa saa y Ayanka, pero Garci Diez, antes que establecer la organización administrativa y social de los Lupa haqe, se preocupa por establecer el número de tributarios y el número de k'awranaka y de allpachunaka, y parece perder el control: cambia de intérprete reemplazando a Kipa por Luis Hernández, "indio de Hakari", hace comparecer una y otra vez a mallku Qari y a mallku Kusi, llama nuevamente a mallku Kutinpu y no consigue establecer ni el número de hombres ni el número de animales.

El chinu de la época inka que mallku Qari presenta, es mucho más revelador. Salvo en Sipita maa saa, que tiene ochocientos sesentiséis lupa haqenaka, en todas las otras agrupaciones se halla una población superior a los mil, mas como aclara mallku Kutinpu, "cuando se visitó la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos indios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cusco y Ayaviri y Copacabana y Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito que está más de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los había puesto el Ynga por mitimaes y que con todos éstos eran los veinte mil indios del quipo que está en la visita y que éste que declara tiene el dicho quipo" (1964: 170). Esto confirma la declaración de mallku Willka Kutipa en el sentido de que, "en tiempo del inga", Ilawi tenía mil lupa haqenaka, si bien el chinu figura con mil cuatrocientos setenta habitantes varones mayores de edad. Lo que parece indicar que la administración estatal inka retiraba de sus poblaciones de origen, en calidad de mitmaquna, a los excedentes por encima de waranqa, a partir, al parecer, de las dos chunka.

Kutinpu aclaró que, para los efectos administrativos al menos, el Estado Inka consideraba a los miembros de una etnia como pertenecientes a la misma aun cuando se hallasen alejados de su territorio como mitmaq. El caso del kuraq ka wayna Shawa demuestra cómo al reincorporarse a su etnia, después de haber estado en Qosqo, lo hace con todos sus derechos. Prueba de esto es que los

mitmaqkuna era movilizados en pachakakuna, dos en Sama (1964:66), tipo y número de unidades que coincide, no por coincidencia, con el de los pukara kamayoqkuna mitmaq, de la margen derecha del Pillku mayu. Prueba, además, que las intrusiones de mitmaqkuna no se contabilizaban censalmente con las etnias en las que se hallaban enclavadas, de donde los ciento cincuentitrés, una pachaka y media, de Chíncha suyu de Shuly ala saa, se contabilizan separadamente, como también los veinte, dos chunakakuna, de Qhana que se hallaban en Shuly ala saa.

La etnia de los uru está contabilizada independientemente y con seguridad, antes de 1532, los mallkunaka lupa haqe no tenían autoridad sobre ellos, como tampoco parecen tenerla en 1567.

Claramente se ve, en el khipu inka de Kutinpu, que los lupa haqenaka eran dieciséis mil ciento sesenta, y cuatro mil ciento diecinueve los uru, los primeros conforman cuatro grupos de cuatro waranqakuna, y los segundos un grupo de cuatro waranqakuna grupos de cuatro waranqakuna como la de los chupaychu.

Es evidente que la carencia de información en haqe aru, puesto que funcionarios como Garci Diez cuando debieron referirse a instituciones andinas emplearon únicamente el runa simi, ha conducido a suponer que no existió la estructura decapartita entre los lupa haqe no obstante que en el idioma de la etnia se emplea el léxico pataka para cien y waranqa para mil; se ha recurrido a los vocabularios en busca de información que, en modo alguno, podían proporcionar los vocabularios. González Holguín (1608), por ejemplo, para el vocablo pachaka proporciona el equivalente de "mayordomo mayor del Inca" y "siervo o criado principal... mayordomo o despensero", pero nada que se aproxime, ni remotamente, al concepto de "universo del grupo humano", del mismo modo que para pachaka, da el equivalente de "tiempo suelo lugar", despojándolo de toda su riqueza semántica.

Además, tanto mallku Qari como mallku Kusi, al responder acerca del "tributo que sus indios le dan"

(1964:16-20), Qari declara que, en Chukuytu, le cultivaban 100 tupu y 20 en Akora, Illawi, Yunguyu, Pomata y Sipita, que totalizan otros 100 tupu. Es cierto que en Chukuytu, dice, algunos años no le cultivan más que 60 tupu y que en Pomata y Sipita, aun cuando tiene los 40 tupu de tierra, no se los cultivan. Pero tanto Qari como Kusi intentan falsear los datos al visitador. Qari termina por declarar mediante una "petición", el 18 de febrero de 1567, "que nos ha inducido a encubrir algunas cosas"; en tanto Kusi, mediante otra "petición", dice: "he sido mal aconsejado temiéndome de algún engaño no he declarado el hecho de la verdad..." (1964:167-168). Lo que no puede desconocerse es que, en cualquier caso, los dos mallkunaka se refieren al número de tupu a que tenían derecho, en términos que corresponden claramente al sistema decimal.

Por otra parte, mallku Qari manifiesta que en Chukuytu, y pueblos sujetos a esta marka, "le dan 60 indios de servicio" que, dice, empleaba en las siguientes ocupaciones:

- 10 como pastores
- 25 como cultivadores de maíz en sus tierras de Mukiwa.
- 15 "guardan" sus chaqras en Chukuytu, y
- 10 se hallan a su servicio, en su casa.

Fuera de éstos, agrega más adelante, le proporcionan otros dos hombres para proveerle de leña, y otros 20 pastores, independientemente de los descendientes de "10 indios de servicio" que dieron los mallkunaka de Shully a sus "antepasados de mucho tiempo a esta parte antes de que el ynga gobernase esta tierra" (1964:21), de donde los 60 tributarios declarados en el primer momento ascienden a 82, sin contar los "50 o 60 indios con mujeres y muchachos", descendientes de los 10 originarios

de Shuly(*)).

El mismo Qari declaró que, el Estado Inka, proporcionaba a sus antepasados un varón por cada 100 tributarios y una mujer por cada 100 mujeres, "para que sirvan al dicho cacique en sus haciendas y a los pasajeros (se refiere a los funcionarios estatales que viajaban por motivos oficiales) les guisasen de comer y hiciesen chicha y entiendo éste que declara porque se lo dijo así... Conane quipocamayó que es ya difunto" (1964:23). La referencia a las pacha kakuna no puede ser más clara en este caso. Del mismo modo la referencia a la pacha ka, en sus estructuras octo y decapartita, en relación al tupu, que corresponde asimismo a una estructura octo y decapartita, se comprueba en las declaraciones de los mallkunaka lupa haqe referentes al número de cultivadores/día por tupu, aclarando Qari "que es cada topo diez brazas";

	Qari (1964:20)		Kusi (1964:32)	
	hombres	mujeres	hombres	mujeres
barbecho	16	8	12	6
siembra	5	10	4	7
1er. deshierbe	—	10	10	—
2do. deshierbe	—	10	10	—
Totales	21	38 = 59	36	13 = 49

(*) Al parecer corresponde a una norma de los lupa haqe. En Shully no le cultivaban ningún tupu de tierra, posiblemente después de haber dado permanentemente a 10 tributarios. A este respecto, pero sin aparente relación con esta norma, Qari dijo al visitador que "en tiempos pasados le daban a cada frayle (de la doctrina de Chukuytu) dos carneros de la tierra al mes... que por bien de la comunidad y por escusarse de dar los dichos carneros... se concertaron con ellos (se refiere a los frailes) de darles por una vez... ciento y cincuenta ovejas de Castilla y cien carneros (es decir, alpacas) para que ellos y su múltiplo se sustenten y que asimismo el cual dicho ganado se les dio de ambas parcialidades de Lurinsaya y Anansaya y que asimismo dieron a los dichos frailes... seiscientas brazas de tierras para sementeras... que vale cada topo un carnero de la tierra que vale ocho pesos..." (1964:16). Kusi con-

La discrepancia en cuanto al número y sexo de los cultivadores se debe al desconocimiento, o más propiamente al deseo de falsear los datos por parte de Kusi.

En la actualidad, para el hayt'ay (cuando se hacen los camellones en los surcos de los sembríos de papas) una koncha la conforman dos cultivadores con taklla y una mujer provista de la raywana empleada como destripaterrones.

La discrepancia existente entre la declaración de Qari y la de Kusi, en cuanto al sexo de quienes realizaban el deshierbe, es posible que se deba a un error del escribano, y que tanto uno como otro mallkunaka se hayan referido a parejas, es decir, cinco varones y cinco mujeres.

Para cultivar los 200 tupukuna que declaró Qari, entonces, se requería de la fuerza de trabajo de 11,800 cultivadores/día o sea 5,900 cultivadores/día por cada 100 tupu de 10 brazas, equivalente a una qhapaq tupu.

Por lo demás, la existencia de la estructura decapartita entre los lupa haqe era fácil suponer a partir de la metronomía. Así, Bertonio (1596), dice: "Ecce: una bara de diez brazas con que miden", y "Eccancatha: tener diez topos de tierras de diez brazas cada uno...".

Las visitas realizadas a los chupaychu en 1549 y 1564, las dos únicas acerca de las cuales se han conservado casi íntegramente los documentos burocráticos, permiten completar algunos otros aspectos de la pacha ka.

En el Cuadro N^o 2 se ha reordenado las funciones de los pureq de la relación proporcionada por los waranqakuna a los visitadores Mori y Alonso Malpartida, en Q'onchu mayu, el 12 de agosto de 1549 (1967:306); se

firma lo dicho y señala que lo hicieron "para que no fuesen obligadas desde en adelante a darles ningunos carneros... de lo cual se hizo asiento y concierto ante el escribano lo cual hicieron porque de ello se seguía provecho a los indios... y que asimismo dieron a los dichos frayles de este monasterio (de Chukuytu) seiscientos brazas de tierras para que sembrasen comida de ambas parcialidades que serán como de ciento y ochenta hanegas de sembradura de papas" (1964:28).

ha considerado las funciones que cumplían los pureq para el Estado Inka dentro de la misma marka (territorio de la etnia) y las que realizaban en condición de mitmaqkuna, en Cusco y otros lugares, y si eran mitmaq para el trabajo o para la milicia.

Pawkar Waman y los otros tres waranqa kamayoq responden a la pregunta hecha por los visitantes, referente al "servicio (que se) hacía... al ynga en el Cuzco y fuera de él a la continua". En algunos casos los kuraq aclaran que la labor se realizaba durante todo el año, como en los lavaderos de oro. Se sabe, por la visita de 1564, que igual cosa ocurría, ya bajo el régimen colonial, en las minas de sal de Yana kachi. Es posible afirmar, entonces, que el trabajo en las minas con anterioridad a 1532 era permanente, si bien esto no implica que la permanencia fuese de los mismos pureqkuna. Cieza (1551) aclara este aspecto al decir que no "estaban a la continua en los mineros sino de tiempo en tiempo los mandaban saliendo unos y entrando otros" (1968:58).

La interpretación es problemática en el caso de los artesanos: los kunbi kamayoq (tejedores de telas finas), sañu kamayoq (alfareros), queru kamayoq (trabajadores en madera) y los usuta kamayoq (que confeccionan calzado), ¿realizaban sus labores todos los días?

Tratándose de comunidades autárquicas, todos los componentes de las mismas están capacitados para realizar cualquiera de las labores, a más de ser fundamentalmente agricultores. Es cierto que puede haber, y de hecho las hay, diferencias individuales, a veces bastante profundas. Los movimientos corporales necesarios para tejer, tallar madera o modelar arcilla, son necesariamente diferentes y, a más de las preferencias personales por una u otra materia, la perfección sólo se logra cuando los movimientos han adquirido un gran automatismo, como ya lo señalara Boas al demostrar que "el completo dominio automático de una técnica y la regularidad de la forma y diseño... están íntimamente relacionados" (1947: 29).

Entre los actuales descendientes de los chupaychu, en Pachitea andina, las mujeres son fundamentalmente tejedoras. Durante mi permanencia de seis meses en la quebrada del Panaw o Chinka mayo, y su hirka (zona alta con vegetación esteparia), tuve oportunidad de examinar numerosas hakukuna (mantas). Una de ellas, tejida con algodón hilado con la pushka (rueca), y confeccionada como todas las mantas de dos kallu (pieza o paños, literalmente: lengua), tenía, un ancho de 100 cms. por 118 cms. de largo (39' 6/16 x 46' 7/16) con 100 hilos por pulgada de shayana (urdimbre) y 80 hilos por pulgada de miñin (trama), habiendo calculado que en el tejido de esta haku se emplearon, aproximadamente, 5,686.32 mts. de hilo, esto es, 5,199 yardas.

Aun cuando todas las mujeres hilan, tejen y tiñen los tejidos, en los casos en que éstos se deben teñir, existen mujeres más hábiles para hilar, o para tejer y también para realizar el teñido, habilidad reconocida por la propia comunidad. Cuando se proporciona el hilo a una mujer reconocida como una hábil tejedora, la cantidad de hilo entregada se controla pesando los shukshu (ovillos), debiendo tener el haku, ya tejida, el mismo peso, una vez lavada, puesto que el continuo manoseo de los hilos durante el tejido ensucia la manta que, entonces, pesa más. El control del peso de los ovillos y de la manta tejida se efectúa mediante el wipi (balanza). Me fue posible obtener un wipi de chonta o palmera negra (*Oreodoxa oleracea* Mart.) con dos shiwin (señales incisas para registrar el peso); el primer shiwin registra un peso de 88.3 grs. (3 onz. y 18 gramos), y el segundo, 40.4 grs. (1 onz. y 12 gramos), esto es, que una manta de 100 por 120 cm. puede tener solamente un peso de 40.4 gr.

Las mujeres de Pachitea andina hilan durante casi todo el año, pero no todos los días ni todo el día. En los períodos de siembra y de cosecha de maíz y de papas, realizan labores agrícolas en colaboración con los varones, y solamente en los meses de junio a setiembre, la principal ocupación, pero no la exclusiva, es de tejer con los

ovillos de hilo acumulados durante el año.

La labor de los tejedores, varones y mujeres, con anterioridad a 1532, es posible que respondiese al mismo patrón aun cuando Mori y Alonso Malpartida registraron un pueblo de kunbi kamayoqkuna denominado Pikan, el 04 de agosto de 1549. Pero debe recordarse que en la actualidad existen comunidades, y a veces ayllukuna, especializados en una labor artesanal, como uno de los ayllu próximos a Q'atsqa, en la provincia de Q'espe k'anchay (Quispicanchis), especializado en confeccionar monteras, o el pueblo de Qero, próximo al valle de Yanamarca en Shawsha (Jauja), en el departamento de Junín, especializado en trabajos en madera, fuera de los casos mucho más conocidos como Mayoq, especializado en el burilado de mates o los pueblos de alfareros. Mas, en todos casos, los artesanos son siempre agricultores.

Claramente se ve que se trata de comunidades de agricultores-artesanos, esas comunidades que caracterizan a la sociedad asiática como las denomina Marx (1875-58). Estas formaciones económicas, como observa el mismo Marx (1853), "constituyen siempre una sólida base para el despotismo oriental" (En: Godelier: 1969:84). Mas, contrariamente a lo que suponía Montesquieu(*), de que el "déspota" gobierna "sin ley ni regla... según su voluntad y capricho", el déspota, o el Inka en este caso(**), ejerce una función de poder, no de explotación. El traba-

(*) Charles de Secondat, barón de La Bréde y de Montesquieu representa el pensamiento de la burguesía próxima a asumir el poder en Francia, y opone al despotismo de Luis XIV la Constitución, en la seguridad, común a su tiempo, de que la legislación es suficiente para modificar a la sociedad.

(**) Déspota no se emplea aquí peyorativamente sino para designar al gobernante de una sociedad en la cual el poder está concentrado en el Estado. Pedro Pizarro (1571), refiere: "Acuérdome que el señor de Guailas le pidió licencia (a Ataw Wallpa-Inka, que ya se hallaba prisionero de los españoles) para ir a ver su tierra y se la dio dándole tiempo para que fuese y viniese limitado. Tardóse algo más y cuando volvió, estando yo presente, llegó con un presente de frutas de la tierra y llegado que fue a su presencia comenzó a

jo excedente de las comunidades "pertenece a la comunidad más alta, que en definitiva aparece como una persona. Este trabajo excedente se efectúa al mismo tiempo como tributo y como trabajo común para gloria de la unidad, en parte para la del déspota, en parte para la entidad tribal imaginaria del dios", como señala Marx (1955:64).

De acuerdo con la relación que dieran en 1549, a los visitadores Mori y Alonso Malpartida, los waranqakamayoc chupaychu, todas las funciones que cumplían los pureqkuna las realizaban en grupos que corresponden claramente a las chunka y pacha ka. La única excepción, que puede deberse a un error del escribano, la constituyen los chapatiyanakuna que vigilaban el tanpu de Wanuku, para quienes se consigna el número de 68.

Si se totaliza el número de pureqkuna, se obtiene que ascendían a 4,110, pero es evidente que Pawkar Waman y los otros waranqakamayoc duplican el número de mitmaqkuna que, en Cusco, estaban dedicados a la construcción de edificios.

En toda el área andina, todavía en nuestros días, las construcciones se edifican en el período que corresponde al invierno, esto es, en los meses en que no llueve y en los cuales no hay cultivos que atender, o sea los meses que corren desde las cosechas a la época de siembra, aproximadamente de mayo a agosto o junio a setiembre, de acuerdo con el calendario gregoriano, debiéndose las di-

temblar en tanta manera que no se podía tener en los pies" (1968:483). Francisco de Jerez, que fuera secretario de Pizarro, en la Verdadera relación de la conquista (1534) dice, por su parte, que estando en prisión el Inka Ataw Wallpa: "algunos destos caciques... ante él llegaban (y) le hacían gran acatamiento besándole los pies y las manos, él los recibía sin mirallos. Cosa extraña es decir la gravedad de Atabalipa y la mucha obediencia que todos le tenían. Cada día le traían muchos presentes de toda la tierra. Así preso como estaba tenía estado de señor..." Jerez agrega que, a Pizarro, "Atabalipa respondió que en toda aquella tierra no había quien se moviese sin su licencia, que tuviese por cierto que si gente de guerra viniese, que él la mandaba venir". (1968:238-239).

ferencias a la latitud geográfica a lo largo de la cordillera. Entonces, los cuatrocientos mitmaq que construyen edificios en Qosqo, son los mismos que cultivan las tierras para producir los alimentos que se requieren para sustentarlos a ellos y a sus familias, puesto que los mitmaqkuna para el trabajo, o para la guerra, se trasladaban con sus familias. Si esto no fuese así, resultaría que, en la época prehispánica, un agricultor producía únicamente lo necesario para sustentar a una persona, fuera de sí mismo.

Con esta consideración, descontando cuatrocientos mitmaqkuna chupaychu de Cusco, el total de pureq de la etnia, para la época prehispana se reduce a 3,710, esto es, faltan 290 para completar las cuatro waranqakuna. Esto explica por qué la administración estatal dispuso, durante el corto gobierno de Waskar Inka, que tres pacha ka de los Q'ero fuesen separadas de la waranqa de los Yacha para contabilizarlas con las chupaychu, como declaró el kuraq Sullka Kuntur a Iñigo Ortiz en 1562. El kuraq ka aclaró: "pero que ellos tienen sus tierras y sus términos divididos de los otros y de los chupachos" (1967:34-41).

La estructura decapartita es, entonces, exclusivamente administrativa y no busca integrar poblaciones de diferentes etnias. Mori y Alonso Malpartida que realizan en 1549 la primera "visitación de los pueblos de los indios" chupaychu, de la cual se conserva un documento, comprobaron que los pureq que viven en una población nucleada, no pertenecen siempre al mismo grupo decimal. Así, en la marka (población nucleada) de Waqay, perteneciente a la "parcialidad" de Karnawachi, dependiente del waranqa kamayoq Chinchay Poma, de los cinco "indios", uno dependía del kuraq Marka Pari. Del mismo modo, en K'anchaparaq, marka (población nucleada) dependiente del kuraq Pawkar Waman, de los seis pobladores, uno es mitmaq que sirve a Chinchay, otro es dependiente de Chinchay Poma y los cuatro restantes dependientes de Pawkar Waman. Los ejemplos se repiten en la visita.

Es cierto que en 1549, a los 17 años del desastre de

Q'asa marka (Cajamarca) y a los 10 años del primer contacto de la etnia chupaychu con los invasores por la "entrada" del capitán Mercadillo, la organización estatal inka se hallaba deteriorada, y algunos de los kuraq ka chupaychu tienen a su servicio a mitmaq pertenecientes a otras etnias, y aun a "orejones ingas", pero la estructura deca-partita que tiene como unidad a la pacha ka, con las chunkakuna como unidades menores y las waranqakuna como unidades mayores, se mantiene todavía.

Mallku Qari (1567), al informar sobre el número de tributarios que le sirven declara que, entre otros, "quince indios tiene ocupados en que le guarden las chacras que tiene en este pueblo de Chucuito" (1964:21). Se trata, evidentemente, de los arariwa. Mas, si tenemos como veraz la información de Qari, de que en el pueblo de Chukuytu le cultivaban 100 tupu, el número de arariwakuna resulta excesivo, pues cada uno, de acuerdo con Qari, no tendría a su cuidado más que 6.6 tupukuna de cultivos, extensión que considero demasiado reducida si se considera que 39 tupukuna son equivalentes a una hectárea, y si es cierto que 15 de los tributarios se desempeñaban como arariwakuna, éstos han debido tener a su cargo el cuidado de los 100 tupu cultivados en Chukuytu, de los 100 tupu cultivados en las otras cinco "cabeceras" y de otros 100 cultivados en Mukiwa (Moquegua). Si esto es así, cada arariwa debía tener a su cuidado 20 tupukuna de cultivos, que parece haber sido la relación correcta, si se tiene en cuenta que en Akora, Ilawi, Pomata, Yunguyu y Sipita cultivaban para mallku Qari 20 tupukuna, como lo declara él mismo. Luego, Qari no tenía 25 chaqra kamayoq en Mukiwa, como declaró, sino 50, de donde el total de tributarios a su servicio personal, ascendería a 107 y, más probablemente, a 110.

Si es correcto el razonamiento, y manteniendo la misma proporción de tupukuna por arariwa, en la marka (tierras de la etnia) de los chupaychu, el Estado Inka tenía cultivados 800 tupukuna de maíz, como se puede deducir por el número de sara chaqra arariwa que declara-

ron, en 1549, los waranqa kamayoqkuna (Cuadro 2), a más de 250 tupu de papas que cultivaban los 500 kaqra kamayoq "sin salir de sus tierras", tomando como base para el cálculo 2 pureqkuna provistos de taklla por tupu.

Teniendo en consideración que el cultivo de maíz se efectúa cada año en los mismos campos, en tanto que en las tierras para el cultivo de tubérculos, al año siguiente de haberse cosechado las papas, se siembran lisas (*Ullucus tuberosum*) y Oqa (*Oxalis tuberosa*), cultivo al que sucede un período de descanso de seis años, se tendría que el Estado Inka tomó de la etnia de los chupaychu 2,000 tupukuna de tierras para el cultivo de tubérculos a más de los 800 que destinaron al cultivo de maíz, lo que representaría, aproximadamente, el 8.57% de las tierras de cultivo que poseían los chupaychu.

Admitiendo que se trata únicamente de estimados, y que los cálculos se hallan sujetos a rectificaciones, de las tierras chupaychu que el Estado Inka tenía bajo cultivo, obtenía anualmente una producción de 7,500 fanegas de papas y 12,000 fanegas de maíz, o sea 750,000 lbs. de papas, equivalentes a 1,655 Kgs. o 1.6 Tm. y 1'200,000 lbs. de maíz y equivalentes a 2,646 kgs. o 2.6 Tm. sin tener un estimado para los tubérculos menores, lisas y oqa, y fuera de las 129 Tm. de carne fresca de llama (*Lama glama*) y 565 Tm. de llama millwa (lana de llama)(*). Todo esto fuera de la producción de coca, ají, tejidos finos, alfarería, objetos tallados en madera y la obtención de oro, plata y sal, y probablemente cobre, y de contar con cargadores, canteros y constructores de edificios, guardas y soldados; producción y servicio personal obtenido en una etnia tan reducida como la de los chupaychu que tan sólo contaba con cuatro waranqakuna. Es decir, una población en la cual la fuerza de trabajo era de 8,000 adultos varones y

(*) Se calcula sobre llamas por no existir la información, ni la evidencia, de que en el área hayan existido rebaños de paqocha (*Lama pacos*), aunque esto haya sido posible, caso en el cual las cantidades estimadas de carne y lana se alterarían.

mujeres. Esto confirma lo ya anotado: el Estado Inka es un Estado de tipo "asiático"(*), basado en "una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que así se vuelve completamente autosuficiente y contiene en sí misma todas las condiciones de la producción y de la producción excedente", como señala Marx (1966:63).

La pacha ka, como se ve claramente, es la unidad administrativa del "despotismo oriental" en el mundo andino. Si se compara la información que en 1549 proporcionaron los waranqa kamayoqkuna chupaychu a Mori y Alonso Malpartida (1967:305-306) con las cifras del chinu que conservaba mallku Qari con el número de mitmaqkuna residentes en Sama y los chinchaysuyu y qhana de Ilawi (1964:64-66), se encuentra que son congruentes entre sí como también lo son la declaración del kuraq ka Awillukuy "ynga mitimae... de la parcialidad del Cuzco",

(*) La ausencia de propiedad privada de la tierra, el reparto y/o confirmación anual de las parcelas de tierras para su usufructo, la ausencia de comercio (salvo el realizado por el Estado) y de sistema monetario ("Existen —dice Marx— formas de sociedad muy desarrolladas... en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía —por ejemplo, la cooperación, una división del trabajo desarrollada, etc., sin que exista en ellas dinero alguno, como por ejemplo, en el Perú" (en: Godclier: 1969:111); la construcción de grandes monumentos que son la "encarnación de esta unidad superior y su expresión política concreta" (Chesnaux: 1969:46), y de obras civiles como los sistemas de riego en la Costa y Sierra peruanas (los sistemas de canales de riego han sido estudiados parcialmente por Paul Kosok: *Life, Land and Water in Ancient Perú* (1965), pero no han sido estudiados ni en la Costa Sur ni en la Sierra) y la construcción de terrazas agrícolas (denominadas andenes en el español hablado en el Perú); la existencia de comunicaciones estatales rápidas y eficientes a través de una red de caminos y chaskikuna (literalmente: "los que reciben", mensajes en este caso), la capacidad de movilizar ejércitos de miles de hombres, como lo manifestaron los mallkuna-ka Kutinpu y Willkakutipa, caracterizan al Estado asiático. Pero también es característica de estos Estados el haber inventado independientemente, y utilizado, el sistema decimal. Dantzig (1953) sostiene la creencia, muy difundida, de que el sistema decimal se originó en los primitivos cálculos realizados con ayuda de los diez dedos de ambas manos. "Compárese —dice— el término sánscrito pancha (cinco) con la palabra persa pentcha (mano), el ruso piat (cinco) con la palabra piast de la misma lengua, la que significa la mano abierta" (1971:25), pero esto no prueba necesariamente que el sistema

quien declara que "en tiempo del ynga oyó decir a sus padres y más viejos que eran docientos casados y que están allí puestos por mitimaes desde el tiempo del ynga Tupa Ynga Yupanqui padre de Guayna Capac" (1972:23-24), y con el testimonio dado por Chuchuyawri, kuraq de los Yachakuna, en León de Huánuco el 03 de febrero de 1562, quien declara: "que en tiempo del ynga les repartían estas cosas que todos los casados y mancebos que eran de edad de trabajar hacían números de diez indios y de cada diez sacaban dos o tres o uno a como les cabía de dar conforme a como el dicho ynga se lo enviaba a pedir y que esto era general en toda la tierra" (1972:55).

decimal se haya originado en la costumbre de contar con los dedos, sino que el aprendizaje del sistema decimal, al difundirse, se hizo con ayuda de los dedos de las manos. Ni en el muchik (yunga) para el que se utilizaba maksha para mano y eshlmet para cinco, ni en el haq aru que emplea el término ampara para mano y pisqa para cinco ni en el runa simi, en el que mano es maki y pisqa cinco, existe relación alguna entre mano y número cinco. Dantzig reconoce la existencia de sistemas de base cinco, el vigesimal, de base veinte utilizado por los mayas y que, "entre las tribus más primitivas de Africa y Australia... estos salvajes no han aprendido a contar aún con los dedos; tienen números independientes para designar uno y dos y después números hasta seis; para todo lo que está más allá de seis, emplean una palabra que significa montón" (1971:30). Es igual entre las etnias amazónicas del Perú, así, los machiguengas cuentan: pániro (uno), piteni (dos), mawani (tres) y towani (muchos); pero la etnia amuesha, que evidentemente estuvo en contacto con los Inka, tiene un sistema de base 10. Dantzig, por lo demás, no explica por qué en Mesopotamia se adoptó un sistema de base 60. Un aspecto que todos cuantos, después de Marx, se han ocupado del "despotismo oriental" no han advertido a causa de su "mentalidad occidental", es que el sistema de base decimal se utilizó en Mesopotamia, Egipto, China, parte de la India y la región andina correspondiente al territorio que abarcara aproximadamente el Tawantinsuyu, "matemática bastante mediocre, puesto que la base decimal... presenta pocas ventajas para ser aconsejada. Cualquier otra base, con la posible excepción del nueve, hubiera sido tan buena como ella y posiblemente mejor", dice Dantzig (1971:31). Mas, en todos los lugares en los que aparece originariamente el sistema decimal, se habían desarrollado Estados despóticos que precisaban contabilizar el número de productores y la cantidad de producción, contabilidad para la cual el sistema de base decimal es probablemente el más efectivo. Para el Estado Inka, Cieza (1551), dice: "Concuerdan

Las chunka que no tenían el número de tributarios, sea porque a los pureq se les enviaba fuera del territorio de la marka o por fallecimiento de algunos de sus miembros, para los efectos administrativos han debido funcionar siempre como unidades al mando de un chunka kamayoq, dependiente, a su vez, de un pacha ka kamayoq.

Damián de la Bandera (1557), al referirse a la "Gobernación del Inga", dice que la administración estatal "mandó contar los indios de todo el reino y repartiólos

los orejones que en el Cuzco me dieron la relación que antiguamente en tiempo de los reyes Incas se mandaban por todos los pueblos... que los señores principales y sus delegados supiesen cada año los hombres y mujeres que habían sido muertos y todos los que habían nacido porque así para la paga de los tributos como para saber la gente que había para la guerra y la que se podía quedar por defensa del pueblo convenía que se tuviese esta, la cual fácilmente podían saber porque cada provincia en fin del año mandaba asentar en los quipos por la cuenta de sus nudos todos los hombres que habían muerto en ella en aquel año y por siguiente (debe decir: consiguiente) los que habían nacido" (1968:61). El Estado contabilizaba la producción pecuaria y también la agrícola, utilizando en este caso el k'ullu (genéricamente: tronco; específicamente, en este caso, medida de capacidad, de madera, utilizada para tubérculos y granos. Su uso en algunas regiones andinas persistía, comprobadamente, hasta hace unos seis años) y la producción minera y artesanal. Como señala Cieza, tomaban "la cuenta tan bien que un par de alpagatas no podían esconder" (1968:42). Dantzig, no obstante afirmar que el sistema de base decimal tiene un origen "fisiológico", empleo de los dedos de las manos para contar, señala: "Los documentos más antiguos que indican el uso sistemático de la escritura numérica son los de los primitivos sumerios y egipcios; se remontan todos casi a la misma época: alrededor del año 3,500 a.C.... sin embargo, es más probable que sus numeraciones no sean la posibilidad de la existencia de relaciones entre estos pueblos. Hay, indudablemente, más que el desarrollo de marcar" (1971:35). El sistema de base decimal posiblemente se difunde desde Egipto, a través de Grecia, a los pueblos europeos que llegan a considerar, como lo han hecho con otros préstamos culturales, que es una invención original. Citando una vez más a Dantzig: "todas las trazas de la significación inicial de las palabras numéricas en las lenguas europeas, con la posible excepción de cinco, están perdidas, y este hecho es tanto más notable si se tiene en cuenta que, como regla, las palabras numéricas poseen una estabilidad extraordinaria" (Cf. 27). Para explicar este hecho, Dantzig sugiere la hipótesis según la cual, "mientras que los nombres de los números han quedado invariables (Dantzig se refiere al sánscrito griego, latín, alemán, francés y ruso) desde los días de su creación, los nombres de los objetos concretos que les dieron nacimiento han sufrido una metamorfosis completa" (1971: 27-28), hipótesis que explicaría el fenómeno, mas no la causa que originó el fenómeno.

de diez en diez mill y sobre cada diez mill indios puso un cacique principal... de cada mill destes tenía cargo otro principal... y cada uno de los de a mill tenía cuenta con otros diez de cien indios y cada uno de los de ciento tenía cuenta con dos de cincuenta y éstos de a cincuenta dividían los indios por diez y por cinco dando cargo de cada diez y de cada cinco a un indio y de esta manera era muy fácil la gobernación" (1965:177). Damián de la Bandera evidentemente no entendió que el "principal" de "cada uno de los ciento" es el pacha ka kamayoq, kuraq, él mismo, de una de las dos sayakuna, mitades de cincuenta pureq, y que las chunka conforman unidades que comprenden dos pisqa.

En ningún caso las unidades conformadas por la chunka waranqa (diez mil) o la waranqa (mil), corresponden a "provincias" puesto que el Estado Inka respetó las fronteras de la marka (territorio de la etnia) y la estructura decimal, que correspondía a la administración estatal, consideraba a los pureqkuna a nivel estatal y no étnico. El concepto de "provincia" como demarcación administrativa y territorial, sin considerar a las etnias, fue introducido por la administración colonial, que destruye la estructura decimal administrativa del Estado Inka, y destruye, asimismo, la unidad territorial de las markakuna y la unidad de las etnias.

Por otra parte, tanto la visita a Chukuytu como la de Wanuku, ponen en claro un aspecto al que no se ha prestado atención: el trabajo realizado por las mujeres, que modifica sustancialmente la fuerza de trabajo en las pacha ka.

Pawkar Waman, en la relación de tributarios para el Estado Inka, presentada a Mori y Alonso Malpartida en 1549, manifestó que, para la extracción de oro, "de cada cien indios echaban tres indios y tres indias y que lo sacaban todo el año" (1967:305-306). Esto es, que el oro se extraía durante todo el año pero no que fuesen los mismos pureq, y sus esposas quienes permanecían un año en las minas y lavaderos auríferos.

La participación de las mujeres en las labores agrícolas la mencionan, en 1567, los mallkunaka Qari y Kusi (1964:20-21; 32-33). El patrón cultural persiste hasta nuestros días, siendo la unidad básica de trabajo la koncha, conformada normalmente por dos hombres con taklla y una mujer con raywana, y por cuatro hombres y dos mujeres cuando los suelos son duros, caso en que, además, se utilizan takllakuna con una pértiga más larga y pesada. En todas las otras actividades, como deshierbes, cosecha de maíz y de papas, como también en la palla (recolección) de las hojas de coca, participan las mujeres, quienes tienen casi exclusivamente a su cargo el proceso de deshidratación de papas, sea ch'uñu o muraya(*). Prácticamente, no existe labor agrícola o pecuaria en la cual la mujer andina no tenga una actividad importante junto al varón, fuera de las labores propias del hogar.

En la labor artesanal, como señala Ravines, quien estudió la alfarería de Qaqa siri, en Wanka Willka (Huanavelica) en 1965, a cargo de las mujeres "queda... el acabado final (pulido) y/o la decoración" de los ceramios "finos" (1966:211). El tejido es actividad primordialmente femenina, aunque en este caso los patrones son enormemente variables según las regiones. En el departamento de Puno, entre los qollas descendientes de los lupa haqe, y posiblemente por haber sido desde antiguo la zona de los grandes rebaños de alpachunaka (Lama pacos) y k'awrakunaka (Lama glama), tanto el hilado como el tejido son labores que realizan indistintamente varones como mujeres si bien las labores de punto constituyen una acti-

(*) La papa helada y después machacada para ser deshidratada por acción solar, que una vez seca toma un color pardo negruzco, recibe el nombre de ch'uñu, en tanto que la papa que una vez helada y machacada se mantiene en una corriente de agua antes de su deshidratación, recibe el nombre de muraya. Su color, ya seca, es blanco. Las papas utilizadas corresponden a variedades amargas que solamente se producen en las zonas más altas de la cordillera, en las que, además, el rocío se hiela durante la noche.

vidad exclusivamente masculina. En Cusco, los varones no hilan, pero tejen prendas masculinas, y en Pachitea andina (Huánuco), entre los descendientes de los chupaychu, el hilado es labor exclusivamente femenina, así como el tejido realizado con la kallwa (telar de mano, también denominado de faja, de origen prehispánico), en tanto que el manejo del telar(*), de origen hispano, está a cargo de los varones. La única etnia, selvícola y no andina, en la que el tejido es labor masculina, es la de los aguaruna, nombre derivado del runa simi: awaq runa (hombre (que) teje) y que sin lugar a dudas les fue aplicado por los inkas.

Quizá, la labor artesanal exclusivamente masculina sea la del trabajo en madera, como la fabricación de "telares", kallwakuna, cucharas, artesas, etc., puesto que el burilado y pirograbado de los mates (lagenaria) no es labor exclusivamente masculina.

Las mujeres no participan en la construcción de viviendas permanentes, pero en los departamentos del Sur, como Cusco y Puno, cargan en la espalda, a veces casi tanto como un varón, labor que realizan, transportando un menor peso, aun cuando llevan cargados en la espalda a sus hijos lactantes.

La fuerza de trabajo correspondiente a cuatro waranqakuna, entonces, se contabilizan por el Estado Inka como equivalente a la de ocho mil personas adultas, esto es, cuatro equivale a ocho porque es sólo la mitad de la unidad, ocho, que es, a la vez, igual a diez. Esto es congruente con la concepción de que cada pacha ka, así como cada saya y cada suyu, son, al mismo tiempo, masculinas y femeninas.

La estructura correspondiente a esta concepción persistía, al menos para algunas actividades, hasta hace unos veinte años, como lo pone de manifiesto la descrip-

(*) El término "telar" se reserva para designar al telar de origen hispánico; la kallwa no se clasifica como telar en las actuales categorías andinas.

ción hecha por Roca Wallparimachi (1955:138 ss.) acerca de las ceremonias funerarias realizadas en la provincia de Anta, del departamento de Cusco.

En el *pisqay*, juego ceremonial, se utilizaba, o se utiliza aún, una piedra de forma tronco piramidal de aproximadamente dieciocho centímetros de alto, denominada *pisqa* (cinco), piedra a manera de dado de seis lados, cuatro de ellos trapezoides iguales en tanto que los dos restantes son cuadrados equiláteros, uno mayor y otro menor. El cuadrado mayor tiene el valor de *chunka* (diez) y de *pisqa* (cinco), el menor; los lados trapezoidales tienen, respectivamente, el valor de *huq* (uno), *iskay* (dos), *kimsa* (tres) y *tawa* (cuatro). "Todos los números —dice Roca Wallparimachi— tienen su propio valor... pero hay una excepción: el cuatro, cuando sale, no marca cuatro sino ocho" (Cf. 138).

En el juego ceremonial, en que no participan las personas que tienen alguna relación de consanguinidad o relaciones de compadrazgo con el difunto, intervienen doce varones y doce mujeres; en *Konpone*, paraje del distrito y provincia de Anta, el "puntaje de los varones se marca con maíz amarillo y el de las mujeres con rojo", señala Roca Wallparimachi (Cf. 147). El juego concluye cuando se alcanzan los doce puntos; si los varones obtienen primero los doce puntos ayudarán a las mujeres a alcanzar esta cifra, y viceversa, luego de lo cual los concurrentes designan, entre quienes llegaron a marcar diez puntos, al "Rey" y a la "Reyna", ambos jóvenes solteros(*).

En una *pisqa* (piedra empleada en el *pisqay*), los números son: 1, 2, 3, 4, 5, 8 y 10, correspondiendo los cinco primeros números a la llamada escala aditiva de Fi-

(*) Acerca del origen prehispano del *pisqay*, Morote Best hace algunas aclaraciones en una "Nota de la Dirección", de Archivos Peruanos de Folklore, revista que publicó el estudio de Roca Wallparimachi.

bonacci (Andrea Pisano), siendo la relación entre ellos la constante:

$$K = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = 1,161833\dots$$

El ocho equivale evidentemente, en la pisqa (piedra para el pisqay) a diez, pues son los números mayores contenidos en la piedra. Además, el número de participantes en el pisqay, dos grupos de doce personas, uno conformado por mujeres y otro por varones, corresponde claramente al número de seqekuna de una pacha ka, esto es, tres seqekuna de varones y tres de mujeres por cada suyu.

La pacha ka contabilizada por el Estado Inka como integrada por cien pureqkuna, equivalía en realidad a la fuerza de trabajo de doscientas personas. Es claro que, de esta manera, se facilitaba el censo de tributarios, puesto que cada tributario era necesariamente un hombre casado, por la misma concepción andina de que toda unidad social es femenina y masculina. De allí que los funcionarios del Estado confirmasen las uniones matrimoniales, como lo declaró Sullka Kuntur, el kuraq ka de Awki marka, al visitador Ortiz de Zúñiga, el 28 de enero de 1562: "...el dicho ynga gobernador de las diez guarankas venía cada año a visitar la tierra y éste juntaba indios e indias por casar y estando todos en la plaza delante de todos daba a cada indio su india por mujer y cuando se la daba le decía que la tomase por mujer y que la tratase bien y no se echase con otra y a la mujer le decía lo mismo y no había ni se decían otras palabras y ésta tomada por mujer la tenía por tal de allí adelante" (1967 53): Esta información en nada contraría que el matrimonio andino prehispano fuese celebrado previamente por común acuerdo de las familias de los contrayentes, retribuyendo el grupo del varón con productos y especies al grupo de la mujer, ceremonia impropriamente denominada "pago de la novia", y

que en el caso andino no daba siquiera, al grupo del varón, el derecho sobre los hijos de éste, reforzando sólo las relaciones existentes entre las dos sayakuna.

Las normas matrimoniales prehispánicas persisten en la actualidad designándose a este matrimonio con el inapropiado término de *sirvinakuy* (para el servicio), matrimonio en el que algunos sociólogos han pretendido hallar un "matrimonio de prueba" que no existe ni ha existido.

Al confirmarse el matrimonio por el *chunka waranqa kamayoq*, aun cuando *Sulla Kuntur* no lo dijese, es evidente que se anotaba en los *kipukuna* a los nuevos tributarios.

La viudez de un *pureq*, varón de dieciocho a cincuenta años aproximadamente, no debió constituir un problema ya que en la población andina había, puede presumirse que hubo, un excedente de mujeres debido, en parte, a la alta mortalidad de varones provocada por las guerras. *Mallku Kutinpu* aclaró al visitador *Garci Diez* que una de las razones de "no haber tantos indios como en tiempo del *ynga*", censados en el *chinu*, era que "después que el dicho *ynga* visitó la dicha provincia de *Chucuito* sacó de ella dos mil indios de guerra para la guerra que hizo a los naturales de *Tumbes* y que en el cerco del *Cusco* en tiempo de la guerra entre los dos hermanos *yngas* murieron tres mil indios de esta provincia porque fueron diez mil y volvieron siete mil porque este testigo lo vio porque fue con su padre siendo muchacho al *Cuzco*" (1964: 170). *Mallku Willka Kutipa*, "principal de la parcialidad" de *Ilawi*, quien manifestó ser "de edad de cien años y que es cacique desde antes que muriese *Guainacaua* y que fue con *Guainacaua* cuando fue a pelear con los indios de *Tomebamba*... dijo que de toda la provincia de *Chucuito* dieron una vez al *ynga* para la guerra de *Tomebamba* donde este que declara fue con él, seis mil indios y que de éstos murieron en la guerra cinco mil y todos los caciques salvo dos y no volvieron más de mil indios de los seis mil" (1964: 105-

106). Existe, desde luego, una enorme variación entre las informaciones de los dos mallkunaka, puesto que según Kutinpu las bajas ascienden al 30^o/o en tanto que para Willka Kutipa éstas constituyen el 83^o/o; pero, aun aceptando la cifra menor, ésta implica el 19^o/o del total de la población masculina adulta lupa haqe, todos los hombres casados por su condición de pureqkuna.

En cuanto a las viudas que no contraían nuevo matrimonio, quedaban exceptuadas de tributo, tal como ocurría, al menos hasta 1969, en las comunidades andinas, en las cuales las viudas no tenían otra obligación, en las labores comunales, que contribuir con una pequeña olla de comida, esto es, aproximadamente la que hubiera consumido su difunto esposo, comida de la que se servían algunas cucharadas los comuneros activos. Con anterioridad a 1531, cuando los kuraqkuna tenían la obligación de hacer trabajar las chaqrakuna de las viudas, es posible que éstas hayan retribuido a los pureq de la misma manera simbólica, en tanto que lo necesario para la alimentación de los pureq lo proporcionasen los kuraq de sus propios recursos, por los excedentes acumulados que disponían precisamente para cumplir con sus funciones de kuraq ka.

En la visita de los chupaychu realizada en 1562, son los kuraqkuna de esta etnia quienes aclaran otros aspectos de la administración estatal Inka. Wayna Shawa dice: "...se acuerda que había en el tiempo del ynga sobre todas las cuatro guarangas uno que se llama Xagua... y que el ynga enviaba a sus tiempos un ynga deudo suyo para mirar y saber cómo gobernaba el dicho Xagua... y juntaba los tributos y cuando había algunas cosas que castigar y de que el dicho Xagua tenía queja de otros caciques daba relación de ellos al dicho ynga que venía a visitarlo y después de se la haber contado el dicho ynga mandaba al dicho Xagua que los castigue el cual dicho Xagua en presencia del dicho ynga castigaba los dichos caciques y principales que tenían culpa... (1967: 24).

Sullka, el kuraq qa de Awki marka, aclara esto: "... en lo de la gobernación de la justicia había un cacique principal de todas las cuatro guarangas que nombraba el ynga y nombraba así mismo un cacique de cada guaranga y principales de cada pachaca y así mismo nombraba el ynga a los principales de cincuenta y diez indios por manera que el ynga los nombraba a todos los que mandaban" (Cf. 45). Sullka Kuntur, de los Q'eru, precisa "que el ynga mandaba al cacique principal de las cuatro guarangas que tuviese cuenta con los otros caciques de cada guaranga y que los de las guarangas la tuviesen con los de los ciento que eran pachacas y éstos de las pachacas la tuviesen con los de las chungas que son mandones de diez indios..." (Cf. 35).

El kuraq ka Nina Pawkar aclara que por cada waranga había dos "caxiques", pero niega que sobre las cuatro waranqakuna hubiese un "cacique principal", negación con la que está acorde la declaración de Qapari, kuraq ka de Tunan Ichoc y Mataw.

Las dos negaciones no prueban, sin embargo, que para la administración estatal Inka, las cuatro waranqakuna no funcionaban como una unidad sobre la cual ejercía control un funcionario inka, por intermedio del kuraq ka designado al efecto, quien invariablemente era un waranqa kamayoq que, dentro de la unidad de las cuatro waranqakuna, tiene una posición equivalente a la del suyuyaq apu hanan ichoc.

El chunka waranqa kamayoq, que es un funcionario estatal, inka "deudo" del Inka, como dice wayna Shawa, evidentemente no puede controlar más que dos unidades y media de cuatro waranqakuna por unidad, correspondiendo a un funcionario de igual rango el control de la media unidad restante, más otras dos unidades de cuatro waranqakuna cada una.

El modelo de la chunka waranqa propuesto, de dos unidades y media de cuatro waranqakuna por unidad, lo hallé confirmado en los documentos referentes a los "cu-

racas de Cajabamba”, en los cuales se menciona a Tantagallán como a “cacique principal del repartimiento de los indios de Guamachuco”, conformando, en 1567, una unidad con las waranqakuna de Llanpu, Wak’a Pawkar, Lluychu, Antamarka y la de los “Mitmas serranos” y de “Mitmas yungas”, a cargo, cada una de ellas, de los waranqa kamayoqkuna Wanka Shullka, Killchi, Poma Kuntur y Kuntur Q’espe (1974: 291). Es evidente que Tantagallán, sin tener derecho, asume las funciones que con anterioridad a 1532 estaban a cargo de un funcionario inka y obtiene que la administración colonial hispánica le reconociese la autoridad sobre seis waranqakuna, dos de ellas de mitmaqkuna que por su condición de mitmaq, de acuerdo con las normas andinas prehispanas, sólo podían depender de los kuraq de sus propias etnias, salvo a nivel supra-étnico.

De acuerdo con el modelo, el pisqa chunka waranqa kamayoq (literalmente: el que controla cincuenta mil), al comparar las informaciones de dos de los chunka kamayoqkuna que dependen de su autoridad, tiene la posibilidad de verificar sus informaciones en la unidad de cuatro waranqakuna, o unidad de integración, en la cual, la mitad es controlada por un chunka waranqa kamayoq y la otra mitad por otro chunka waranqa kamayoq.

De la misma manera, el pachaq waranqa kamayoq tiene la misma posibilidad, puesto que una de las unidades de cuatro waranqakuna, la unidad de integración, al depender de dos chunka waranqa kamayoqkuna distintos, es controlada por dos pisqa chunka waranqa kamayoqkuna diferentes, lo que es igualmente cierto para el hunu kamayoq (el que controla a cien mil). Es decir, existe un doble control que se ejerce a través de niveles de organización, o integradores según la terminología de Bunge (1973: 33), lo que da lugar a una estructura de niveles jerárquicos, siendo el primer nivel tetrapartito, las unidades conformadas por cuatro waranqakuna, y los niveles superiores decapartitos puesto que el pachaq waranqa kama-

yoq controla a diez chunka waranqa kamayoq y el hunu kamayoq, a diez pachaq waranqa kamayoq. Los pisqa chunka waranqa kamayoq y los pisqa pachaq waranqa kamayoqkuna sólo permiten efectuar el doble control.

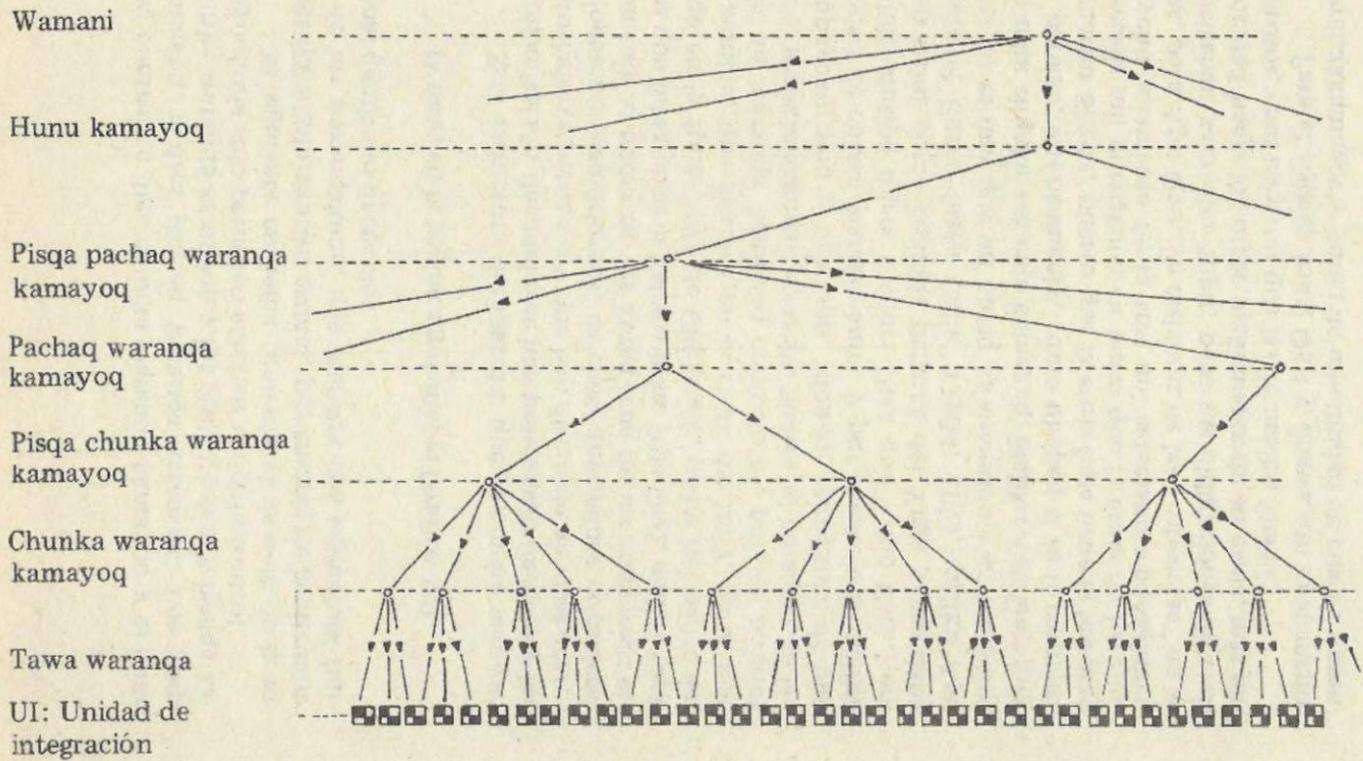
El siguiente esquema presenta el modelo de la estructura administrativa estatal, por encima de la estructura de las waranqakuna, que muestra una estructura funcional de niveles decisorios.

(Véase, en la página siguiente, el Gráfico 19).

Esta estructura decapartita, que es mucho más que la organización decimal que han presentado hasta hoy los historiadores peruanos y que han discutido algunos antropólogos norteamericanos, es claro que reduce considerablemente el poder de los kuraqkuna de las numerosas etnias que integraban el Estado Inka. Apu Qari, mallku lupa haqe en la época inka de Chukuytu, padre del padre del homónimo que aparece en la visita de 1567, no es más que un waranqa kamayoq como lo es, por los mismos años, aproximadamente, machu Shawa, el kuraq ka de los chupaychu; uno y otro son, además, kuraqkuna de una unidad de cuatro waranqakuna, y por mucho que mallku Willka Kutipa dijera a Garci Diez que "Apo Cari... era gran señor como segunda persona del Ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile" (1964: 107), mallku Apu Qari no es más que un kuraq ka sometido a un funcionario inka chunka waranqa kamayoq. Mallku Apu Qari puede parecer, erróneamente, como qhapaq si se le compara a machu Shawa, puesto que la etnia lupa haqe la integran dieciséis mil pureqkuna en tanto que la etnia de los chupaychu solamente tenía tres mil setecientos pureqkuna, mas, para Apu Qari, en cada una de las "cabeceras" no se cultivaban sino diez tupu, pero sus obligaciones de reciprocidad hacia los otros mallkunaka de su etnia, más numerosos, eran mayores que las de machu Shawa.

Para el Estado Inka, Qari y Shawa son únicamente waranqakamayoc y kuraq de una unidad de cuatro waran-

GRAFICO N° 19



qakuna, es decir, el poder de kuraq ka de las etnias numerosas se reduce, reduciéndose en consecuencia, su capacidad potencial de oponerse al Estado.

Además, a los kuraqkuna se les invitaba, por así decirlo, a enviar a sus hijos a Qosqo, con un doble propósito: educarlos de acuerdo con los intereses del Estado Inka, para que más tarde, al gobernar, lo hicieran de acuerdo con la política estatal pero, al propio tiempo, mientras permanecían en Qosqo eran virtualmente rehenes. El rechazo a enviar a sus hijos a Qosqo, por parte de un kuraq ka debía tomarse, si es que se daba, como un acto de hostilidad hacia el régimen. Linton (1936) señala esta misma pauta para los que denomina los *Estados de Conquista*: "los niños tomados en rehenes... al criarse entre los conquistadores absorbían mucho de su cultura y formaban relaciones personales con el grupo conquistador. Eran los eslabones entre las dos sociedades cuando volvían con los suyos". (1959: 250). En el caso Inka esto es cierto si bien al Estado Inka no se le puede considerar estrictamente como un *Estado de Conquista*, y por otra parte, la cultura andina era, y es, una sola. Más que aprender pautas de cultura, los hijos de los kuraqkuna aprendían la política estatal. Recuérdese la mención hecha al *Yachay Wasi* (Casa del saber) que no era, sin duda, una institución similar a las escuelas occidentales, pero en la cual se transmitirían los mitos, tradiciones, conocimientos de etnociencia, administrativos y militares para los hijos de los inkakuna y también para los hijos de los kuraqkuna, aun cuando se hiciese con limitaciones.

Además, a los kuraq que se destacaban mediante actos que incrementaban su prestigio, y que por este mismo hecho se convertían en jefes potencialmente peligrosos, se les distinguía otorgándoles esposas secundarias, elegidas entre las jóvenes educadas en el Aqlla Wasi (Casa de las escogidas) e identificadas con los intereses del Estado. Si bien no existe ninguna indicación sobre el particu-

lar, parece innegable que estas jóvenes, quienes habían sido entregadas por sus padres siendo niñas, no regresaban a sus lugares de origen de manera que en su nueva residencia eran consideradas extranjeras y no tenían más vínculo que con el kuraq. Su obligación hacia el Estado era, con seguridad, la de informar acerca de las actividades del kuraq ka que podían interpretarse como no acordes con los intereses estatales; además, los hijos habidos con el kuraq, educados de acuerdo con la política estatal, desde sus primeros años, por ser hijos del kuraq tenían opción a ser jefes. Esta posibilidad constituía un estímulo para las esposas secundarias a mantenerse fieles al Estado.

Esta pauta, con variantes, parece ser igualmente propia de los estados de tipo oriental. "Se ha dicho que los emperadores chinos siguieron a menudo este procedimiento, regalando concubinas reales a los jefes de las tribus conquistadas o de aquellas cuya alianza parecía dudosa. Estas damas eran escogidas por su inteligencia tanto como por su belleza y eran agentes diplomáticas muy eficaces", dice Linton (1959: 251).

El Estado Inka, como se ve, al unificar a las diversas etnias andinas, si bien conservaba en sus funciones a los líderes, les limitaba el poder al establecer, como requisito, que su nombramiento fuese hecho por un funcionario estatal. Sullka Kuntur, de los Q'ero, es bastante explícito a este respecto. Dice: "En la sucesión de los cacicazgos se hacía que sucedían los hijos a los padres y que no se osaba asentar en la tiana(*) hasta que el ynga se la diese y que siempre señalaba al mayor siendo hombre para gobernar y no lo siendo pedían todos al ynga que porque no era aquel para dicho efecto nombrase a otro y así lo nombraba al hermano segundo teniéndolo; al mayor daba algún cargo y lo ponía con otra cosa en que se ocupaba

(*) Tyana: asiento de pequeña altura, sin patas ni respaldar, tallado en madera, sobre el que se colocaban mantas tejidas. Era el símbolo del ejercicio de las funciones de jefe. La tyana del Sapan Inka era de oro.

y que faltando el hermano para suceder en el lugar del otro buscaban un pariente más cercano y que fuese cacique y así lo hacía y nombraba para ello y lo tenían los otros por cacique y lo usaba y hacía lo que en el oficio se requería" (1967: 36). Además, al limitar su autoridad sobre grupos de cuatro waranqakuna, como máximo, al introducir en su hogar mujeres identificadas con los intereses estatales y al retener en la capital del Estado a los hijos, las posibilidades de disidencia se reducían al mínimo, contando con la ventaja de que la etnia mantenía a sus jefes tradicionales, con quienes se hallaba identificada.

Al propio tiempo la etnia de los T'anpu, o de los Inkakuna, dispersa a sus miembros por todo el territorio unificado, no permitiendo que estos funcionarios tengan una sede permanente, eliminando así la posibilidad de que pudiesen establecer relaciones personales que en un momento determinado hubiesen podido darles excesivo poder, siendo posible, además, su control por los funcionarios de mayor jerarquía administrativa, a partir de las unidades de integración conformadas por cuatro waranqakuna.

El chunka waranqa kamayoq, por el cargo ejercido, es un funcionario que recorre de manera constante el territorio que sobrepasa, muchas veces, las fronteras étnicas, puesto que el ejercicio de su cargo se da en función de la organización estatal.

Por las funciones propias de su cargo es indudable que recibe diferentes denominaciones: inka, unas veces, y es inka en cuanto el término es apelativo que adoptó toda la etnia de los T'anpu; chunka waranqa kamayoq (el que controla diez grupos de mil) en cuanto al número de waranqakuna que tiene a su cargo, y también tukuyrikuq (el que ve todo), pues que es una de sus funciones el conocer (ver) todos los asuntos estatales, desde el confirmar anualmente los matrimonios, y hacer contabilizar a los nuevos pureqkuna, controlar el almacenamiento y uso de los productos depositados en las qollqakuna

y hacer justicia, así como imponer castigos a los kuraq ka y a los pureq y sentenciar a pena de muerte(*) atribución que el Estado retiró a los kuraq locales. A todas estas funciones se refieren los kuraq ka chupaychu en la visita de 1562, razón por la cual se compara al chunka waranqa kamayoq con los visitantes de la administración colonial. Para poder cumplir con muchas de las funciones de su cargo, una de las actividades del chunka waranqa kamayoq, es la de preguntar, averiguar e interrogar, de allí que se le denominase, asimismo, tukurikuq (el que investiga o averigua).

Muchos de los pureq de las etnias que estaban a cargo del chunka waranqa kamayoq, le servían directamente, y siendo inka se le confunde con el Sapan Inka, el jefe de Estado. A estos pureq que sirven directamente al chunka waranqa kamayoq pertenecen sin duda los taruka chakupaq a que se refiere Pawkar Waman en 1549 (Cuadro 2), puesto que el Estado controlaba la conservación de la fauna y de la flora, no permitiéndose la caza de especies silvestres más que en una época del año, probablemente de acuerdo con el ciclo biológico de cada especie, prohibiéndose, en principio, sacrificar a las hembras, salvo cuando eran animales viejos y no aptos para la reproducción. El sistema de cacería denominado chakuq, consistente en rodear a las manadas y encerrarlas en corrales preparados para el efecto, permitía la selección de los animales a sacrificarse, lo cual era igualmente factible cuando se empleaba el liwi o riwi (boleadora, consistente en tres piedras talladas y pulidas, unidas entre sí mediante lazos de cuero, que permite la captura de animales sin dañarlos). La norma de sacrificar anualmente a los machos

(*) A los pureq se les lapidaba o ahorcaba inmediatamente después de sentenciados, llevándose a cabo la ejecución en un lugar próximo a la plaza en que se había administrado justicia. A los kuraq se les ordenaba ahorcarse; Shullka Kuntur, y otros kuraq chupaychu así lo manifestaron, aclarando que, cuando se les ordenaba ahorcarse, así lo hacían.

excedentes, a las hembras estériles, así como a los animales jóvenes con defectos congénitos, rige en la actualidad entre los criadores de alpacas (*Lama pacos*) en el departamento de Puno. Marginalmente debe aclararse que, al asumir el control de la flora y fauna silvestre, el Estado Inka no despojaba a las etnias de su usufructo, sino que controlaba su racional explotación.

Los wantu apan (cargadores de andas) chupaychu de la misma relación de Pawkar Waman, se hallaban con seguridad al servicio del chunka waranqa kamayoq, ya que todos los funcionarios estatales, así como los kuraq de las etnias, tenían el privilegio de viajar en andas.

La promoción de los chunka waranqa kamayoq a los rangos de mayor categoría, como pisqa chunka waranqa kamayoq, pachac waranqa kamayoc pisqa pacha waranqa kamayoc, hunu kamayoq y wamani, ha debido producirse de acuerdo con la norma andina, tantas veces mencionada por los kuraqkuna chupaychu en 1562, según la cual asumía las funciones quien poseía mayor capacidad "siendo hombre para gobernar" según la expresión del kuraq ka Sullka Kuntur (1967:36). Es indudable que a los cargos de más alta jerarquía llegaban, no solamente los más capaces sino, también los de mayor edad, satisfaciéndose la norma andina vigente hasta hace pocos años, de la gerontocracia.

Estos Apu machunkuna(*) probablemente conformaban el kamachikuq (literalmente: gobierno)(**), con suficiente autoridad para influir en las decisiones del Sapan Inka, restringiendo considerablemente el poder del "déspota".

No existe información alguna que permita afirmar

(*) El equivalente español más aproximado de Apu, es Señor, Machu equivale tanto a anciano como a padre del padrè.

(**) Valcárcel ubica el kamachikuq a nivel de pacha ka y lo califica como "un sistema francamente democrático" (1964g 110), pero su información debe referirse a la pacha inka. En las pacha ka de las otras etnias, el poder del kamachikuq quedaba limitado por la autoridad del chunka waranqa kamayoq.

que estos machunkuna hayan desempeñado la función de ayllu kamayoq (el que gobierna el grupo de parentesco), pero tal posibilidad es bastante fuerte, y de ser así, han debido presidir los seqekuna, lo que permitiría afirmar que el kamachikuq lo conformaban veinticuatro ancianos mas, nominándose únicamente la mitad, de acuerdo con la norma andina a la que me he referido ya, se hizo referencia a los cronistas españoles del gobierno de doce inka, lo que origina las conocidas listas de los doce "emperadores".

La limitación del poder del Sapan Inka esta confirmada por el hecho de que podía estar ausente de Qosqo, por razones administrativas o bélicas, durante largos períodos, como es el caso de Wayna Qhapaq Inka Yupanki. En estas oportunidades asume el poder, de acuerdo al modelo de pacha ka expuesto en estas páginas, el suyuyuk hanan allawqa, que es su masa (hermano de una de las esposas secundarias) y administrativamente, a nivel de saya, su rantin(*).

CUADRO N.º 2

NUMERO DE PURREO CHUPAYCHU Y FUNCIONES QUE CUMPLIAN PARA EL ESTADO INKA, SEGUN LA RELACION DE LOS WARANKA KAMAYOQKUNA PAWKAR WAMAN, KIRIN, SHULLKA KUNTUR Y CHINCHAY POMA

FUNCIONES	FACIA KA	CHUNKA	Número sacado Por el escribano de la visita	OBSERVACIONES
<i>LLANK'AYPAQ MITMAQKUNA</i>				
<i>Qollqe huñuq</i>	—	6	60	en las minas de plata de la marka los Yarush, para enviar el metal a Qosqo.

(*) Al introducirse el sistema monetario, rantiy ha adquirido el sentido de "compra", para diferenciar el intercambio del "producto por dinero", del intercambio de "producto por producto", que se denomina ch'allay (trueque), sistema, el del trueque, que persiste hasta nuestros días. Rantin indica también a la persona que sustituye o reemplaza a otra en el cumplimiento de una obligación o labor y, asimismo, la cantidad que se agrega a un producto, como generosidad, al realizarse el ch'allay. En sus tres acepciones existe congruencia si se considera que "agregado" designa a la persona adscrita a un servicio en el cual no es titular, sentido que posee rantin al designar al reemplazante; "agregado" implica también lo añadido, que es el sentido de rantin al indicar la cantidad que se añade como generosidad en el ch'allay. Rantiy en su acepción de comprar mediante dinero indica que la moneda cumple la función de uno de los productos trocados, y que sustituye a éste.

<i>Perga kamayoq</i>	4	—	400	para construir edificios en Oosgo (Yukay)
<i>Chagra Kamayoq</i>	4	—	400	para el cultivo de las tierras necesarias para sustentar a los <i>perga kamayoq</i> que se hallaban en Oosgo (cultivadores de maíz en Yukay).
<i>Yanakona</i>	1	5	150	al servicio de Wayna Qhapaq, en Oosgo.
<i>Yanakuna</i>	—	1	10	para "guarda" de las armas del <i>mallki</i> de Thupaq Amaru Inka Yupanki (Topa Ynga Yupanku), en Oosgo.
<i>Kachi kamayoq</i>	—	6	60	en las minas de sal de Yana Kachi, en la marka de los Yarush. El número variaba de 40 a 50 hasta un máximo de 60.
<i>Llinpi kamayoq</i>	—	4	40	para la preparación de tintes y colorantes en Qochatama.
<i>Taruka chakupaq</i>	—	4	40	acompañantes del Inka para el <i>chako</i> (cacería) de venados.
AWOQPAK MITMAQKUNA				
<i>Pukara kamayoq</i>	2	—	200	en Kitu (Quito).
<i>Pukara kamayoq</i>	2	—	200	en Chacha phuyu marka (Chachapoyas).
<i>Chapatiyani Wayna Qhapaq Inka Mallkinta</i>	—	2	20	para la guarda del <i>mallki</i> (cádmver diseado) de Wayna Qhapaq, en Oosgo.
<i>Chapatiyani Thupaq Amaru Inka Yupanki mallkinta</i>	1	5	150	para la guarda del <i>mallki</i> de Thupaq Amaru Inka Yupanki (Thupaq Inka Yupanki), en Oosgo.
<i>Awqanakuni wantutapas apangu</i>	5	—	500	tanto para cargar las andas del Inka a Kitu y otros lugares como para combatir.
<i>Chapatiyani aqlla wasita</i>	—	4	40	"guarda de las indias del ynga", en Oosgo (?).
<i>Wanuku tanputa</i>	—	6	60	guardias en el <i>tanpu</i> (apostento estatal en el camino) de Wanuku.
MARKAMAN				
<i>Misk'i huñtuq</i>	—	6	60	para la recolección de miel de abejas silvestres en las selvas de Chinchaw.
<i>Phurun huñtuq</i>	1	2	120	para la recolección de plumas de aves, en Chinchaw (?), empleadas en la confección de cotas de guerra.
<i>Kumbi kamayoq</i>	4	—	400	tejedores de telas finas.
<i>Sara chagra arawita</i>	—	4	40	vigilantes con funciones mágicas de los cultivos de maíz en las tierras estatales de la quebrada del Pillku mayu. Maíz para las <i>qollqakuna</i> (depósitos) de Oosgo.
<i>Uchu kamayoq</i>	—	4	40	para el cultivo de ají (<i>Capsicum annuum</i>) en Chinchaw, para las <i>qollqakuna</i> de Oosgo.
<i>Kuka kamayoq</i>	—	6	60	para el cultivo de coca (<i>Erythroxylum coca</i> Lin.) en Chinchaw, para las <i>qollqakuna</i> de Oosgo y Wanuku marka. Se cosechaba hasta 200 costales en las cinco <i>mitakuna</i> anuales.
<i>Chagra kamayoq</i>	5	—	500	para el cultivo de las tierras estatales con tubérculos, trabajo realizado por los <i>pitay</i> "sin salir de sus tierras".
<i>Michqakuna</i>	2	4	240	pastores en las punas de Panaw, Chaylla y otras (*).
<i>Usuta kamayoq</i>	—	4	40	para confeccionar calzado, para las <i>qollqakuna</i> de Oosgo.
<i>Qeru kamayoq</i>	—	4	40	para la manufactura de platos, escudillas y cucharas de madera, en Chinchaw, para las <i>qollqakuna</i> de Oosgo.
<i>Sañu kamayoq</i>	—	4	40	alfilereros para la manufactura de cerámica utilitaria, para las <i>qollqakuna</i> de Wanuku marka.
<i>Qori huñtuq</i>	1	2	120	en los lavaderos de oro de Tawuyrika, Patuwina y Niwa marka, para enviar el metal a Oosgo.
<i>K'apereq rusa</i>	—	8	80	carreteros para el transporte de productos de propiedad estatal, de Tanpu a P'unpun y de Suintur Kancha a Tanpu.

(*) De acuerdo con el número de pastores, puede estimarse que los rebaños estatales contaban hasta 36,000 llamas (Lama glama). El autor ubica en 1963, en las punas de Panaw, los restos de dos grandes corrales adyacentes en el paraje denominado Llama Kurral, y también en la comunidad de Winchus, próxima a los restos de la antigua Pachagasta, aviento de las *mitmaqkuna* procedentes de Oosgo. En la actualidad para el Departamento de Huánuco, que ocupa una superficie mayor a la *marka* (tierras de la etnia) de los chepachu, el censo agropecuario registraba únicamente 3,000 llamas (Perú 1965, Estadística Agraria: 1966:113).

LA PACHA KA Y LA MARKA

Se ha pretendido que el Sapan Inka, al asumir las funciones de gobernante, tomaba en propiedad las tierras que necesitaba, estableciendo el derecho de transferirlas por herencia, a sus descendientes.

Estas afirmaciones se han hecho a partir de documentos del siglo XVI, hallados en diferentes archivos, en los que figuran peticiones supuestamente realizadas por miembros de la etnia de los T'anpu, ante la administración colonial española, sobre derechos a tierras que pertenecieron a sus antepasados.

En casi todos los casos, quienes sostienen la existencia de la propiedad privada de la tierra como institución anterior a 1532, desconocen la necesidad metodológica de que "la teoría requiere la construcción previa de un modelo" como señala Kula (1974:13).

Es frecuente, asimismo, que los autores que se han ocupado de la historia andina empleen términos referentes a instituciones sin conocer exactamente a qué se refieren tales términos. Así, Godelier sostiene que el Estado Inka dio lugar al desarrollo "de una especie de esclavitud, llamada yanacona", la cual crea "una nueva capa social, los yana" (1974:178). Pero Godelier no ha comprendido siquiera que, lo que considera "una capa social", yana, es la forma singular, y yanakuna (yanacona, según la grafía empleada por el autor), es el plural.

La señora Rostworowski, por su parte, supone que, al formarse "la élite" incaica encargada de ocupar los puestos prominentes en el ejército y la administración pública", se dio el "surgimiento de los yanaconas" (1962: 132-133).

Los autores no han verificado que yana es voz *mu-chik*, o *yunga*, que Fernando de la Carrera (1644) traduce como equivalente a sirviente (el pluralizador *kuna* es del *runa simi*).

Jorge C. Muelle, lamentablemente sólo en sus minuciosas y eruditas lecciones dictadas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ha señalado la similitud de las instituciones muchik con las del Estado Inka, mas, entre el Estado Muchik y el probable inicio del Estado Inka se da una distancia, en el tiempo, de 600 años.

La persistencia de las instituciones muchik no puede explicarse más que por la unidad y continuidad de la cultura andina. Basta señalar, a este respecto, que la terminología de parentesco yunga, haqe aru y runa simi, permite afirmar que el sistema de parentesco es idéntico para los chimu, lupa haqe y los t'anpu, de la misma manera que es idéntico el sistema de numeración, en todos los casos, de base decimal, tal como la estructura bipartita de la organización administrativa lupa haqe, anterior al Estado Inka, es idéntica a la de los t'anpu.

Para la historia de Asia, la "ausencia de la propiedad de la tierra es ciertamente la clave para la comprensión de todo el Oriente. Ahí reside su historia política y religiosa", como escribía Engels a Marx, desde Manchester el 6 de junio de 1853 (1973 t. 8:62). Así, esta misma ausencia de propiedad de la tierra es la clave para comprender la historia de la cultura y de la sociedad andina.

A más de la ausencia de la propiedad de la tierra, las etnias andinas con anterioridad a 1532 se han caracterizado por ser unidades agrícolas y manufactureras autosuficientes; autosuficiencia que lograron, en el aspecto agrícola, al ocupar distintos pisos ecológicos, a veces a distancias de cerca de un mes de viaje, como es el caso de los lupa haqe, patrón cultural que les permitía disponer de todos los productos agrícolas y también minerales, sin depender, para su obtención, del trueque o del comercio con otras etnias.

La autosuficiencia agrícola manufacturera y la ausencia de la propiedad de la tierra son propias de la "forma asiática", forma que, como señala Marx en 1857-

58, "sobrevive necesariamente por más tiempo y con mayor tenacidad" (1966:75). "Adviértase —dice Marx— que el modo tradicional persiste... aún más en la combinación oriental de agricultura y manufactura" (ibíd:84-85).

Esta persistencia de las "idílicas comunidades rurales", como las denomina Marx, que son las que hacen posible la existencia del Estado "despótico" no cesa cuando desaparece el Estado, y en el caso andino esto se comprueba en 1780, cuando veinte "caciques" combaten al Inka José Gabriel Kunturkanki (Thupaq Amaru Inka). De acuerdo a Lewin, "según algunos documentos de la época, los españoles pudieron aplastar a Túpac Amaru únicamente gracias al apoyo que le prestaron las huestes indígenas comandadas por los caciques Nicolás de Rosas, Mateo Pumacahua y Pedro José Oropesa" (1957:399);(*) colaboración que los historiadores nunca han explicado posiblemente porque han ignorado el "bárbaro egoísmo" de esas "pequeñas organizaciones de formas estereotipadas" a que se refiere Marx en 1853, al tratar sobre la dominación británica en la India (1973:t.4:373).

El contraste entre la rebelión de Thupaq Amaru Inka y la de Juan Santos Ataw Wallpa, en 1742, es claro, en cuanto a la colaboración que recibieron. Juan Santos Ataw Wallpa, al igual que Thupaq Amaru, se proclama Inka y busca igualmente restaurar el Estado Inka. Iniciada su rebelión, Ataw Wallpa se sitúa en el Gran Pajonal; su rebelión se prolonga por catorce años sin sufrir derrota alguna comprometiendo desde la etnia de los shipibo, en la selva norperuana, hasta la de los chiri wanu, en la ac-

(*) El obispo de Cusco, Juan Manuel Moscoso, en carta de 20 de julio de 1782 menciona, según Lewin, a los "caciques" Pumaqawa, Rosas, Sukaqawa, Mantu Thurpa, Chukiwanka, Wisa Chiki Qhallata, Sinanyaka, Wanpu Thupaq, Qallo, Aranis, Kata Qhallapa, Wakiste, Yamas, Carpio, Espinoza, Waumarchaka, Pacheco, Chillí Thupaq, Sawarawra y Solís, únicamente en la Diócesis de Cusco (1957:399). Además, el 77% de las tropas del Mariscal de Campo José del Valle estaba conformado de "indios fieles".

tual República de Bolivia, a lo largo de mil seiscientos kilómetros. La unificación lograda por el Inka Juan Santos Ataw Wallpa no sólo comprueba que el Estado Inka ejerció, con anterioridad a 1532, un verdadero control sobre muchas de las etnias amazónicas, esto es, que las selvas no fueron la frontera natural alcanzada por los Inka, como se ha pretendido, sino que la forma económica de las etnias selvícolas, basada en la caza y con una agricultura incipiente, determina una conducta diversa a la de los pobladores de las comunidades aldeanas andinas.

Desde que en 1877 Squier supuso "que originariamente no sólo existieron en el Perú varias civilizaciones separadas y distantes, sino también que algunas de ellas precedieron a los incas" (1974:3), la tendencia ha sido, a partir de evidencias arqueológicas, formar culturas, "reinos", "confederaciones" e "imperios" basados en estilos cerámicos y arquitectónicos, es decir, sobre patrones de estilos, que son los aspectos menos estables del aparato material de la cultura, pero sin considerar que "la sencillez del organismo productivo de estas comunidades que se bastan a sí mismas, se reproducen de manera constante en la misma forma, y cuando quedan destruidas por accidente se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos proporciona la clave de inmutabilidad de las sociedades asiáticas, que de manera tan extraña contrasta con la incesante disolución y reconstrucción de los estados asiáticos, los cambios violentos de sus dinastías. La estructura de los elementos fundamentales de la sociedad se mantiene fuera del alcance de todas las tormentas de la región política", como señala Marx en *El Capital* (1973:t. 1:351).

La perfección administrativa lograda por el Estado Inka en poco más de cien años, ha sido posible sólo después de siglos de experimentación.

El Estado Inka no se ajusta a los patrones de los Es-

tados de Conquista descritos por Linton en su ya clásica obra *Estudio del hombre* (1936), patrones que, como señala el autor, corresponden al "viejo Mundo" (1959:242 ss). Con todo, es exacto que "el desarrollo de los métodos para gobernar y explotar a las sociedades conquistadas requiere no sólo de capacidad inventiva sino también un largo proceso de experimentación" (Ibíd. 244).

Las Haldas, próxima a Casma, en la costa central del litoral peruano, con sus construcciones piramidales y el "templo", con un largo de 465 m., constituiría ya, hacia el año 1800 a.n.e., una prueba de la existencia de una agricultura suficientemente desarrollada para producir excedentes utilizados en la alimentación de los constructores, durante algunos meses, y también de jefes, con funciones sacerdotales o no, investidos del poder necesario para obtener la fuerza de trabajo suplementario destinada a obras no productivas, jefes liberados de la obligación de cultivar y con tiempo disponible para planificar tales obras, lo que implica que los jefes, y sus familias, podían disponer del excedente agrícola producido por la comunidad.

En el período caracterizado por el estilo artístico denominado Chavín (*) entre los años 90 y 200 a.n.e., las comunidades agrícolas artesanales fijan, probablemente, sus patrones básicos y se afirman como unidades auto-suficientes de producción. La multiplicación de centros poblados y la construcción de grandes obras de carácter no reproductivo —de las cuales el conjunto de galerías

(*) En el s. XVI el signo "v" denominado "u de corazón", corresponde a la vocal/u/. Consecuentemente se graficó chavín por /chawin/ o más probablemente /shawin/ por variación fonética dialectal del mismo modo que shawsha, en la runa simi 1, de la clasificación de Torero, corresponde a chawcha del runa simi 2. Sarmiento (1572), entre los ayllukuna de Qosqo menciona al Chawin Qosqo ayllu (Chahuín Cozco Ayllu, según la grafía del cronista) patronímico que refuerza la interpretación fonética del topónimo, sin establecer más que una relación idiomática pero no de origen.

subterráneas, pirámides y terrazas del centro ceremonial de Hatun Shawin(*), en Wantar, construido sobre una superficie de más de 4.5 Ha. es con seguridad la obra más representativa— prueban no sólo la expansión demográfica sino también la organización social estamental y jerarquizada de las comunidades que han fijado ya, indiscutiblemente, sus patrones agrícolas y artesanales.

El hecho de que los trabajos en el conjunto de obras que constituyen el centro ceremonial de Hatun Shawin se haya prolongado por varios decenios, demuestra que la construcción de edificios se realizaba con los mismos patrones de trabajo que persisten hasta nuestros días, esto es, construir únicamente en los períodos comprendidos entre la cosecha y la siembra y que, en el caso de los centros ceremoniales, los centros poblados no se hallaban necesariamente próximos a éstos.

El santuario de Qoyllor Rit'i(**) constituye, sin duda, un ejemplo contemporáneo de esta modalidad.

(*) Existiendo el topónimo Chavinillo, diminutivo españolizado de Chavín, al conjunto de Wantar corresponde denominarlo Hatun Shawin (Shawin grande), de la misma manera que a la actual provincia de Anta Wayla (Andahuaylas) del departamento de Apurímac se la denominaba, en la época colonial, Andahuaylas la Grande para diferenciarla de Anta Wayla (hoy denominada Andahuaylillas) en la provincia de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) del departamento de Cusco, y Urcos (Orqo) capital de la provincia de Q'espe K'anchay, de Urquillos, en la provincia de Uru panpa (Urubamba) del mismo departamento; Q'asa marka (Cajamarca) la capital del departamento del mismo nombre, de Cajamarquilla; Pachakamaq (Pachacamac) de Pachacamilla, etc.

(**) Qoyllor Rit'i (lit.: nieve (del) lucero) se halla ubicada en el paraje denominado Rit'i K'uchu (rincón (del) nieve). Rit'i K'uchu es la formación morrénica de un antiguo glaciar, situado inmediatamente debajo de la línea de las nieves de una de las estribaciones del Awsangati (Ausangate), en el distrito de Oqonqati (Ocongate) de la provincia de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) del departamento de Cusco. El objeto de culto lo constituye una roca que, con seguridad, fue una wanka (piedra sagrada) prehispánica, sobre la que se halla una pintura de estilo colonial, retocada ya varias veces, representando la imagen de Jesús crucificado. La imagen, según las diferentes versiones populares, apareció milagrosamente. El culto al "Señor de Qoyllor Rit'i" tiene un complicado ceremonial, modificado posiblemente en los últi-

Hatun Shawin, en Wantar, responde a típicos patrones de la cultura andina, pero prueba, además, el éxito de la formación económica que comenzaron a desarrollar las comunidades agrícolas artesanales, puesto que se refieren a excedentes en la producción para sustentar, cada año, por meses, a un determinado número de trabajadores que

mos decenios por la creciente participación en el mismo, de los mestizos. La festividad se inicia aproximadamente treinta días antes, en la fecha consagrada al Sagrado Corazón de Jesús, al trasladarse procesionalmente la imagen exenta del Crucificado venerada en la iglesia del pueblo de Oqonqati a la capilla del paraje denominado Tayankani (Tayancani), donde se materializó en el tronco de un árbol de tayanka, bajo el aspecto de Jesús Crucificado, un personaje milagroso que manifestó ser de tayanka (tayanka Kani; lit.: soy tayanka). Al llegar a Tayankani la imagen de Oqonqati, el Cristo de esta localidad es trasladado al santuario de Qoyllor Rit'i, donde permanece hasta la víspera de la festividad de Corpus Christi. La peregrinación a Rit'i K'uchu comienza el domingo anterior a Corpus. Los miembros de las comunidades próximas que realizan la romería en conjunto, lo hacen llevando su emblema religioso, de posible origen colonial, recorriendo a pie distancias que cubren en horas o días; en algunos casos proceden de provincias lejanas, como Paruro, debiendo utilizar vehículos motorizados hasta la ciudad de Cusco, y de ésta, proseguir en otro vehículo hasta Qapana, para continuar a pie, lo que implica un viaje de tres días de ida y tres de regreso. Los únicos que no concurren a Rit'i K'uchu son los pobladores del distrito de Q'atsqa, limítrofe con Oqonqati, por poseer en su iglesia una réplica en miniatura del "Señor de Qoyllor Rit'i", y existir la creencia de que el concurrir a Rit'i K'uchu les provocaría la muerte. Es evidente que se trata de una racionalización, no explicada, como tantos otros aspectos de la festividad por no haberse hecho un estudio etnográfico de la misma.

Poco después de llegar en peregrinación a Rit'i K'uchu, las mujeres se lavan en uno de los dos manantiales gemelos, uno denominado "del Cielo" (cristalino), y considerado el otro como perteneciente "al Infierno". Luego, los peregrinos rezan primero ante la imagen del "Señor de Qoyllor Rit'i" y de la misma manera, los conjuntos de danza efectúan la "adoración", trasladándose después a la pequeña capilla de no más de tres por cuatro metros, levantada sobre un enorme canto errático en el que, afirman, se puede ver la imagen de la Virgen. A esta roca se le ofrenda dinero en monedas o en billetes y también, simbólicamente, escribiendo en un papel, o más frecuentemente haciéndolo escribir por quienes saben hacerlo, las cantidades, en miles de soles, que se "pagan por el año" (watapaq), a más de tejidos y telares en miniatura de unos 12 a 15 cm. De acuerdo con la información que me dieron en 1956, los tejidos y telares en miniatura los ofrendan las tejedoras. El área de Q'atsqa y Oqonqati es famosa por sus tejidos. Uno de los ponchos con los hilos de trama tenidos con reserva mediante la técnica ikat, procedente de Oqonqati, se encuentra en el Museo de Etnografía de Amberes, Bélgica, registrado con el No

transportan y tallan el material lítico; de ceramistas que producen la elaboración cerámica utilizada en las ofrendas, y con seguridad tejedores, aun cuando las evidencias de las ofrendas textiles hayan desaparecido, y mantener a los miembros del estamento, Stande según el término de

gistrado con el N° AE.54.22.3 (vid. Exposition/Textiles Exotiques/Guide/1964). Es interesante destacar que prendas ceremoniales en miniatura fueron halladas por el profesor Jorge C. Muelle, en Cabeza Larga, próxima a Cerro Colorado, al S. de Pisco, en el departamento de Ica. (Vid.: Yacovleff, E. y Muelle, J.C.: Un fardo funerario de Paracas, R.M.N.t. III, 108-112, Lima 1934; también: O'Neale, Lila M.: Pequeñas prendas ceremoniales de Paracas: R.M.N.t. IV-2, 245-266, Lima, 1935).

Las jóvenes parejas que hacen la peregrinación a Rit'i K'uchu piden, así mismo, casa y ganado, para lo cual construyen casas y corrales con guijarros, a manera de maquetas en miniatura, simbolizando los rebaños de ovinos y de llamas con excremento de estos animales (construcciones similares, realizadas con pequeñas piedras y vértebras de alpacas las observé en la hacienda Laqa, en el distrito de Macusani, provincia de Carabaya, departamento de Puno, en oportunidad de la festividad de San Juan, en 1970. Las provincias de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) del departamento de Cusco y la de Carabaya, del departamento de Puno, son limítrofes). El número de peregrinos que llegan a Rit'i K'uchu durante los cinco días de la festividad, es imposible precisarlo puesto que llegan y parten durante las horas del día y de la noche. En 1956, al amanecer del día miércoles, víspera de Corpus, a las 04.00 horas, registramos la presencia de 256 bailarines y 104 músicos de diferentes conjuntos, procedentes aun de provincias lejanas, como Paruro, y conformando grupos de danza numerosos como el Pusa Moreno de Sicuani, integrado por 38 bailarines o Torero de Yawriski (Yaurisqui) con 24 integrantes, o poco numerosos como el conjunto de Ch'unchu de Rayayani con 6 integrantes. El número de músicos y bailarines permite suponer que en ese momento se encontraban en Rit'i K'uchu de cinco a seis mil peregrinos.

A esa hora, y después de que el sacristán ha apagado la casi totalidad de los candiles en el interior de la capilla del "Señor de Q'oyllor Rit'i", se da comienzo a la confesión laica de los peregrinos, ante el altar mayor, azotándose a los penitentes; al mismo tiempo se organiza la ascensión competitiva a las cumbres próximas, una de ellas nevada, la otra no, de todos los personajes que en las cuadrillas de danza tienen a su cargo el papel de bufones, los machu (viejos) y los ukuku (0s0s), llamados también "Pablo" o "Pablito". Estos últimos realizan el ascenso al glaciar, de donde descienden portando bloques de hielo con los que construyen maquetas de viviendas. Es probable que la competencia simbolice la competencia que existe entre los miembros de las comunidades del hanan, a las que corresponde el color blanco, y las del urin a las que pertenece el negro.

Hacia el medio día, después de la celebración de la misa, se inicia el

Engels, que dirigen a las comunidades y son los que conciben las obras arquitectónicas e hidráulicas y dirigen los trabajos.

Basta ver los modernos planos arqueológicos de Hatun Shawin para comprobar la perfecta orientación de las

descenso procesional del Cristo de Tayankani, acampándose al atardecer hasta aproximadamente los 02.00 horas en que, a la luz de la luna, se reinicia la procesión. En Tayankani esperan los conjuntos de danza y los peregrinos que han partido de Oqonqati hacia las 04.000 horas. Al llegar a la explanada, en la parte alta de Tayankani, los peregrinos que llegan de Rit'i K'uchu se alínean y, luego de unas oraciones, descienden a la carrera, lanzando gritos, al propio tiempo que todos los músicos tocan simultáneamente. Los miembros de las comunidades de Q'espe K'achay (Quispicanchis) y los pertenecientes a las de Pawkar Tanpu (Paucartambo) realizan el descenso en forma serpenteante, en luego de columnas que se cruzan una y otra vez, en tanto que los peregrinos que no pertenecen a estas comunidades, y que evidentemente han comenzado a participar en la festividad en una época reciente, lo hacen desordenadamente. La provincia de Pawkar Tanpu se halla lejos del Awsangati en la actual demarcación territorial, mas es posible que la frontera étnica de las comunidades de Pawkar Tanpu llegase anteriormente hasta el nevado; en todo caso, el río Pawkar Tanpu, que en la selva alta recibe el nombre de Mapocho, nace del deshielo del lado NE del glaciar.

En Tayankani se celebra una misa y, más tarde, se prosigue hasta Oqonqati, trasladándose procesionalmente la imagen que pertenece a este pueblo. Las imágenes, cuando son llevadas procesionalmente, van bajo la achiwa, el quitasol de plumas de colores que en la época prehispánica era de uso del Inka.

Tanto en Rit'i K'uchu como en Tayankani existen cementerios de los peregrinos que mueren cada año, adultos, pero principalmente niños, víctimas de afecciones broncopulmonares. En ésta, como en otras festividades, las muertes que se producen durante las mismas se consideran augurios de un buen año agrícola, creencia que, claramente, se relaciona con los antiguos sacrificios humanos. Además, la presencia de los arariwa de muchas comunidades, así como las ofrendas de textiles, demuestran de manera evidente que la festividad del "Señor de Qoyllor Rit'i", pese a hallarse deformada por la intervención de la Iglesia Católica y por la participación en la misma de mestizos, es una festividad propia de comunidades agrícolas artesanales. La prohibición a los peregrinos de embriagarse y la abstinencia sexual de las parejas durante la peregrinación a Rit'i K'uchu, normas que se encargan de hacer cumplir los llamados "celadores" que van provistos de zurriagos de cuero trenzado, son otros tantos patrones prehispánicos que demuestran la persistencia de la estructura de las comunidades "asiáticas". La festividad del "Señor de Qoyllor Rit'i" constituye sin lugar a dudas la imagen más aproximada de las festividades que se realizaban en los grandes centros ceremoniales de Pacha Kamaq, y aun de Hatun Shawin, en Wantar.

construcciones de acuerdo con los puntos cardinales, y la simetría del templo del atrio enclavado, llamado "del Lanzón" y también, impropriamente "templo U... El posterior ensanchamiento del ala sur de esta construcción obedece a una nueva concepción de la planta del santuario y a la necesidad de ubicar simétricamente la hoy denominada "pirámide mayor" y el ala meridional del templo del atrio enclavado, ampliaciones que se inician doscientos o trescientos años más tarde.

Como nunca se ha determinado arqueológicamente el conjunto de construcciones de Hatun Shawin, muchas de estas conclusiones pueden ser aventuradas. Con todo, es probable que, cuando por fin el santuario perdió importancia no estuviese concluido, tal como ocurre hoy aún con la vivienda campesina debido a la creencia de que, si se concluye la vivienda, el dueño de la misma fallecerá.

Los arqueólogos han tratado de relacionar algunos símbolos de Shawin con ciertas constelaciones, mas no han observado un aspecto que, no obstante, es obvio: el santuario de Hatun Shawin es no sólo un lugar de culto, sino un observatorio astronómico vinculado a la actividad agrícola, y cuyas observaciones no se hacían considerando el aparente movimiento solar, como tampoco se hacía en la época Inka pese a los Intiwatana, sino al movimiento de la Tierra con respecto a determinadas constelaciones. Esto permite afirmar que las romerías y festividades se realizaban, en Hatun Shawin, en un período del año que corresponde a mayo-junio del calendario gregoriano.

Las excavaciones llevadas a cabo en los años recientes han demostrado el empleo, en el centro ceremonial de Hatun Shawin, de tierras de colores en la ornamentación de la que ha sido denominada *Celda de las vigas ornamentales* (Lumbreras: 1970:117), colores que son los mismos que, siglos más tarde, el padre Arriaga menciona como co-

lores que se utilizaban en el culto a las wak'akuna (1968: 211). Pero mayor interés reviste el hecho de que en la decoración de las galerías y de los muros exteriores de los templos de Hatun Shawin se hayan empleado los colores rojo y amarillo, o crema y rosa, en realidad una degradación en la saturación de los mismos, y rojo, amarillo y blanco (Lumbreras: 1970:132), colores que sugieren claramente que las ideas básicas de la cosmogonía andina, así como las de la organización social bipartita, ya se hallaban fijadas, si bien la complejidad que alcanzan en el siglo XVI se haya debido a una constante elaboración posterior. La oposición y complementación de un universo, Pachaka, de dos mitades, se halla confirmada en Hatun Shawin en los zócalos laterales de la portada de la denominada "pirámide mayor", de piedras blancas al Sur y negras al Norte (Lumbreras: 1970:98-100) —"mensaje enigmático" dice Lumbreras (1970:98)— que pertenecen a la serie de oposiciones y complementaciones: rojo-amarillo, blanco-negro, Norte-Sur, Este-Oeste, alto-bajo, derecha-izquierda oro-plata, masculino-femenino, que son tan claras en la época Inka y que aún persisten en la cultura andina contemporánea, símbolos que son una clara indicación, en el período correspondiente al estilo artístico denominado Shawin de la oposición y complementación de un universo bipartito.

La importancia que adquiere el culto en esa época, importancia que condujo a Bennet-Bird (1949) a denominar esa etapa histórica como "Período Cultista", es consecuencia de una larga crisis producida por el crecimiento demográfico que, a su vez, es derivado de los excedentes agrícolas obtenidos por la domesticación de las principales plantas alimenticias y la organización de la fuerza de trabajo.

Asentada en un hábitat físico que limita la colonización humana a causa de los desiertos en el litoral, un régimen fluvial irregular y la difícil utilización de las vertientes fluviales por lo abrupto del perfil y las gradientes

de los cauces de los ríos, y también por la fluctuación del régimen del caudal como consecuencia del origen pluvial de los mismos, no llegando las aguas de los ríos que desembocan en el Océano Pacífico hasta su desembocadura en los meses invernales y originando lloqlla y wayko(*) en los meses estivales, la sociedad andina debe afrontar —durante el período de su historia tipificado por el estilo artístico shawim— el problema de asegurar la alimentación de su creciente población.

Técnicamente los instrumentos agrícolas andinos se fijan, desde muy temprano, en formas bastantes primitivas. La taklla es el bastón de cavar en los recolectores, apenas modificado al agregársele una manija y un pedal fijo, a fin de añadirle puntos de apoyo para acrecentar el impulso, en tanto que la raywana no es más que una variante del bastón de cavar(**)

Con estas limitaciones la cultura andina desarrolla los otros aspectos de los medios de producción: la domesticación de nuevas plantas alimenticias y sus variedades adaptadas a los factores climáticos de su ecología conside-

(*) Lloqlla en el dialecto ruma simi 2, y wayko en el 1, de la clasificación lingüística de Torero, equivalen a riada, en español, mürs en alemán, freshet en inglés y a los seles del Asia Central.

(**) La fuerza de penetración de arriba hacia abajo con un ángulo de 70° a 80° de la taklla, se transforma en la raywana en una fuerza antra posterior con un ángulo de ataque de unos 30° , pues la raywana es una pequeña azada construida con un tronco ligero, que sirve de ástil, al que se le ha conservado una de las ramas laterales, cortada en un tamaño menor y al que se le ha aguzado el extremo para facilitar la penetración en la tierra. La fuerza que se puede ejercer con la raywana es menor que la ejercida con la taklla mas, empleándose el instrumento para escarbar los tubérculos, la tierra no tiene ya la consistencia de los suelos antes de ser roturados. Las innovaciones importantes introducidas a los dos instrumentos se producen en la época colonial, al agregarse a la taklla una hoja de hierro, y más tarde de acero, de forma rectangular o ligeramente trapezoidal, en tanto que a la raywana se le agrega una hoja de metal de forma oval, caso en el que la herramienta se denomina lampa, o una hoja puntiaguda, designándose entonces la herramienta con el término de lansa (lanza).

rando, además, la diferencia de sabor de las diferentes variedades (*), y la transformación del medio con la construcción de sistemas de canales de riego y terrazas agrícolas, extendiendo así la frontera ecológica. La transformación del medio, sin disponer más que de instrumentos primitivos, sólo era posible mediante la organización de la fuerza de trabajo, de manera que estos patrones, que ya habían demostrado su éxito inicial, se afirmaron, perfeccionándose con el tiempo.

Aun cuando no existe acuerdo respecto a las plantas domesticadas en el período caracterizado por el estilo artístico Shawin (**), es indudable si se tiene en conside-

(*) Aspecto importante si se considera que la alimentación está constituida básicamente de papas y maíz. Este aspecto no ha sido considerado en las nuevas variedades de papas obtenidas en los últimos años por los agrónomos, que han orientado sus experimentos considerando únicamente las necesidades de la población urbana, que dispone de una dieta más variada y utiliza más condimentos, e ignorando, por otra parte, que como en todas las regiones menos desarrolladas, el mayor porcentaje de la población es rural.

(**) Las diferencias pueden verse en el siguiente cuadro comparativo:

	<i>Lumbreras (1969)</i>	<i>Bennett-Bird (1949)</i>	
	<i>Formativo Medio</i> 800-200 a.n.e.	<i>Cultista</i> 1000-0 n.e.	
<i>Costa</i>	Maíz	Maíz	<i>Zea mays</i>
	Maní	Maní	<i>Arachis hipogea</i>
	Pepino	—	<i>Solanum muricatum</i>
	Yuca	Yuca	<i>Manihot aipi</i>
	Jiquima	—	<i>Pachyrizus tuberosus</i>
	Camote	—	<i>Ipomea batata</i>
	—	Calabaza verrugosa (?)	
	—	Pacaë	<i>Inga feuillei</i>
	—	Palto	<i>Persea gratissima</i>
<i>Sierra</i>	Papa	—	<i>Solanum andigenum</i>
	Oca	—	<i>Oxalis tuberosa</i>
	Ulluco	—	<i>Ullucus tuberosum</i>
	Mashua	—	<i>Tropaeolum tuberosum</i>
	Quinua	—	<i>Chenopodium quinoa</i>
	Cañahua	—	<i>Chenopodium pallidi</i>

ración el incremento demográfico, que fue domesticada la casi totalidad de las plantas que caracterizan a la cultura andina, y asimismo, que se domesticaron tanto el qowe (cavia cobaya, comúnmente conocido como cuy, cobayo o conejillo de Indias), la llama (*Lama glama*) y la alpaca (*Lama pacos*).

El éxito de los patrones de la cultura andina alcanzado ya en el período caracterizado por el estilo Shawin, evidente por los restos materiales, responde a la organización social, basada en la solidaridad del grupo. Aún hoy día, se condiciona a los niños andinos desde muy temprana-

El centro de domesticación de algunas de estas plantas, como el maní, la yuca, el camote, es selvático, así como el del pacae y el palto corresponden probablemente a la selva alta, lo que demostraría el contacto de las diferentes etnias y la difusión de elementos culturales de la selva a la sierra o a lo largo de las riberas de algunos ríos, y de la sierra al litoral, siguiendo, igualmente, el curso de los ríos. Pero mientras el acceso desde la cordillera al litoral es posible siguiendo el curso de cualquiera de los ríos que desembocan en el Pacífico, el acceso desde la selva a la cordillera es posible únicamente siguiendo la cuenca del Marañón y del Huallaga, lo que da cierta unidad al área norandina, y remontando el curso de los ríos Apurímac y Urubamba, hacia la hoya del Titicaca, dando lugar al área de la subcultura surandina; con una franja del SW al NE, desde Lima actual al valle del Mantaro, que constituye la frontera cultural de las dos subáreas, en la que se mezclan los elementos culturales. La determinación de las dos subáreas culturales, a partir de patrones como la preferencia por las hojas secas de coca verde o negra (k'acha o saruy), el uso de cal o ceniza (ishku o llipta) para la masticación de las mismas y un total de 34 rasgos culturales relativos a ritos, vestido, alimentos, etc., que establecí en 1968, coincide con las áreas de difusión de los dialectos del runa simi realizada independientemente por A. Torero (1964). La influencia selvática para una época temprana y en la subárea norandina ha sido establecida por Seiichi Izumi (1963) en Kotosh, centro ceremonial ubicado en las proximidades de las nacientes del Huallaga, donde aparece la cerámica más antigua, 1800 a.n.e., y las primeras evidencias del cultivo del maíz. Para la subárea surandina, la distancia de los centros poblados, la ausencia de comodidad en el transporte y la mayor altura de la cordillera, son factores que han determinado la ausencia de investigaciones arqueológicas para determinar la época de domesticación de los tubérculos, la llama, la alpaca y el cuy.

na edad a renunciar a las pertenencias personales, a cooperar con el grupo familiar, a la obediencia estricta y a la jerarquización. La solidaridad está dada en función del ayllu, el grupo de parentesco, con un ancestro mítico común personificado por una o cinco montañas: el achachi (haqe aru: Padre del padre), el awki (runa simi: padre del padre) o apu (runa simi: ancestro). El parentesco, para emplear las palabras de Marcel Mauss (1931): "es no solamente de nombre sino también de hecho, rigurosamente recíproco" (1927:19). La *reciprocidad directa*, en el ayllu contemporáneo, está dada entre los esposos y los hermanos de los esposos, los pares entre sí, con igualdad de derechos y obligaciones. Su importancia queda manifiesta en los significados de masa: hermano de la esposa, esposo de la hermana, par en el trabajo y, también, coterráneo (llaqta masi). En el ayllu prehispano, todo varón es masa (hermano de la esposa) de todos los varones de su misma generación pertenecientes a la mitad opuesta y complementaria de la Pacha ka, y wawqe (hermano) de los varones de su propia saya; la *reciprocidad indirecta*, por su parte, se halla establecida con los koncha, término que designa tanto a los hijos de las hermanas y de las mujeres clasificadas como hermanas, como a la unidad organizada de trabajo, en la que las mujeres son hijas de Ego y los varones, los hijos de su hermana, pero también, los esposos de sus hijas, adscritos a la saya opuesta y complementaria, a la que pertenecen la esposa y los masakuna de Ego. La identidad, finalmente, se establece entre el padre del padre del padre y el hijo del hijo del hijo.

Toda la red de relaciones de parentesco es, entonces, una red de obligaciones económicas y, asimismo, rituales, constituyendo una estructura de reciprocidades, a la que se hallan sometidos igualmente los jefes de los suyu, de las sayas y de la pacha ka. La cohesión del grupo, su autonomía y autosuficiencia son posibles sólo en tanto que se mantengan las relaciones de reciprocidad.

Los miembros pertenecientes a los estamentos directores, en la época prehispánica, se hallan consecuentemente obligados, por todas las relaciones de reciprocidad, a redistribuir los excedentes de la producción acumulados, excedentes que por su propia naturaleza, productos agrícolas, no poseen sino una duración limitada. Los productos no perecederos de inmediato (tejidos, cerámica y objetos de metal), al menos en el período inka y posiblemente también en los períodos anteriores, se redistribuían entre los jefes subalternos, con quienes existía igualmente una red de relaciones de reciprocidad, o se ofrendaban a las divinidades, con las cuales también se mantenían relaciones de reciprocidad puesto que los dioses, creados a semejanza e imagen del hombre, no podían conducirse más que como miembros de una Pacha ka, sujetos a la misma red de reciprocidades directas e indirectas.

El status del qhapaq, para el grupo Inka, no sólo daba el derecho sobre la fuerza de trabajo y los recursos de todo el territorio unificado, sino, además, a su recíproca, es decir, obligaciones hacia todos los habitantes del Tawantin Suyu. Este aspecto se pone de manifiesto en los argumentos que expone Kusi Warkay Koya (Da, María Manrique), la viuda de Sayri Thupaq, a las autoridades del régimen colonial hispano.

El 15 de febrero de 1567, en la *Probanza* de Kusi Warkay Koya, declara el presbítero Cristóbal Ximénez. Dice Da. María Manrique "apenas se puede sustentar con los mil pesos que le dan de alimentos para se sustentar como sustenta a muchos indios de su linaje que se llegan a su casa como a Señora y otros indios que salen de los que están en guerra(*) que de necesidad les a de dar de comer y otras cosas y por tener en su casa como tiene un hom-

(*) En Willka Panpa (Vilcabamba), continuaba el gobierno de la resistencia al mando del hermano de la koya, T'itu Yupanki Inka.

bre casado con su mujer y un mayordomo asalariado porque la suso dicha no sale de su casa sino es acompañada" (1970:154-155). El testigo agregó haber "visto algunas veces proveer de muchas cosas que la dicha doña María le enviaba y daba a la dicha doña Beatriz su hija y que demás de todo esto muchas veces hablando este testigo con la dicha doña Beatriz en el monasterio de Santa Clara donde está le a dicho como la dicha doña María su madre le envía lo que a menester porque no tiene a quien enviarlo pedir sino es a ella" (1970:156).

Diego Segura, por su parte, declaró que "la dicha doña María Manrique vive muy pobre y trabajosamente... porque por señora todos los demás indios de su linaje los tiene y recibe en su casa, y tiene otros gastos forzosos como tal Señora Coya demás que tiene un pariente en su casa a la continua un hombre casado con su mujer y este testigo lo ha visto y tiene asalariado un mayordomo..." (1970:157), añadiendo, que "ha visto que la dicha doña María Manrique envía muchas veces a la dicha doña Beatriz su hija muchas cosas de comida y vestidos de su propia hacienda" (1970:157-158). Juan de Pancorvo, que participó en la conquista del Perú, dijo: "que para una india principal y Señora como lo es la dicha Da. María es poco los mil pesos que le dan porque estas señoras indias hijas de señores quieren mostrar su calidad y hacer fiestas a los indios naturales que las van a visitar" (1970:164), declaración que confirma Domingo de Arteaga: "porque es señora y como a tal se le allegan muchos pobre indios del linaje de los Incas que quedaron desamparados a los cuales sustenta y da de comer y otras cosas necesarias" (1970:170). Por último, Q'espe Wara, que con anterioridad a la conquista fuera "capitán del cuerpo difunto de Tupa Inca Yupanqui", declaró que iba "a casa de la dicha doña María y como indio principal que es se junta con otros muchos indios principales que se llegan a ella y a su casa y así entre ellos saben las cosas de la dicha doña María porque las comunican y ella les da cuenta de sus negocios y por esto y por lo que este testigo ha visto sabe que

la dicha doña María está muy pobre y vive muy pobremente, y que por ello no tiene ropas tan ricas como solían tener las que eran señoras como ella lo es, y padece necesidad para su sustentación por que sustenta muchos naturales que van a su casa y juntan y allegan... y que además de esto tiene un hombre casado en su casa y un mayordomo a los cuales ella da lo que tiene... y paga médico y estrado y Procurador asalariado y otros gastos forzosos que no se pueden excusar y que por ser tan poca la renta que le dan y que no se la dan en plata sino en maíz y en coca y otras cosas... vive en tanta necesidad" (1970:173). Agregó Q'espe Wara: "que en tres veces que han salido indios de los Andes de la sierra y tierras... de donde está el dicho Inca (se refiere a T'itu Yupanki)... siempre han venido a casa de la dicha doña María Manrique y posan y están con ella y ella los recoge y da de comer y beber y le ha visto darles ovejas de la tierra y carneros y vestidos y ojotas y otras cosas de precio y valor lo cual ha visto por vista de ojos y esto sabe" (1970:175).

Los testigos ponen en claro que todas las mamaku-
na inka (lit.: madres, por extensión, mujeres casadas) y no solamente la koya, se hallaban obligadas a cumplir con la generosidad institucionalizada, no únicamente con los miembros de su propia etnia, con quienes tenían obligaciones de reciprocidad por parentesco, sino con los pureq porque "la reconocen por su señora", como manifestó Hernando Bachicao al declarar en el caso de Kusi Warkay Koya, refiriéndose a la comida y ropa que ésta proporcionaba a quienes salían de Willka Panpa.

Se aclara asimismo que Kusi Warkay Koya no estaba obligada a proporcionar alimentos y vestidos a su hija Da. Beatriz, hija de Sayry Thupaq, porque, con anterioridad a 1531, la joven Beatriz hubiera tenido asegurada su necesidad de alimento y vestido con el producto de los tupu que le habrían asignado como a cualquier otro miembro de la pacha ka.

Las declaraciones antes citadas ponen de manifiesto, además, que Kusi Warkay Koya no disponía de la vestimenta que exigía su status, por no disponer de suficientes alimentos como para sostener a los tejedores puesto que, de acuerdo con los patrones andinos, ningún pureq estaba obligado a tributar con su trabajo si no se le retribuía con alimentos durante el tiempo que tributaba(*).

Es el usufructo de las tierras de cultivo de Yukay, Waylla panpa y Yukay panpa, que hoy corresponden a los distritos de Urubamba, Huayllabamba y Yucay de la provincia de Urubamba del departamento de Cusco, el que ha originado la tesis de la "propiedad privada" de la tierra, en favor del Inka.

Originalmente la zona estuvo ocupada por tres pueblos: Paka, Kachi y Chawka. En los "términos de Calca", colindante con Yukay, Thupaq Amaru Inka Yupanki (conocido como Thupaq Inka Yupanki), poseía cuatro tupu de terrenos de cultivo, tierras que pertenecían al ayllu Qosqo de la etnia de los T'anpu, como se desprende de la información de 1551 proporcionada por los inkakuna Qari Thupaq, T'itu Qhawa, Tiksi y Q'espe Wallpa, mencionándose a este último como a "sobrino del Inca" (Wayna Qhapaq?) (1970:33).

Las tierras de Orqo panpa (la actual Urquillos) las ocupaba el ayllu al que pertenecía la esposa de Thupaq Amaru Inka Yupanki, probablemente el ayllu Tumi panpa, puesto que en la misma información se mencionan "ciertos buhios" de Mama Anawarke. En todo caso, Wayna Qhapaq, el hijo de Mama Anawarke que indudablemente pertenecía al ayllu Tumi Panpa(**), dispuso la cons-

(*) La situación es similar a la de Chinpu Oqlló Ñust'a Yupanki, que en su testamento declara deber a Francisco Alvarez "sesenta ps. de plata corriente que me prestó y dio en ropa de la tierra", y "a un yn^o ynga platcro q. se llama myn. choca ocho pesos", fuera de las deudas a otros acreedores (En: El Inca Garcilaso; 1971:298).

(**) Razón por la que denominó Tumi Panpa, Tumibamba según la

trucción de las obras agrohidráulicas de Orqo panpa (la actual Yukay), según declararon los testigos presentados por Martín Loyola en 1574. Chawka, mitmaq waylas residente en el pueblo de San Bernardo, como denominaban los españoles al pueblo de Yukay (hoy Urubamba), al declarar en los autos seguidos por Martín García de Loyola sobre los yanakuna de Yukay, manifestó que con anterioridad a Wayna Qhapaq "...el dicho valle todo era tierra valdía y de poco provecho" (1970:136). La declaración coincide con la del mitmaq, Ch'iko quien dijo que "el dicho Inca (Wayna Qhapaq)... hizo limpiar y cultivar toda la tierra que en dicho valle había" (1970:130).

Yukay no constituyó una obra de excepción. P'isaq, Lamay, Koya, Kalka (Calca), Yukay panpa, Yukay y Ollantay tanpu en la margen derecha del Willka mayu; Taray, Hatun Pawllu, Huch'uy Pawllu, Waylla panpa y Orqo panpa, en la margen izquierda, responden a un mismo plan y constituyen el mejor ejemplo de la ingeniería hidráulica inka para transformar el medio, obra de vastas proporciones que sin embargo no ha merecido ninguna atención fuera del estudio de P'isaq, debido a Víctor Angles (1970), a las descripciones de George Squier (1877) y de Ernst Middendorff (1895), además de la breve mención de Cieza (1557) sobre el "valle de Yucay", en su *Crónica del Perú* (1947:438-439).

Squier, que es quien ha descrito mejor las obras agrohidráulicas de Yukay, dice: "Lo que atrae inmediatamente la atención del visitante del valle de Yucay es el vasto sistema de terrazas con que está alineado a ambos lados, donde quiera que la conformación del terreno admite su construcción, y del que los así llamados andenes o Jardines del Inca forman parte. Estas terrazas, que se elevan a partir de las más anchas, suben por las monta-

grafía actual, al centro administrativo que hizo levantar en la hoy provincia de Cuenca de la República del Ecuador.

ñas circunscribientes hasta alturas de 300 a 450 metros y se angostan a medida que se elevan, hasta las más altas que apenas tienen 60 centímetros de ancho. Los muros de las terrazas son de piedras rústicas, bien asentadas, con una ligera inclinación hacia adentro, y su altura varía entre 0.9 y 4.5 metros. Con mucha frecuencia una acequia o acueducto artificial, que comienza a gran altura en una angosta hondonada, en el límite mismo de las nieves, es llevada a lo largo de las laderas de las montañas, por encima o a través de los andenes, de una terraza a otra, y de ellas se toma el agua para el riego y se la distribuye cuidadosamente por todas ellas... Los andenes más primorosos tan contruidos como los de Yucay, que son los más extensos, regulares y hermosos de todo el Perú. Se levantan en la boca de una garganta que tiene una caída rápida entre las cimas astilladas del nevado de Calca(*) y que entra en el valle por su parte más ancha, casi perpendicularmente a él. A través de ella salta hacia afuera, desde la rocosa entrada a las montañas, un brillante y transparente arroyo alimentado por el goteo de los glaciares amenazantes y los picos nevados, que con el correr de los siglos ha abatido una gran masa de escombros, rocas y tierra que mientras no fue alisada y tendida con simetría por los incas debe haber sido un tosco y desfigurante montón en el valle... El primer paso parece haber consistido en confinar el curso de agua en un solo canal entre muros de piedra; luego, en construir una serie de terrazas semicirculares, sobre las que la corriente saltaba en una serie de cascadas. A medida que disminuye la declividad, las terrazas se vuelven más anchas y el arroyo es desviado en varios canales, cada uno de los cuales alimenta una serie de nuevas terrazas, que bajan por el frente y los flancos de la central en casi todas las combinaciones posibles, por lo que hace el con-

(*) Se refiere a los glaciares de la cordillera de Willka panpa, llamada también Cordillera Oriental.

torno del cuadrado y el círculo... y en forma tan hábil que el agua proveniente del arroyo se distribuye en forma pareja por ellas y es llevada a regar las anchas alas que se extienden en grandes líneas de belleza alrededor de las bases de los canales, valle arriba y abajo. La serie central y más elevada de terrazas, que penetra audazmente en la llanura, se compone principalmente de áreas cuadradas con batientes flanqueantes, rellena con la más fértil de las tierras, de la que se han eliminado cuidadosamente las piedras y que nutre el más noble de los cereales nativos, el maíz blanco de Yucay... Cada metro de tierra utilizado, cada lugar está cuidadosamente regado..." (1974:265).

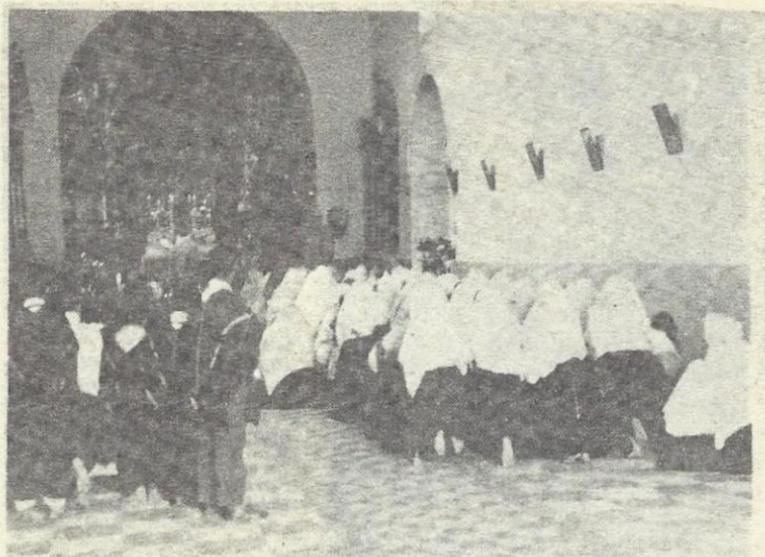
Squier no advirtió, sin embargo, que al convertir los conos de deyección aluvial de los afluentes del Willka mayu en terrazas agrícolas, se obtuvo la disminución de la fuerza cinética de las aguas, al propio tiempo que, por la desviación del caudal en numerosos canales de riego, se lograba neutralizar la fuerza devastadora de las crecientes estivales, y al anular los efectos de los aluviones, se encauzó el Willka mayu, limitando la erosión lateral, lo que hizo posible la construcción de terrazas agrícolas sobre las orillas del propio Willka mayu. En P'isaq, Yukay y Ollantay tanpu es particularmente claro que los campos de cultivo de la margen derecha han sido obtenidos artificialmente y que las tierras han sido niveladas por el trabajo humano organizado.

De acuerdo con la declaración de los testigos presentados por Martín García de Loyola en 1574, Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki dispuso el traslado de dos mil mitmaqkuna, esto es, dos waranqakuna, una del Chinchay Suyu y otra del Qolla Suyu, para la construcción de las terrazas de Yukay panpa. Entre los mitmaqkuna procedentes del Chinchay Suyu, cuatro pachakakuna eran chupaychu, según declaró el kuraq Pawkar Waman a los visitantes Mori y Alonso Malpartida en K'onchu mayu, en 1549 (1967:306); y las seis pachakakuna restantes

eran de waylas y kañari, como se desprende de las declaraciones de los mencionados testigos de García de Loyola.

Sin embargo, dos años antes, esto es, en 1572, en las *Informaciones que mandó levantar sobre los incas* el virrey Toledo, entre los noventicinco testigos, declaran Kuntur Kapcha e Ichoq, ambos de noventa años e hijos de "mandones" de los chupaychu. Uno y otro manifestaron en su declaración haber nacido en el valle de Yukay, en el pueblo de Chiwchis (Levilier: 1935: II:131-171). En la visita realizada al valle de Yukay por Damián de la Bandera en 1558, no figura ningún pueblo denominado Chiwchi, siendo lo más probable que se tratase del ayllu Chacho, del que era "principal" Cuchillo (?), en el pueblo de Yukay. No figurando en la nómina de los cincuenticinco "indios" de ayllu Chacho ni Kuntur Kapcha ni Ichoq, puede suponerse que ambos fueron censados por Damián de la Bandera entre los setenta "indios viejos de cincuenta años arriba", que vivían en Yukay.

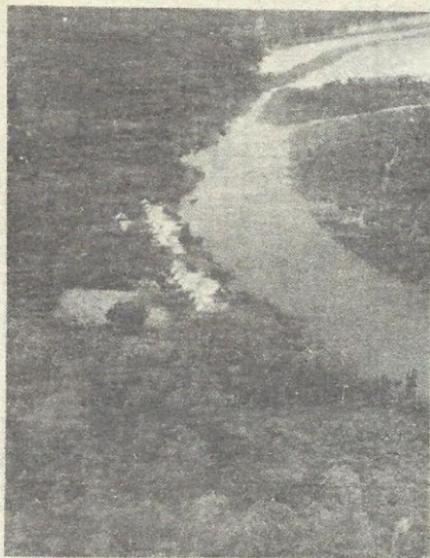
Aun admitiendo que Kuntur Kapcha e Ichoq no tuviesen más de setenta años, y no noventa como se les calculó, Kuntur Kapcha e Ichoq debieron nacer entre 1500 y 1504, en el valle de Yukay, siendo sus padres "mandones" chupaychu de los mitmaq de esa etnia. Wayna Qhapaq Inka Yupanki falleció, según Blas Valera, en 1523 (citado por Garcilaso Inka: 1963:II:352), fecha que puede considerarse bastante probable; por el contrario, el número de años de su gobierno, cuarenta de acuerdo a Garcilaso (ibíd), debe suponerse que es exagerado. Resulta dudoso, entonces, que haya sido Wayna Qhapaq Thupa Inka Yupanki quien haya dispuesto la construcción de las terrazas agrícolas del valle de Yukay, siendo más probable que, como dice Garcilaso Inka al referirse a Yukay, "todos los reyes Incas, desde Manco Capac, que fue el primero, hasta el último, lo tuvieron por jardín" (1963: II:187). El cronista Inka, en todo caso, no afirma que Wiraqocha haya hecho construir las terrazas de Yukay panpa, Waylla panpa, Yukay, Orqo panpa y Ollantay tanpu



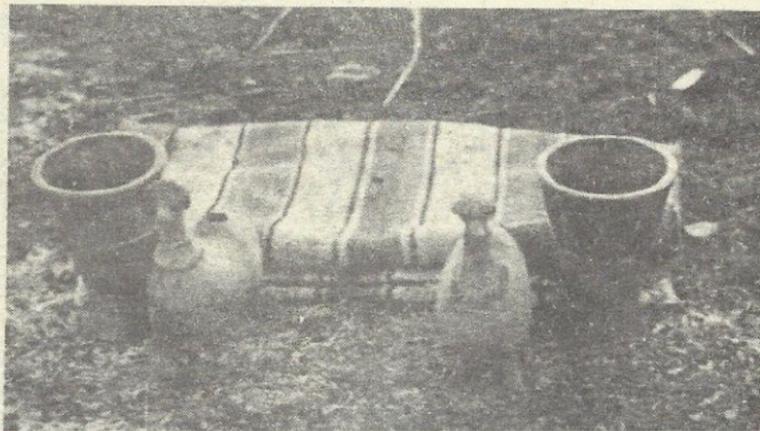
Mujeres y varones durante la celebración de la misa en la iglesia de Panaw, en la festividad de la Virgen de la Natividad, patrona del pueblo. Los actuales descendientes de los chupaychu se agrupan, aunque no de manera consciente, de acuerdo con la división de las saya prehispánicas. Panaw, Pachitea andina, Huánuco. (Foto: E.M.L., setiembre 1966).



Conjunto de danza presentado en la moderna representación del Inti Raymi, en la fortaleza de Saksá Waman; la posición de los varones con respecto a las mujeres es idéntica a la observada en Panaw. Cusco. (Foto: E.M.L., junio 1956).



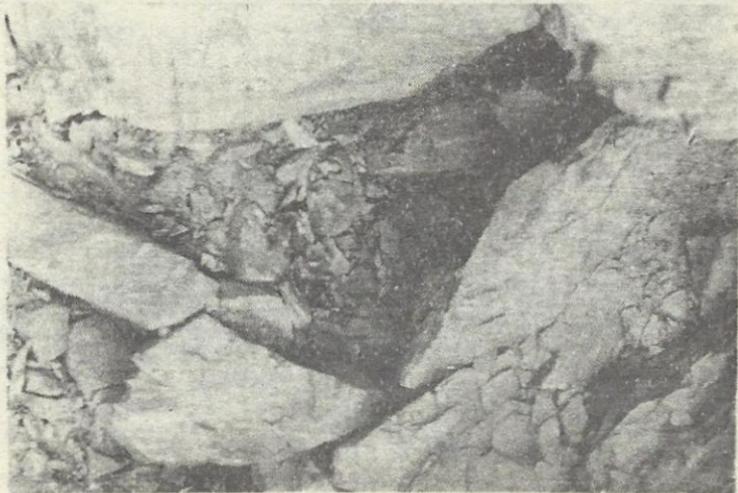
Vista aérea del poblado shipibo de Nueva Sapo-soa sobre uno de los brazos del cauce del río Ucayali, en la que aparece claramente la división bipartita. La parte mayor del poblado, más alejada en la fotografía, corresponde al kuraka; la otra mitad, al hermano de la madre de éste. Los shipibo, en la actualidad, esperan el "retorno del Inka", mesianismo que prueba la expansión del Estado Inka. Prov. de Coronel Portillo, Loreto, (Foto: E.M.L., marzo 1967).



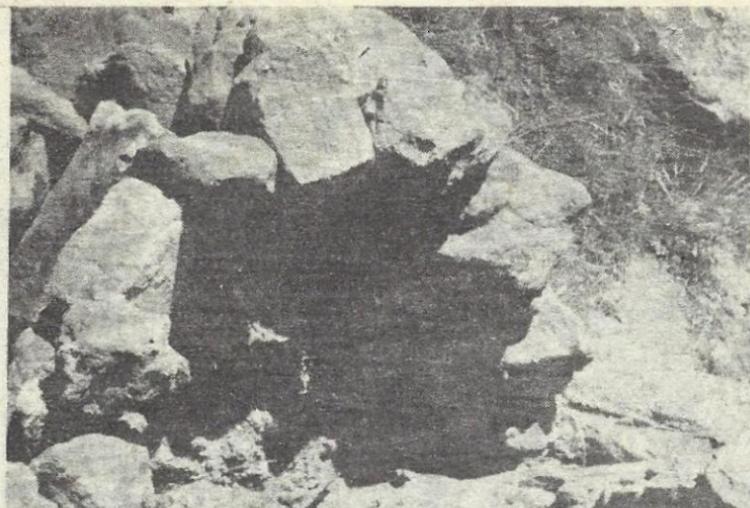
Modernas representaciones de las gonospaq utilizadas en el ceremonial propiciatorio a la reproducción de llamas y alpacas, con dos qero que sustituyen a las antiguas ankilla y un costal de lana de llama. La alpaca de la izquierda corresponde a un animal, hembra, la de la derecha, a uno macho. La posición de ambas es idéntica a la que toman hoy los grupos andinos, según estructuras mentales no conscientes. El informante dispuso los objetos para explicar el señalasqa y colocó las dos alpacas, después de reflexionar, puesto que es "misti". Macusani, Carabaya, (Foto: E.M.L., VIII-71).



Dinero donado a los contrayentes por los concurrentes a la boda. El padrino contó el dinero anunciando la cantidad: veintidós mil seiscientos cuarenta soles, multiplicando la cantidad real, por diez, con fines mágicos. En la fotografía aparece, en segundo plano, la sección izquierda del interior de la harpa, correspondiente a los varones. La Raya, Canchis, Cusco. (Foto: E.M.L., julio 1971).



Ofrenda de hojas de kuka en el camino de Wayu panpa. Panaw, Pachitea andina, Huánuco. (Foto: E.M.L., febrero 1968).



Lugar para depositar ofrendas a Mama Pacha en el mes de agosto. En el suelo se conservan aún las serpentinas de papel utilizadas durante las ceremonias. Cambria, SAIS Pikotani. Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).



Enqaychu uwisha. La roca sugiere de manera natural la forma de una oveja y se considera que tiene a su cargo la protección y cuidado de la procreación de los rebaños de ovejas. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Símbolos y objetos mágicos del arariwa utilizados para la protección mágica de las chaqra de papas de la comunidad de Hanaq Ayllu. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Los varones de la familia preparan el "despacho" que se ofrenda, con hojas de kuka y alcohol de caña a los dioses del Hanaq Pacha durante la ceremonia nocturna del qonosqa, que se realiza en el solsticio de invierno coincidente con la festividad cristiana de San Juan Bautista. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E. M.L., junio 1970).



Encendida la hoguera, el jefe de familia ofrenda a los awki el alcohol de caña arrojándolo al fuego. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Los varones de la familia preparan los objetos ceremoniales para los ritos propiciatorios de la reproducción de llamas y alpacas. Q'ello Kancha, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., agosto 1971).



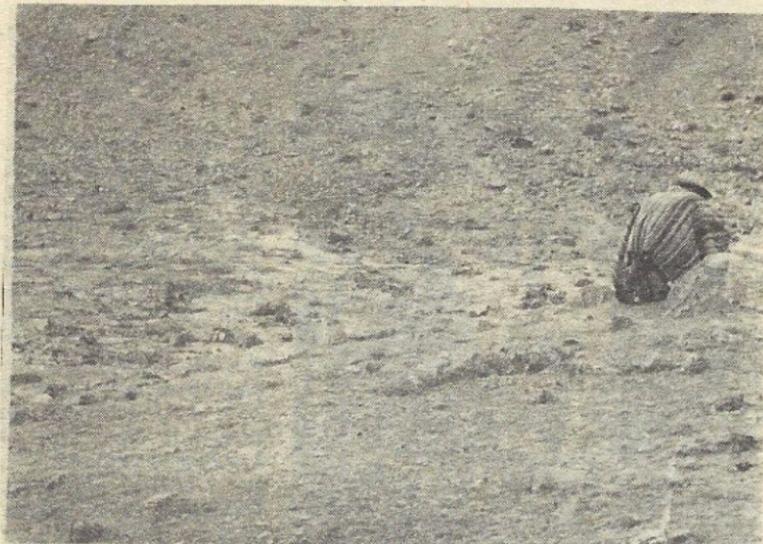
Oraciones católicas antes de iniciar las ceremonias para la procreación de llamas y alpacas. Q'ello Kancha, Masucani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., agosto 1971).



El varón ofrenda alcohol de caña a los awki, divinidades masculinas, en tanto que la mujer ofrenda agha (chicha de maíz) a Mama Pacha en los ritos para la procreación de llamas y alpacas. La invocación a todos los dioses de la Pacha ka es manifiesta, si bien en el culto se han integrado elementos de la religión católica. Q'ello Kancha, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., agosto 1971).



Vista parcial de los peregrinos de Rit'i K'uchu. Las karpakuna (tiendas) siguen los patrones prehispánicos. Ocongate, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., junio 1956).



Peregrino construyendo una casa en miniatura en Rit'i K'uchu, Ocongate, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., junio 1956).

sino, únicamente, que "este Inca Viracocha fue particularmente aficionado a aquel sitio y así mandó hacer en él muchos edificios..." (1963:II:188).

Es posible, entonces, que a los mitmaq chupaychu los haya hecho trasladar no Wayna Qhapaq Thupa Inka Yupanki, sino Thupa Inka Amaru Yupanki, identificado únicamente como Thupa Inka Yupanki(*). Estaría probada esta suposición por dos hechos: que los chupaychu declararon que fue Thupa Inka Yupanki, esto es, Thupa Inka Amaru Yupanki, quien unificó su territorio con el Tawantin Suyu; y, segundo, que los inkakuna Qari Thupa, T'itu Qhawa, Tekse y W'espe Wallpa, el "sobrino del Inka", al informar al mariscal Alvarado en abril de 1552 para el repartimiento de solares a los españoles casados(**), "pintaron" el valle y manifestaron que, en los términos de Kalka, la rinconada denominada Uychu, fue en una mitad de "Tupa Inka Yupanki" y la otra mitad destinada al culto del Sol. Las tierras del Inka, según manifestaron estos suyuyu apuqkuna, "están señaladas y conocidas en que (de) Topa Inka Yupanki había cuatro topos" (1970:34:35), del mismo modo que en Orqo panpa,

(*) Cuando se lee con atención los documentos de los primeros años de la colonia, es difícil establecer, muchas veces, a quién se refiere el testigo o el informante al decir Thupa Inka Yupanki. En algunos casos es evidente que se refieren al Inka que identifico como Thupa Inka Amaru, el padre del padre del último Inka de Wilka panpa, llamado igualmente Thupa Inka Amaru, pero otras veces parecen referirse a otros gobernantes. Sabemos que los miembros de las etnias que no eran la de los T'anpu, cuando se referían al Inka se refieren, en realidad, a los funcionarios del Estado, Inkas todos ellos. Pero, ¿cómo mencionaban los T'anpu, es decir, los inkas, al Pachaka kama-yoq de su propia etnia? Al dirigirse personalmente a su propio jefe es posible que hayan empleado apelativos como Apu Inka y, también, Sapan Inka, mas cuando se hacía referencia al Apu Inka, lo más probable es que se haya utilizado Thupa Inka Yupanki, como apelativo de dignidad.

(**) La Real Audiencia de Lima dispuso el 20 de octubre de 1550 que se repartiesen las tierras del Sol, de Wayna Qhapaq y sus mujeres en beneficio de los españoles casados residentes en el Cusco, que sufrían de un alto índice de mortalidad entre sus descendientes por no haberse adaptado a la altura. Sobre la agresión climática Carlos Monge: Bases biológicas del comportamiento humano: *Anthropology Today* (1953), en español: 1970: 131-152.

la actual Urquillos, hubo "ciertos buhios que eran de la mujer de Topa Inca Yupanki que se llamaba Mama Anahuarque lo cual dijeron que era del Inca así la dicha llamada de Urcosbamba" (ibíd. 35).

A Wayna Qhapaq Thupa Inka Yupanki le correspondería, si es así, el haber dispuesto la construcción de las terrazas agrícolas de Yukay panpa, Yukay y Ollantay tanpu, y de la fortaleza del mismo nombre, obra que quedó inconclusa por la guerra dinástica acaecida al producirse su muerte y la invasión hispana producida poco después.

En el reconocimiento efectuado por el mariscal Alvarado del valle de Yukay en 1552, los cuatro suyuyuk apuqkuna de Qosqo primero, luego Kamiki, el kuraq de Yucay y finalmente Chillchi, mencionaron las tierras asignadas a Wayna Qhapaq Inka Yupanki:

Chuki panpa	100 tupu
Pillku panpa	8
Qolla panpa	38
Chuki Pinqollo	6
Para pata	4
Pana Wanka	100
Yukay	15
Sawsirayoc (Saucero)	2
Pawkar chaka	8
Taki panpa	8

lo que da un total de 289 tupu que equivalen a 73,984 m² o sea 7.4 Ha. que corresponden a 18.28 acres, tierras con riego para el cultivo de maíz, si bien los 100 tupu de Pana Wanka, como manifestó Chillchi, eran "todo lleno de piedras" (1970:47).

El propio Chillchi manifestó a Alvarado que, de 4 tupu, se "cogen" hasta 50 poqchakuna de maíz. González Holguín (1608) aclara en su *Vocabulario* que la poqcha equivale a media fanega, en tanto que Garcilaso

(1606) dice: "la medida de las semillas... es poccha; quiere decir hanega". Pero, además, señala: "...un tupu es una hanega de tierra, para sembrar maíz; empero tiene por hanega y media de las de España" (1963:II:152).

De acuerdo a esto, una poqcha de maíz es igual a 3/4 de fanega española. Siendo la fanega española igual a 12 celemines y teniendo cada celemin el equivalente a 4.625 mililitros áridos, una fanega española es igual a 54.999 libras (pounds) españolas, que corresponden a 25.310 kg. Entonces, la fanega perulera(*) es igual a 37.965 kg., equivalentes a 82.497 lb. y una poqcha es igual a 18.982 kg. o sea 41.298 lb. que equivalen a 1.649 arrobas.

La productividad, de acuerdo con Chillchi, para las tierras de Uychu era de 12.5 poqchakuna (1970:46), pero el mismo informante, al referirse a las tierras de Chuki panpa, señala que eran 100 tupukuna, de los cuales se cosechaban 1,000 fanegas (ibíd), esto es, 20 poqchakuna por tupu.

Al establecer la productividad sobre estas informaciones, hallé que para Uychu se tiene 9,253 kg/Ha. y para Chuki panpa, 14,805 kg/hg, cantidades excesivas si se considera que en 1970, de acuerdo al *Anuario de producción* publicado por la FAO (1971), el Canadá, que obtenía el más alto rendimiento a nivel mundial, cosechaba 5,290 kg/ha., en tanto que para el Perú, para el primer semestre de 1976 se ha establecido, como promedio, un rendimiento de 3,150 kg/ha. para el maíz amarillo duro, en terrenos con riego(**).

En éste, como en tantos otros aspectos relacionados con la cultura andina, es la etnografía, entendida co-

(*) Empleo el término de fanega perulera para diferenciar la fanega del Perú de la fanega española, considerando que la legislación indiana Ley 17, Tit. 15, Lib. VIII, hace referencia a la botija Perulera (Diccionario de la Legislación Indiana, México, 1951:39). Perulero, como adjetivo, es equivalente a peruano.

(**) Fuente: Dirección General de Producción. Ministerio de Alimentación.

mo la observación y descripción de la actividad diaria de un grupo humano, la que explica muchos de los patrones prehispanos.

En junio de 1963 durante un viaje de estudio realizado a K'awri, distrito de Q'atsqa de la provincia de Q'espe K'anchay del departamento de Cusco tuve la oportunidad de concurrir a la ceremonia religiosa del matrimonio de D. Florencio Qoa Hakawa con Da. Angela Tunkipa Wallpa, ambos pertenecientes a la comunidad de K'awri, a invitación de la madrina, Srta. Carmela Baca V., profesora del Núcleo Escolar Campesino de K'awri, quien fuera informante e intérprete de Bernard Mishkin(*).

Después de la ceremonia religiosa, los desposados se reunieron en la casa de los padres del novio, puesto que se conserva la norma de la virilocalidad. Los novios se sentaron a una mesa colocada frente a la puerta de entrada, según el patrón andino, ubicándose las madres de ambos contrayentes y hermanas, así como la madrina, a la derecha, y el padre del novio (el padre de la novia había fallecido tiempo antes) y los parientes varones más próximos, a la izquierda. En el muro, a espaldas de los desposados se había extendido un poncho (prenda masculina), encima, una lliqla (prenda femenina) y una pintura colonial con

(*) Bernard Mishkin, primero en 1937-38 y luego en 1941-42, realizó en K'awri la primera investigación etnológica llevada a cabo científicamente en el Perú. De la primera investigación publicada *Cosmological Ideas among the Indian in Southern Andes*; *Journal of American Folklore*, vol. 2, pp. 225-241, Salem 1940; *Poseción de la tierra en una Aldea Andina*, Tres, Lima 1940 (reimpreso con el título de: *Poseción de la tierra en la comunidad de Kauri, Quispicanchis*, en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, U.N.M.S.M., Lima 1964, pp. 143-149) y *The Contemporary Quechua. The Andean Indians: Handbook of South American Indians*, vol. 2, Smithsonian Institution, Washington 1940, pp. 441-476 (versión en español: *Los quechuas contemporáneos*: *Revista del Museo Nacional*, T. XXIX, Lima 1960, pp. 160-221). De regreso a los Estados Unidos, bajo la sospecha de tener ideas radicales, Mishkin encontró tantas dificultades que finalmente lo condujeron a su trágica desaparición. Las notas de campo de su permanencia en K'awri de 1941 a 1942 quedaron, posiblemente, en posesión de su viuda.

la efigie de San José, patrono católico del matrimonio y de los casados. En la mesa, ante cada uno de los desposados, se colocó un plato; en el correspondiente al novio, sus parientes masculinos y femeninos al darles los "parabienes" fueron dejando dinero, desde 0.10 centavos de sol a un sol, o fracciones menores que un sol, como 0.20 o 0.50, según las posibilidades de cada uno, procediendo de manera análoga los parientes de la novia, lo cual permitía comparar la capacidad económica de cada una de las familias. Luego se sirvió el almuerzo, retribución ceremonial a la ayuda económica de ambas familias. Después del almuerzo, los novios abandonaron sus puestos, saliendo por el lado derecho; los padrinos contaron el dinero reunido, que sumó la cantidad de ciento nueve soles y sesenta centavos, y se le colocó en una unqhuña(*); de otra unqhuña, conteniendo hojas de kuka, cada uno de los presentes fue tomando tres k'intu de kuka (cada k'intu son tres hojas de kuka enteras) que se ofrendaron a los awkikuna levantándolas en la mano, dando frente a la puerta y soplando sobre ellas, para depositarlas luego sobre el dinero con las puntas dirigidas hacia la puerta. Después se hizo el ch'allasqa (ch'allay: lit.: trueque) con aguardiente de caña, vertiendo un poco del licor contenido en la copa en el suelo, en ofrenda a Mama Pacha y bebiendo el ofrendante el resto del líquido no vertido al suelo. Una vez que los concurrentes cumplieron con la ofrenda, luego de envolver la unqhuña conteniendo el dinero y los k'intukuna, ésta fue depositada en una lliqla extendida en el suelo y arrodillándose los concurrentes rezaron el *alabado*, que es oración del ritual católico; después, Qoa Kunti, el padre del novio, que era el hombre de mayor edad entre los presentes, hizo entrega de la lliqla

(*) Prenda cuadrangular tejida de lana con dos bandas de hilos de colores y borlas en cada uno de los extremos. Las dimensiones varían, pero las más usuales en la zona de Q'atsqa, tienen entre 35 y 40 cm. por lado. Es una prenda de uso femenino y ordinariamente se la emplea para guardar las hojas de coca.

a la novia, atándosela en k'epe(*). Al hacer la entrega dijo que a la mujer le correspondía lograr el aumento del dinero que le entregaba, mencionando la suma del mismo: waranqa isqon chunka sotarral, es decir, mil noventa soles y sesenta centavos, o sea, que la cantidad real de los soles fue multiplicada por diez.

En 1971, en los dos matrimonios que se celebraron en La Raya, el patrón fue básicamente el mismo. El dinero fue contado por el padrino exigiendo a los músicos que no interrumpiesen la melodía que interpretaban a fin de que el dinero "no se fuese". La suma reunida en la primera de las bodas celebradas fue, según se anunció, de veintidós mil seiscientos cuarenta soles puesto que también la cantidad real fue multiplicada por diez.

La misma norma de multiplicar por diez las cantidades del recuento mágico de ganado, constituye uno de los actos del ceremonial, bastante complejo, a que dan lugar los ritos para la procreación de los rebaños (Mendizábal: 1964:200-240).

El simbolismo parece claro en estas ceremonias: las ofrendas se realizan para las divinidades de los dos universos, el masculino integrado por awkikuna, y el femenino, Mama Pacha o Uqku Pacha, entregándose el dinero a la mujer por corresponder al elemento femenino el hacer multiplicar los seres, las plantas y los animales y, en este caso, el dinero.

Es evidente, entonces, que en todo acto relacionado con la mayor producción, la cantidad que se tiene, se multiplica por diez, el número del Universo, Pacha, que es diez veces diez, para obtener de este modo, mágicamente, un incremento del décuplo.

Cuando en 1552 Chillchi se refiere a la productividad de los tupukuna de Yukay, sigue el mismo patrón: no se refiere a la cantidad real de poqcha que se cosechaban,

(*) K'epe: lo que se carga en la espalda. Las puntas de la manta, lliqla o poncho, se anudan sobre el pecho.

sino que las multiplica por diez. Luego, cuando los cronistas anotaron que un Inka, Wayna Qhapaq por ejemplo, tuvo doscientos hijos (Garcilaso: 1963:II:355), proporciona una cifra que debe reducirse a veinte.

Tenemos, así, para los cultivos del valle de Yukay en el siglo XVI, una productividad de 1 1/4 a 2 poqcha/tupu, o sea, de 0.926 a 1.480 TM/ha., cantidad que es menor en un 76.79% al promedio señalado para el primer semestre de 1976. Chillchi manifestó, sin embargo, al referirse a las tierras de Orqo panpa desconocer "la cantidad de topos que eran y que se podían coger en ellos labrándose como se labra quinientas fanegas de maíz porque en tiempo del Inca las labraban mejor y se cogían más" (1970:45). La pregunta es: ¿qué tanto más?

Si se estima en 4.5 poqcha/tupu, para las tierras con riego, tendríamos que el rendimiento óptimo podía llegar a 3.331 TM/ha. Si es así, a los 30 años de la conquista, sólo por deficiencias en el cultivo, el índice de productividad había sufrido una disminución del 77.77% en relación a la época inka, sin contar con la menor producción provocada por la disminución de la población que, únicamente en el valle Yukay, a los 26 años de la dominación española, se redujo en 73.7% con relación a 1532, puesto que en la *Visita y numeración de los indios del valle de Yucay*, llevada a cabo por Damián de la Bandera en junio de 1558, de la tres waranqakuna del período inka, no quedaban más que 789 varones, entre 16 y 50 años de edad (1970:55-82).

Como consecuencia del despoblamiento, de acuerdo a Qhari Thupaq, T'itu Qhawa, Wallpa y Tekse, "los indios (de Yukay) por tener mayor demasía de tierras andan escogiendo en unas partes y en otras donde les parece mejor (1970:41), informe confirmado por Kamiki, el kuraq ka de los suyu runa (gente del lugar): "como hay ahora pocos indios en el valle y muchas tierras, andan buscando en el valle las mejores que les paresca y dejan de labrar las que de antes se labraban" (1970:43).

Estableciendo para la época inka 4.5 poqcha/tupu de maíz, en tierras con riego, esto es, 3,331.341 kg/ha. de los 289 tupukuna que poseía en usufructo Wayna Qhapaq Inka Yupanki en el valle de Yukay, se cosechaban 1,300.5 poqchakuna.(*).

Considerando que cada kilogramo de maíz de la variedad empleada para mut'i (mote: maíz hervido), y el maíz de Yukay es el mejor mut'i sara de la región andina, contiene 787 gr de hidratos de carbono(**), y que un gramo de hidratos de carbono suministra aproximadamente 4 Cal., por una parte, y por otra, que para el tarpuy, qoray y kalchay (siembra, deshierbe y cosecha) se requería el trabajo de 10 pureq/tupu, para el cultivo de los 289 tupukuna se necesitaba 2,890 runa, quienes consumían 4,920 kilos de maíz, de las chaqrakuna de Wayna Qhapaq, para satisfacer el requerimiento de 5,360 Cal/día por persona para efectuar un trabajo pesado (Weisz: 1961:356-360)(***). Entonces, de las 24.686 TM de maíz cosechado en Yukay para Wayna Qhapaq, quedaban disponibles 19.766 TM de grano con las que se podía alimentar a 53 personas durante un año, proporcionándoles a cada una 3,160 Cal. diarias.

Si el cálculo es correcto, tenemos que un cultiva-

(*) Equivalente a: 24,686 TM; 22.401 english ton; 27.217 U.S. short ton; 87.738 fanegas peruleras; 131.621 fanegas españolas; 1,579.452 celemines.

(**) Fuente: Instituto de Nutrición, Ministerio de Salud.

(***) Se ha señalado ya que en las Visitas de 1562 y de 1567 a las "provincias" de Huánuco y de Chucuito, respectivamente, los jefes declaran que proporcionaban los alimentos a los pureq que cumplían con la mit'a (turno de trabajo), norma que rige hoy día en el ayni (reciprocidad) de trabajo que se prestan los parientes de una comunidad. Para el cultivo de las tierras que Wayna Qhapaq tenía en usufructo en Yukay, los alimentos debía proporcionarlos el inka, del producto obtenido de las tierras que tenía asignadas como miembro de una pacha ka, en mayor cantidad que un pureq puesto que, debido a su status de Sapan Inka, las obligaciones de reciprocidad estaban de acuerdo con su rango.

Si bien la dieta alimenticia debe contener, a más de hidratos de carbono, lípidos y prótidos, para el cálculo se considera únicamente una ración alimenticia a base de maíz. Con todo, debe tenerse presente que los hidratos de carbono constituyen el mejor dinámico, proporcionando las 2/3 partes de la energía mecánica humana.



Representación de un corral de alpacas construido ceremonialmente. Los animales se hallan representados por vértebras de alpaca. Laqa, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Hombres y mujeres cosechan papas en Hanaq Ayllu. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Mujeres que tienen a su cargo el proceso de deshidratación de papas para ch.uñu, recogen los tubérculos después de una nevada. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



Mujer aymara deshierbando una chaqra en San Juan del Oro, a orillas del río Tanpu pata (Tambopata). San Juan del Oro, Sandía, Puno. (Foto: E.M.L., octubre 1971).



Separando los granos de la cáscara de gañiva con ayuda del viento. Cambria, SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).



El trabajo de la mujer andina comienza a temprana edad. La hija guía a la yunta de bueyes que conduce Demetrio Ribera en el arado del campo para el cultivo de maíz, en Yanuna, Panaw Pachitea andina, Huánuco. (Foto: E.M.L., setiembre 1966).

Los pastores Trinidad Wayta y su esposa Cipriana Cerna, en Willaqarqa. El varón hila con la rueca, la mujer teje una istalla. Cambria, SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., 1971).



La pastora Toribia Mullisaka, viuda de Lorenzo Luque, y su nieta cuidan de las ovejas en Aymaraqarqa, uno de los parajes más desolados de Cambria. La anciana y su nieta vivían solas. SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971)



Dos jóvenes procedentes de una de las comunidades de Q'atsqa realizan el trueque de productos de la zona fría con frutas (capulí y blanquillos) de la zona templada, en la plaza de Urcos, capital de la provincia de Quispicanchis, Urcos, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., marzo 1957).



vador producía, con anterioridad a 1532, un excedente de granos suficiente para asegurar la subsistencia de 6 a 7 personas, productividad agrícola por agricultor igual, o ligeramente superior, a la establecida para Perú en 1959 (Lacoste: 1963:9), si bien de acuerdo al cálculo se estima, para la época inka 1200 Cal. más, por persona, al menos para los miembros del estamento dirigente, en relación a la población de 1959.

Teniendo en cuenta que en las mismas sara chaqrakuna de Yukay, con anterioridad a 1532 se cultivaba, además, kiñwa (quinua), así como apichu (camote) y uchu (ají) y que, según el patrón andino, cada persona disponía de tierras tanto en la keswa (zona de clima templado) como en la puna (zona de clima frío), el Inka tenía acceso a tierras de cultivo de papas, parte de las cuales, debido al muyuy (rotación de cultivos), se destinaba al cultivo de tubérculos menores, oqa y lisas, es posible duplicar el número de 53 kuraq y mamakuna del séquito del inka y de los diferentes puntos del Tawantin Suyu que acudían a Qosqo, sin contar entre estas ciento y tantas personas a las esposas, hijos e hijas del inka, por tener todos ellos asignados sus propios tupukuna.

Las tierras que Wayna Qhapaq Inka Yupanki poseía en usufructo en Yukay, mencionadas en el documento de 1552 (1970:21-54), así como las papa chaqrakuna ubicadas posiblemente en uno de los muyuy de Chinchiru (Chincheru), producían lo necesario para que el inka pudiese satisfacer sus obligaciones de reciprocidad establecidas por las redes de relaciones con sus súbditos, norma puesta en claro por el pedimiento presentado en 1567 por la koya Kusi Warqay (1970:149-184).

En las declaraciones tantas veces citadas, que recibiera el mariscal Alonso de Alvarado en 1552, de Qhari Thupaq, T'itu Qhawa, Q'espe Wallpa y Tekse, así como del kuraq Kamiki y del advenedizo kañari Chillchi, no se dice en momento alguno que las tierras eran de propiedad del inka; simplemente refieren que "eran de Huayna Ca-

pac” según anota el escribano. En runa simi, los testigos debieron decir: Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki tupuq, esto es: “tupus de Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki”.

Es sólo en 1574 que Martín García de Loyola, al reclamar los tributarios encomendados a Da. Beatriz, la hija de Sayri Thupaq que García de Loyola desposó por imposición del virrey Toledo, tributarios que frai Pedro Gutiérrez Flores puso a nombre del rey de España, que García de Loyola dice que el “valle de Yucay fue como recámara” de Wayna Qhapaq Inka Yupanki.

Los testigos presentados por García de Loyola estaban “encomendados” al propio García de Loyola, y quienes hemos leído muchos de estos interrogatorios sabemos que a las preguntas formuladas, se les daba siempre una respuesta afirmativa. Téngase presente que el interrogatorio, formulado en español, era traducido al testigo por un intérprete. La segunda pregunta al interrogatorio de Martín García de Loyola dice: “Si saben & que en tiempo de Huayna Cápac Inca... el dicho valle de Yucay fue como recámara de dicho Inca... (1970:98). El intérprete Pedro Miguel, mestizo o andino aculturado, ¿cómo traduce “recámara”? La recámara es la habitación ubicada, en una casa construida según los patrones españoles, inmediatamente después de la sala o habitación principal, es decir, la habitación privada del dueño de casa. Es evidente que Pedro Miguel tradujo recámara como equivalente a wasi (casa), de allí que el testigo Qochachin respondiese: “El dicho valle de Yucay se llamaba la casa del Inca” (1970:104), Rukana, otro testigo, dice: “Huayna Cápac tenía el dicho valle y asiento de Yucay como casa suya” (ibíd.: 117); Lastunpay, kañar, dice así mismo: “Yucay era casa de Guayna Cápac Inca” (ibíd. 124); Yupanki: “Todo el valle de Yucay se llamaba entre los indios casa del dicho Huayna Cápac” (ibíd.: 126); Kutipa: “entre los indios de este reino se tenía por casa del Inca” el valle de Yucay (ibíd. 131).

Quienes, basándose en la pregunta formulada por García de Loyola y en las respuestas dadas por los testigos, afirman la existencia de la propiedad particular de la tierra, por parte de los inka, ni conocen el runa simi ni han estado nunca en una comunidad. De lo contrario sabrían que nadie confunde la casa, wasi, con las tierras, allpa; que el hablante runa simi dirá: allpay ("mi tierra") para referirse a las tierras que posee, o pay allpan, pay chaqran, pay tupun ("la tierra de él"; "las chacras de él"; "los tupus de él"), y que la única manera de indicar la propiedad, es empleando el vocablo español: propiedad, puesto que la propiedad privada es una institución introducida por los conquistadores.

En el intento de probar la existencia de la propiedad privada con anterioridad a 1532, siempre en referencia a Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki y a Yukay, se invoca que los testigos señalaron la existencia de "moyas" del Inka, y se recurre al *Vocabulario* de González Holguín para probar que "moya" significa, en runa simi, terreno cercado. Aquí se olvida, o se ignora, que "una definición de diccionario es una verbalización alternativa derivada de los contextos en los que la palabra se utilizó previamente", como señala Miller (1974:132). Pero los vocabularios y lexicones del siglo XVI no son siquiera diccionarios, sino listas de palabras ordenadas alfabéticamente, en las que se da el equivalente aproximado en runa simi de los vocablos españoles, o viceversa. Moya, o muya, no indica precisamente terreno cercado sino, y según el contexto, lo que es circular, o se halla rodeado o se rodea o el movimiento circular, puesto que muyuy indica el movimiento que se realiza dando una vuelta. Muya se denominan igualmente las tierras comunales en las que se cultivan tubérculos, puesto que en estas tierras los cultivos van rotando anualmente hasta que, al cabo de seis, ocho o diez años, según la fertilidad de las tierras, se vuelve a cultivar la misma parcela, mientras que Muyu panpa (Moyobamba), es la llanura rodeada de montañas. Los informantes de 1552,

al decir moya, en Yukay, se refieren invariablemente a terrenos en los que crecían árboles, que se rodean para cultivar el maíz, y los terrenos con árboles, como todos los bosques en la época inka, pertenecían al Estado. De allí que se dijera que eran del inka, del inka como institución, no como persona.

Los derechos que invocaba Martín García de Loyola sobre las tierras y tributarios, no se originaban en el hecho de que su esposa Da. Beatriz fuese hija del hijo del hijo de Wayna Qhapaq, sino de que, parte de las tierras de Yukay, que usurpara Francisco Pizarro y que habían pasado a poder de la Corona de España, fueron entregadas a Sayri Thupaq, el padre de Da. Beatriz, como mayorazgo es decir, el derecho alegado se originaba en un acto del gobierno colonial, realizado de acuerdo con la legislación española.

Otro de los casos que se mencionan en favor de la tesis de la propiedad privada de la tierra, por parte de los inka, es el de Da. Angelina Yupanki.

Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, bautizada con el nombre de Angelina, era hija de Ataw Wallpa Inka Yupanki, según Garcilaso Inka de la Vega. El cronista inka dice: "Del rey Atahualpa conocí un hijo y dos hijas, la una de ellas se llamaba doña Angelina, en la cual hubo el marqués don Francisco un hijo que se llamó don Francisco gran amigo mío y yo suyo; porque de edad de ocho a nueve años éramos ambos, cuando nos hacia competir en correr y saltar su tío Gonzalo Pizarro" (1963: II:381-382). Según el mismo Garcilaso, la ñust'a Añas Qollqe, al igual que su hermana y hermano, no salía de su casa "porque a cada paso oían el nombre de auca" (ibíd: 383), término que pese a lo que diga Garcilaso, no significa más que combatiente y, por extensión, enemigo y, también extranjero.

Añas Qollqe debía tener de 16 a 18 años cuando Pizarro la tomó por mujer, pero no reconoció al hijo que tuvo en ella, llamado Francisco, a quien menciona Garci-

laso. No se conoce la fecha en que Betanzos toma por mujer a Añas Qollqe; el cronista fue intérprete de Pizarro, más tarde combatió en el bando pizarrista, convirtiéndose en hombre de confianza de Francisco de Carbajal, lo que no fue obstáculo para que una vez prisionero de La Gasca, se convirtiese en partidario del rey. Después de la batalla de Saksaqhawana (09-04-1548), Betanzos permaneció en Cusco (Francisco Esteve Barba: 1968: XII-XV).

El 05 de setiembre de 1558, Betanzos presenta el "pedimento", en nombre propio y de la Da. Angelina Yupanki en virtud de un poder que de ella dice poseer, para que se le diese posesión de las tierras que eran de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, posesión que adquiere Betanzos por mandato del corregidor Bautista Muñoz el 12 de setiembre de ese mismo año, es decir, en el increíble plazo de siete días, tomando posesión de las tierras cuatro días más tarde (1962: 143-151).

Lo tardío del "pedimento" presentado por Betanzos y la extremada rapidez con que obtuvo la posesión de las tierras, permiten suponer que el cronista se separó de la ñust'a Añas Qollqe ese mismo año, apropiándose de las tierras que poseía la ñust'a para contraer matrimonio con Catalina de Velazco.

Si es correcto el cálculo, la ñust'a tenía entonces 42 ó 44 años. La suposición de que Betanzos pide la posesión de las tierras para apoderarse de las mismas, se refuerza si se considera que el año anterior, esto es, en 1557, el cronista hizo ingresar a su hija María, habida en Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, al convento de Santa Clara de Cusco, desheredándola cuando ésta se negó a profesar como monja de clausura (Esteve Barba: 1968: XIII-XV). María Betanzos Yupanki contaba posiblemente 7 u 8 años de edad, que calculo teniendo en consideración que el año de 1550 Betanzos obtuvo un solar en el reparto de Orqo panpa, la actual Urquillos, siendo requisito para obtener un solar el tener esposa (1970: 29), lo que no implica necesariamente que Betanzos estuviese casado. La ad-

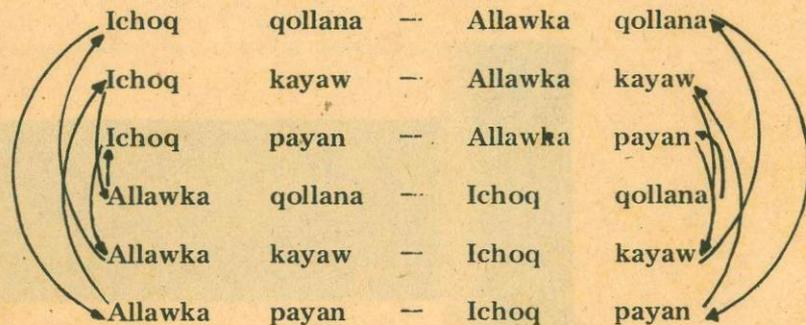
ministración y la Iglesia españolas aceptaban aún en 1550, que los testigos jurasen "mochando el sol y la tierra y la guaca como lo tienen de costumbre" (1970:34), es decir, que las exigencias de la religión católica no se habían impuesto plenamente y la convivencia de los conquistadores con las mujeres andinas, sin el requisito del cumplimiento del sacramento religioso del matrimonio, era igualmente tolerada.

Cabe preguntar, entonces, ¿cuál es el valor del "escrito de pedimento" presentado por Betanzos? En el expediente publicado por la Sra. Rostwowski (1962:143-151), Betanzos no prueba que estuviese casado con Añas Qollqe Ñust'a Yupanki como lo hizo Juan Fernández Coronel cuando, casado con Kusi Warkay Koya, renueva en enero de 1580 las gestiones que ésta iniciara en 1567, sin resultado. Fernández Coronel, en el interrogatorio, se preocupa de probar que Kusi Warkay Koya "está casada según orden de la Santa madre Iglesia" con el demandante (1970:177), lo que no es el caso de Betanzos, que ni siquiera formula un interrogante, como era de Ley. Simplemente, el cronista enumera las tierras, con indicación de la superficie y nombre del paraje en que se hallan, para terminar sosteniendo que la ñust'a las "heredó de sus abuelos y antepasados yngas" y que ella las ocupaba, y termina su pedimento solicitando que "la dicha angelina e yo en su nombre sea amparado en la dicha posesión" (1962:144-145). Dicho de otra manera, lo que Juan de Betanzos pide, es que la administración española le reconociese a él, derechos sobre las tierras que poseía Añas Qollqe Ñust'a Yupanki.

En el siguiente cuadro se muestra, comparativamente, las tierras y su extensión según la relación ofrecida por Juan de Betanzos al solicitar "amparo de posesión" el 05 de setiembre de 1558, y las que le fueron entregadas por el alguacil Pedro Gómez, en presencia del escribano Gregorio de Vitorero, el 16 del mismo mes y año, en el valle de Yukay (1962:144-145 y 149-150).

HANAN

URIN



HANAN

URIN

Cuadro II

CUADRO 3

<i>Tierras solicitadas</i>		<i>Tierras entregadas</i>	
<i>Topónimo</i>	<i>Superficie (tupu)</i>	<i>Topónimo</i>	<i>Superficie (tupu)</i>
Anta pacha	10	Anta pacha	10
Chuki wiru	10		
Wayku k'ullu	01	Wayku k'ullu	01
Aqosqa	02	Aqosqa	02
Chuchu	02	Chichu (*)	02
Qhana panpa	02	Qhana panpa	02
Chuki pingollo	02	Chuki pingollo	02
Pana Wanka	02	Pana Wanka	02
Wanka parara	02	Wanka parana (**)	02
Aya maylla	01	Aya maylla	01
Kiki hanan	01	Kiki hanan	01
Kachi	11	Kachi	11
Watarara	2	Watarara	02
		Chiki panpa	02
Total	48	Total	40

(*) En el original: Chuchu, y también: Chicho; en el primer caso designa lo que es firme; en el segundo, preñez.

(**) En el original: parara y también parana. La forma correcta es, posiblemente: Wanka paranapaq. Wanka designa a la piedra que es sagrada; paranapaq que hace llover.

Alvarado, en su informe de 16 de mayo de 1552, señalaba: "por bajo ésta arboleda que se dice Cuzco está una chacara que se llama Moyobamba que era de Hachache un sobrino de Tupac Inca Yupanqui, dicen que tiene ocho topos de sembradura y que la siembra doña Angelina mujer de Betanzos" (1970:52-53).

Es evidente que estos son los ocho tupukuna que no figuran en la entrega que hizo al alguacil Gómez a Betanzos, y que en el "pedimento" figuran con el nombre de Chuki wiru, en los que se incluían los dos tupukuna que se le entregaron con el nombre de Chiki panpa. Chuki wiru (Chuki: oro, wiru: el tronco o caña del maíz) designa el campo de cultivo puesto que el patrón andino era

y es, el de dar nombre individual a las chaqrakuna, independientemente del topónimo del paraje en que se halla ubicado el campo de cultivo.

El hecho de que Betanzos no reclama la entrega de estos ocho tupukuna que había solicitado, refuerzan la tesis de que en 1558 el cronista se separó de la ñust'a para contraer matrimonio con Catalina de Velazco.

El valor de los testimonios presentados por el cronista es discutible en lo referente al derecho por "herencia". Dicen:

Qori Rimachi: "Conoce a la dicha doña Angelina mujer del dicho Juan de Betanzos de mucho tiempo a esta parte y que conoció sus padres Topa Inga Yupanki y Mama Anauarque sus padres difuntos... y sabe que todo ello es y pertenece a la dicha doña Angelina... desde el tiempo que el marqués don Francisco Pizarro entró en esta ciudad" (1962:145).

Wacha: "Conoce a la dicha doña Angelina desde mucho tiempo desta parte fue desde que nació la cual este testigo saue y a uisto que a tenido y poseydo... porque lo a uisto que antes que los xpianos (cristianos) entrasen en esta tierra la dicha Angelina tenía y poseya... y este testigo vio que los dichos Topa Yupanqui y Mama Anauarque sus padres siendo bibos las tenían..." (1962:146).

Kuyu Rimachi' "antes que los xpianos biniesen a estos reinos la dicha doña Angelina tenía y poseya por suyas y como suyas todas las tierras y chacaras y solares y estancias de dicho pedimento... y este testigo vio que Topa Yupanqui y Mama Anauarque padres de la dicha Angelina siendo biuos tenían..." (1963:146-147).

Qolla Waman: "...este testigo después que los xpianos entraron en esta tierra a visto que la dicha doña Angelina a tenido e poseydo las tierras chacaras... que dicho pedimento dice... (que) ubo y heredó la dicha Angelina de sus padres que eran suyas propias..." (1962:147)

Wallpa Waman: "que en tiempo del dicho marqués este testigo vio que la dicha doña Angelina tenía y pose-

ya... y oydo decir que la dicha doña Angelina lo auia heredado de sus padres que eran los yngas..." (1962:14-148).

Q'espe Qapi, "cacique": "conoce a la dicha doña Angelina desde que se sabe acordar y que saue y a visto que la dicha doña Angelina a tenido y tiene y posee por suyas y como suyas todas las tierras y chacaras... en el dicho pedimento contenidos... y la pertenece a la dicha Angelina y que lo a heredado de sus padres y antepasados" (1926:148).

De los seis, y no considero las declaraciones de dos testigos españoles, dos afirman que la ñust'a poseía las tierras antes de 1532; tres dicen que las tuvo después de ese año y uno de ellos, Qori Rimachi, aclara que las tierras las hubo cuando Pizarro ocupó Qosqo, en tanto que uno de los testigos no menciona la época a que se remontaría el derecho de propiedad. Tres de los testigos afirman que conocieron a los padres de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, quienes fueron, según dijeron, Thupaq Inka Yupanki y Mama Anawarki, a los cuales dicen haber conocido; los otros tres no mencionan los nombres de los padres de la ñust'a.

Contrariamente a todos los testimonios conocidos, en este único caso no se indica, ni de manera estimada, la edad de los testigos, mas, cualquiera que hubiese sido la edad de los mismos es la primera vez que los testigos dicen haber conocido a los padres de Wayna Qhapaq Inka Yupanki. En las declaraciones hechas en las Visitas de Chukuytu, de los chupaychu, así como de los testigos presentados por Kusi Warqay Koya, sólo algunos, los más ancianos, dijeron haber conocido a Wayna Qhapaq.

Los suyuyoq apukuna que proporcionaron las informaciones al mariscal Alvarado, señalaron que en el paraje que se "se llama Andapache... (estaban las)... tierras que eran y son de los naturales del valle. Y seguido a esto hay otros diez topos de tierras a la mano izquierda hacia el río que dicen que eran de la madre del Inca que se llamaba Mama Anaguarque que ahora lo tiene doña Angelina por que dicen que se lo dio el marqués" (1970:37).

El valor de este testimonio es indiscutible puesto que los informantes son jefes de los suyukuna de Qosqo, inka por lo tanto, y uno de ellos, Q'espe Wallpa, era hijo del hermano o de la hermana de Wayna Qhapaq; la mención a Añas Qollqe Ñust'a Yupanki es circunstancial y el testimonio no la beneficia ni la perjudica puesto que no estaban en discusión sus derechos. La información, además, es acorde con todas las fuentes: Mama Anawarki fue madre de Wayna Qhapaq, mas, los derechos de la ñust'a Añas Qollqe no se originaban en su condición de hija del hijo del hijo de Mama Anawarki, sino por "donación" de Pizarro.

Las tierras de Qhana panpa y de Kikin hanan no podían pertenecer a la ñust'a, como pretendía Betanzos, sino a los mitmaq. Los mencionados informantes de Alvarado dijeron "que cada un andén de ellos tenía su nombre que no se acordaba de ellos y que de ciertas provincias cada uno a sembrar su andén y conforme a la provincia que lo sembraba se llamaba el andén" (1970:38), lo cual aclara que esas tierras las cultivan los mitmaqkuna procedentes de las actuales provincias de Canas (Qhana) y Quiquijana (Kikin hanan), así como las tierras de Kachi, pertenecían a los suyu runa del pueblo de Kachi. El despoblamiento, ya señalado de Yukay hacía posible que Betanzos, como otros conquistadores, se apoderase de tierras por las que solicitaban, luego, amparo.

Quedan únicamente los ocho tupukuna denominados Chuki wiru, sitios en Muya panpa, hoy conocida como Moyoq (Villanueva: 1970:36; nota 6), tupukuna que no le fueron entregados a Betanzos. Sobre estas tierras tenía derecho de usufructo, con anterioridad a 1532, Achachi, "un sobrino" de Thupaq Amaru Inka Yupanki, según señalaba el mariscal Alvarado en su Informe (1970:52-53). Si esto es así, Achachi era masi de Wayna Qhapaq Inka Yupanki y kaka de Ataw Wallpa, es decir, padre de la madre de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki; la ñust'a, entonces, pertenecía al Hanan Qosqo, de allí que tuviese casa en

Qarmenqa; su madre, consecuentemente, también era Hanan Qosqo y Achachi Urin Qosqo. Entonces, el derecho de uso, no de propiedad, de Chuki wiru lo tenía Añas Qollqe Nust'a Yupanki por pertenecer a Hanan Qosqo.

Téngase presente que los kañari que tenían acceso a las tierras de Yukay, que no es el caso de Chillchi que pertenece a un grupo llegado con posterioridad, en el contingente de los "indios fieles" de Pizarro, fueron a Qosqo con Chalku Chimaq y se avecindaron en Qarmenqa. Esto excluiría a los Urin Qosqo de las tierras de Yukay, pero no de las tierras destinadas al cultivo de maíz, desde P'isaq a Kalka. El acceso a las tierras para el cultivo de kuka en el Tono, (*) Kanawiri, Pawkar panpa y Yanatili (1970:94), corresponde por sectores, que no es posible demarcar por falta de documentos, a los Hanan Qosqo y por sectores a los Urin Qosqo. De la misma manera, el acceso a las tierras de Saksa qhawana, Chinchiru y Ch'ita panpa, terrenos apropiados para el cultivo de las papas, han debido hallarse repartidos entre los Hanan y los Urin Qosqo. Es decir, las tierras próximas a Qosqo, fuesen dedicadas al cultivo de papas o de maíz, o las de la zona tropical, Yanatili o Tono, en las actuales provincias de Calca del departamento de Cusco, y Manu, en el departamento de Madre de Dios, eran las tierras de la pacha ka de los T'anpu, esto es la marca de los inkakuna.

El patrón, por consiguiente, es idéntico al patrón observado en las visitas de 1562 y 1567, entre los chupaychu y los lupa haqe; pero los T'anpu, siendo qhapaqkuna, se adscribían derechos de uso sobre un número mayor de tupu que el establecido para los pureq, mas, este aspecto responde también a la norma andina. Recuérdese la cantidad de tupukuna que aún en 1567 se cultivaba para los mallkunaka lupa haqe, en virtud de la reciprocidad directa entre el gobernante y los gobernados. Y si acepta-

(*) Garcilaso Inka de la Vega poseía en la región, la chaqra de kuka llamada Awiska, que menciona Chinpu Oqlló Nust'a Yupanki, su madre, en el testamento de 1562 (Miró Quesada: 1971: 300).

mos como exacta la información de que Añas Qollqe Ñust'a Yupanki tenía derecho sobre dos tupu de Watara-ra, porque los kuraqkuna de Kachi los hacían cultivar para uno de sus "abuelos" (1962:145), el patrón es idéntico al que regía para Willka Kutipa, el mallku hanan saya de Ilawi, para quien los urin saya cultivaban veinte tupukuna "porque siempre lo dieron a su padre y abuelo y bisabuelos..." (1964:108), patrón que entre los lupa haqe es pre-inka, lo que equivale a decir que es un patrón panandino.

La *Visita* de la "provincia" de Chukuytu prueba, además, que en ningún momento los informantes alegan derechos de propiedad sobre las tierras de la marka; Qari, Kusi y los otros mallkunaka indican simplemente la cantidad de tupu que cada saya cultivaba para ellos, siempre que lo solicitasen (1964:20-13; 29-30; 107-108), y esto prueba que la aseveración de la existencia de la propiedad, como institución, con anterioridad a 1532, proviene de los conquistadores españoles para legalizar, ante el gobierno colonial, la posesión de tierras usurpadas, independientemente de las que pudieron o no haber recibido con las "encomiendas de indios".

Todos los documentos publicados en 1962 para probar la existencia de la "propiedad" privada de la tierra, por parte del Inka, corresponden a peticiones formuladas en 1551, 1557, 1556, 1567 y 1559, época en la cual la encomienda, como "merced o renta vitalicia que se daba sobre un lugar, heredamiento o territorio", otorgada por las Capitulaciones de los años de la conquista, había sido suprimida por las *Nuevas Leyes* promulgadas en noviembre de 1542 por Carlos V., y cuando las pretensiones de los encomenderos, después de la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro (1548) y de Hernández Girón (1554), no podían satisfacerse más que apelando a un supuesto derecho de "propiedad" Inka, que los verdaderos descendientes de los inka no conocían, sin embargo, tanto es cierto que tal derecho era desconocido por los inka, que Kusi Warqay Koya, la viuda de Sayri Thupaq, pide

como "merced", ante la Real Justicia de la ciudad de Cuzco, "tres mil pesos en alimentos con que se sustente y pague sus deudas y vista y se trate como tal señora que es" (1970:152). ¿Por qué la Koya no reclama las tierras que fueron de "propiedad" de sus antepasados, si efectivamente hubo el "derecho" de propiedad privada?

Independientemente de lo expuesto, los documentos relacionados con las tierras de Yukay, publicados por Villanueva Urteaga, poseen la importancia de revelar cómo los funcionarios del Estado Inka podían realizar, de memoria, maquetas en las que figuraban los alpa tupu que tenían en usufructo los suyu runa, los mitmaq, los miembros de los ayllu inka y de aquellos que estaban destinados al Estado y a las necesidades del culto.

Cuando el mariscal Alvarado tuvo que informar sobre el valle de Yukay, "después de lo suso dicho en doce días del mes de agosto de mil quinientos cincuentiún años el dicho señor Mariscal en cumplimiento de lo contenido en dicha provisión... mandó a los indios Incas antiguos de este Cuzco que consigo llevó para el efecto... que en el suelo el campo y con tierra y piedra y otros aparejos pinten y señalen este dicho valle de Yukay y las tierras y heredades que de la una parte del río y de la otra hay para que así pintado y señalado yéndoles preguntando pueden muchos señalar y nombrar las dichas tierras y moyas cuyas eran en tiempo antiguo y quien las tiene ahora y a quien pueden pertenecer y en el entre tanto que lo pintaban el dicho señor Corregidor y otras personas fueron a ver y mirar por el dicho valle como les fue mandado" (1970:33).

Alvarado hizo pintar en un paño la representación hecha, y con las anotaciones realizadas a base de las informaciones, los suyuyoq apukuna de Kalka: Yoqalla, T'itu Inga, Roqa Yupanki y Ataw Rimachi, "habiéndolo visto dijeron que es verdad todo lo que está escrito y que la dicha pintura está muy bien hecha... que los indios orejones del Cuzco lo han deservido y pintado..." (Ibíd: 41); Kamiki, el kuraq de los suyu runa de Yukay, "habiendo

visto la dicha pintura y lo demás de suso deservido y habiéndolo revisto y entendido por lengua del dicho Pedro Delgado dijo que la dicha pintura está muy bien hecha y que lo que los dichos indios orejones del Cuzco de suso han dicho y declarado es verdad y que lo sabe porque es cierto que como señor natural del valle... (conoce)" (ibíd: 42). Unicamente Chillchi hizo reparos: "habiéndolo todo visto por lengua del dicho Pedro Delgado dijo que la dicha pintura y figura según está pintada está buena y cierta en todo ello, salvo que donde los dichos orejones tenían pintado en Chuquibamba las tierras que decían que eran del Sol están un poco más abajo de la otra parte del arroyo en las tierras que dicen Coto y no donde lo tenían pintado y en lo que se dice Chuquibamba era todo de yanacunas del Inca y en todo lo demás que los dichos indios orejones tenían declarado y dicho de suso es verdad y las tierras que tienen señaladas por el Sol y del Inca y de otros señores es así como los dichos orejones lo tienen declarado y pintado y figurado" (ibíd: 44).

Este aspecto de la administración estatal inka, se conocía ya por Garcilaso Inka de la Vega, si bien el cronista clasifica tales maquetas como conocimientos geográficos. "Yo vi —dice— el modelo del Cuzco y parte de su comarca, con sus cuatro caminos principales, hecho de barro y piedrezuelas y palillos, trazados por la cuenta y medida, con sus plazas chicas y grandes, con todas sus calles anchas y angostas, con sus barrios y casas hacia las muy olvidadas, con sus tres arroyos que por ella corren... Lo mismo era de ver el campo con sus cerros altos y bajos, llanos y quebradas, ríos y arroyos con sus vueltas y revueltas... Hicieron este modelo para que lo viera un visitador, que se llamaba Damián de la Vandera(*)... el modelo que digo que ví se hizo en Muyna... yo me hallaba allí

(*) Se refiere a la visita iniciada el 30 de junio de 1558 "en la estancia de Moína" (1970'55 ss.). Garcilaso tenía entonces 19 años de edad y aún usaba el nombre de Gómez Suárez de Figueroa.

porque en aquella visita se visitaron parte de los pueblos e indios del repartimiento de Garcilaso de la Vega, mi señor" (1963: II:77-78).

Estas informaciones vienen a probar que los funcionarios del Estado tenían registrada la superficie de todas las tierras cultivadas en el Tawantin Suyu, que conocían la producción anual y que podían calcular la producción requerida, de acuerdo a los censos de población, y disponer la habilitación de nuevos campos de cultivo de acuerdo con las necesidades de la población, es decir, planificar la economía.

Los documentos de Yukay, finalmente, al haber permitido establecer la equivalencia de 18.982 kg., o 41.248 lib., por poqcha, hacen posible afirmar que una poqcha equivale a la capacidad de carga de una llama (Lama glama), y dos poqchakuna, a la capacidad de carga de un hombre. Estos datos establecen que los funcionarios del Estado podían determinar la cantidad de llamas, o de cargueros, que se precisaban para transportar las cosechas a las qollqakuna ubicadas en los diferentes centros administrativos del Tawantin Suyu, y el tiempo requerido para el transporte puesto que, aproximadamente, el recorrido diario de una tropa de llamas era, según los informes de mallku Qari (1964:17), de 2.639 inka tupuq/día, término medio, es decir, 21.117 km/día, o más probablemente, 3 inka tupuq/día o sea 24km/día.

Posiblemente esta eficacia en la administración no fue alcanzada en el área andina con anterioridad al Estado Inka, pero esta eficacia sólo era posible obtenerla con la experiencia acumulada durante siglos de pruebas, errores, fracasos y éxitos. Lo único que se mantuvo estable fue la estructura de las comunidades de campesinos artesanos, económicamente autosuficientes y fuertemente jerarquizadas.

La familia ha pasado a través de formas sucesivas, creando grandes sistemas de consanguinidad y de afinidad que han llegado hasta los tiempos presentes.

Lewis H. Morgan,

V

AYLLUCHANI

Ayllu es el linaje. También lo que está unido por lazos: la boleadora, *liwi riwi*, se denomina *ayllu*.

Aylluchani es dividir por linajes.

La unidad es la *pachaq ka*, idéntica a la *pacha ka*. *Pachan* o *pachallan*, dice González Holguín, es "lo entero intacto". También "tantos juntos números cabal sin faltar ni uno".

Por bipartición la *pacha ka* se halla segmentada en *sayakuna*: *hanan* y *urin saya*, *ichoq* y *allwka saya*; por trapartición en *hanan ichoq suyu*, *hanan allwka suyu*, *urin ichoq suyu*, *urin allwka suyu*.

Cobo (1613), que posiblemente todo lo referente a religión pre 1532 lo tomó de una "relación", hoy perdida, del licenciado Polo de Ondegardo, a la que hace mención en varias oportunidades, al enumerar los "adoratorios y guacas", las distribuye a lo largo de los caminos de *Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Qollasuyu* y *Kuntisuyu* que salían de *Qosqo llaqta*. Dice:

"Del templo del sol salían como de centro ciertas líneas que los indios llaman *Ceques* y hacíanse cuatro par-

tes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el Cuzco... y cada ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de dicha ciudad del Cuzco de las cuales salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las guacas de su ceque..."

Cobo, como ya se dijo, anota: el primer ceque se decía Cayao, el segundo ceque se decía, Payan, el tercer ceque se decía Collana...

La relación de Cobo es incompleta. Únicamente menciona doce nombres de "parcialidades" que a veces son "ayllo" y otras "panaca": en el camino del Chinchaysuyu: el primer "ceque" estaba, según Cobo, a cargo del "ayllo Guacaotaki", el segundo, payan, a cargo del "ayllo Vicaquirao", el séptimo, que escribe "callao", a cargo de "Capayllo", que, evidentemente, son: Willkariraw y Qhapaq ayllu. Al noveno "ceque" de este camino lo denomina "Capac" cuando por la sucesión de los términos Kayaw. Qollana y Payan, le correspondería el de Qollana. En total, para este camino menciona 9 "ceques".

Para el camino del Antisuyu menciona igualmente 9 "ceques", el primero a cargo del ayllu Suksu, que resulta al propio tiempo "panaca". Cobo escribe: "Subsupañacaayllo". El cuarto "ceque" lo encarga a "Ancallippanaca" y el noveno al ayllu "Cari", pero al séptimo "ceque" lo denomina "Yacanora".

Para el camino del Qollasuyu menciona otros nueve "ceques", el primero a cargo de "Aquiniaylla", el segundo a "Huaguayni", el cuarto de "Apu mayta". Por fin, para el camino del Kuntisuyu menciona 14 "ceques", al primero de los cuales lo llama "Anaguarque", al segundo, cayao, lo pone a cargo de "Quisco", el quinto a cargo de "Chimapanaca ayllo". Del octavo "ceque" dice: la mitad es "callao" y la mitad "collana". Al final quedan 4 "guacas" que, dice, "pertenecen a diversos ceques, las cuales no se pusieron por el orden que las demás cuando se hizo la averiguación".

Al hacer el resumen de las "guacas" Cobo dice: "vienen a ser trescientas y treinta y tres distribuidas por cuarente ceques". Sin embargo, si se suman los "ceques" enumerados, son 41, sin contar que el 8^o del Kuntisuyu es doble, camino en el que además, agrupa a 14 "ceques" en tanto que a los tres restantes sólo le atribuye 9.

El número de wak'akuna, 333, es 3 sumado 111 veces que presenta a las wak'akuna agrupadas en tríadas jerarquizadas. El número de "ceques", aunque mal distribuido por Cobo, responde a la estructura tetrapartida: 10 "ceques" por suyu, pero los "ceques" forman grupos de 3 y es claro que Cobo los repite sin entender de qué trataba.

Pérez Bocanegra (1631) dice: "Pallcarec ceque. Es línea transversal o colateral de hermanos o hermanas primos o primas tíos o tías, etc. en todos los grados", agregando: kaymanta mit'an samanmanta waqpi reqkuna, es decir: desde aquí van separados por donde concluyen los períodos que se repiten. Pallqareq indica lo que se divide desde un punto dado.

Sek'e también es uno de los nombres del tupu, que equivale a norma de medida. En el yungamuchik: si kié: jefe, es decir, el que gobierna. Sek'e, entonces, en el sentido empleado por Cobo (1613) y por Pérez Bocanegra (1613), con relación a linajes, equivale a la norma que rige la división de los linajes y regula, consecuentemente, los matrimonios. Los ayllukuna son 10, de acuerdo a Sarmiento (1572), están determinados por la estructura deca-partita. De acuerdo a la relación de Molina, el de Cusco (1565) las panakakuna son, igualmente, 10 a causa de la bipartición: siendo 10 los ayllukuna, varones, 10 son las hermanas. Hay entonces: 20 grupos en la pacha ka: 10 en hanan saya y 10 en urin saya que pueden agruparse también, 10 en ichoq saya y 10 en allwka saya. Esto es, 5 por cada suyo. A nivel de suyu cada uno es qollana con respecto a su propio suyu y pana ka con respecto al suyu de su propia saya en la partición hanan-urin, partición que es matrili-

neal, en tanto que la partición ichoq-allawka es patri y matrilineal, ichoq virilocal con respecto a allawka uxoriocal. Pero allawka es virilocal con respecto a ichoq uxoriocal. Sin embargo, correspondiendo el suyu hanan ichoq al qollana el modelo que se presenta es el primero de los dos, el segundo es implícito. Por el mismo carácter, la saya hanan corresponde al varón y la urin a la mujer.

Todas las posiciones son relativas entre sí.

La estructura tripartita regula los matrimonios. El qollana hanan ichoq está impedido por la regulación del incesto como ya se anotó (véase Pachaca), de tomar por esposa en el suyu hanan allawka, que para él es pana ka. Toma por esposa en el suyu urin allawka que, en relación a su propio suyo es kayaw, pero no toma por esposa una mujer kayaw, sino una qollana del suyu kayaw. Los hijos son payan en cuanto pertenecen a la saya materna; el suyu payan para el qollana hanan ichoq es el suyu urin ichoq, suyu que en cuanto ichoq es qari, como qari es por la misma razón el propio suyu del qollana hanan ichoq.

Tenemos así una doble filiación: el hijo pertenece al linaje materno, pero hereda bienes y títulos del padre, en tanto que la hija pertenece al linaje materno y hereda títulos y bienes de la madre.

En Pachitea andina, en 1965, hallé formas vestigiales de herencia materna en las hijas y paterna en los hijos: don Ciprian Durán Rivera me dijo que los terrenos para cultivo de papas que poseía en Tumayrika los había comprado a su hermana, quien los heredó a la madre de ambos; él mismo había heredado los terrenos en la jara wayuna, que fueron de su padre. Este no fue el único caso que registré en Pachitea andina.

Núñez del Prado (1957) halló en los registros parroquiales de Pawkar tanpu partidas matrimoniales de los q'ero, de 1679 a 1778. De los 36 asientos registrados, 19 varones llevaban únicamente el apellido paterno, en tanto que 12 mujeres llevaban sólo el apellido materno y un alto número de apellidos que no correspondían a los progenitores. "Ambos hechos —dice Núñez del Prado— están

en relación con las costumbres actuales de tomar en ciertos casos, nombres que agradan a quienes los toman bajo la denominación de munay suti, y la tendencia de contar la ascendencia femenina por la rama materna y la masculina por la del padre”.

La filiación de los hijos e hijas es matrilineal, pertenecen a la misma saya, pero en el suyu opuesto.

Además, si los progenitores son qollana, los hijos son payan y los hijos de los hijos kayaw. Entonces el hijo del hijo del hijo de Ego pertenece al mismo sek'e que Ego, (Fray Domingo de Santo Tomás, ya mencionado) Pérez Bocanegra (1631) dice al respecto: “Mitai canai... es mi bisnieto”. La forma kanay equivale a “yo he de ser o estar” (Holguín 1607), esto es el bisabuelo ha de ser el bisnieto. Se reinicia el ciclo: qollana-payan-kayaw.

Esto rige para el bisnieto en cualquiera de los 3 sek'ekuna. Adquiere sentido además la explicación del mismo Pérez Bocanegra: desde aquí, esto es, desde uno cualquiera de los sek'es van separados. Hasta que concluye el ciclo o mit'a, mit'a que por definición se repite. Se explica igualmente, porque para el qollana hanan ichoq el suyu urin ichoq es payan: corresponde a sus hijos, pero también a su abuela la madre de su madre a quien llama paya.

El cuadro I muestra estas relaciones donde Q= qollana, K= kayaw, P= payan; el color del símbolo es el color de su suyo: para el qollana del suyu hanan ichoq, se ha dado como color simbólico el rojo (puka), porque es el color de su maskapaycha. Al suyu urin allawka se da el amarillo (q'ello) que corresponde al color de la maskapaycha del qaywa.

Waman Poma al describir la vestimenta de Mayta Qhapaq dice: “su llauto de colorado y su maskapaycha y su manta de amarillo”.

No existen indicaciones para el color simbólico del suyu urin ichoq. Sin embargo, considerando la descripción de Waman Poma del unku de Manku Qhapaq: “ariau colorado y en medio tres betas de tocapo y lo de auajo azul claro”, se puede dar al suyu urin ichoq el anta, y arbitrariamente el verde (q'omer) al suyu hanan allawka.

En este cuadro el sexo está indicado mediante los símbolos empleados en biología.

El cuadro II muestra dinámicamente las mismas relaciones: donde QI = Qollana Ichoq; QA = Qollana Allwka; KI = Kayaw Ichoq; KA = Kayaw Allawka; PI = Payan Ichoq; PA = Payan Allawka. Las paralelas entre los símbolos indican relación marital, las flechas señalan el sek'e de los hijos.

Los sek'ekuna explican la terminología del parentesco andino y la función económica de esta terminología.

La terminología fue recopilada por Fray Domingo de Santo Tomás (156)), Fray Diego González de Holguín (1608) y el presbítero Juan Pérez Bocanegra (1631) párroco, este último de Antawayla de Cusco, denominada la Chica y hoy Andahuaylillas, para diferenciarla de Hatun Antawayla en las márgenes del Pampas y el Apurímaq. La preocupación de los religiosos sobre el parentesco era debida al deseo de prohibir las relaciones que ellos consideraban incestuosas.

Los cuadros III, IV, V y VI muestran las relaciones de parentesco de acuerdo a la terminología: III presenta las relaciones consanguíneas y términos empleados por ñoqan qari: Ego masculino; IV las mismas relaciones y la terminología usada por ñoqan warmi: Ego femenino. V y VI presentan las relaciones de afinidad y terminología empleada por ñoqan qari y ñoqan warmi, respectivamente. Los colores indican los suyukuna correspondientes. En todos los casos ñoqan pertenece al sek'e qollana, pero las relaciones y funciones permanecen inalteradas si ñoqan es payan o es kayaw. Asimismo, las relaciones son andinas y no exclusivamente inkas.

En el cuadro III se ve que para ñoqan qari yaya equivale a padre, pero también yaya es el hermano del padre; de manera genérica, ñoqan qari dirá yaya a todos los hombres del sek'e payan del suyu urin ichoq, siendo ñoqan qari qollana del suyu Hanan. El término empleado es clasificatorio, pero se convierte en descriptivo en las situaciones en que ñoqan qari necesita aclarar las relaciones.

Dirá: kikin yayay o yumaq yayay, mi padre mismo o mi padre de semen, a su padre biológico, y yayaypa wawqen o hermano de mi padre a su padre clasificatorio; puede aclarar: yayaypa sista wawqen, yayaypa qaylla wawqen y yayayapa karu wawqen, para indicar en el primer caso que este padre es hijo del hijo del padre del padre de su padre biológico; que es el hijo del hijo del hijo del padre del padre del padre de su padre biológico, en el segundo caso, etc.

De la misma manera, ñoqan qari llama mama a su madre y a la hermana de su madre y a todas las mujeres que pertenecen al sek'e payan del suyu urin allawka. Pero a la hermana de su yaya, y a cualquier mujer que tenga esta relación con cualquier hombre clasificado como yaya, ñoqan qari le llama ypa. De la misma manera, el hermano de su mama, o de cualquier mujer que se halla en la categoría de mama. Ñoqan qari le llama kaka. Los religiosos escribieron "caca", que, fonéticamente, es /kaka/. Kaka se conserva como equivalente a "tío" en Tupe, según Martha Hardman (1963).

Para ñoqan qari todos los varones hijos de los varones clasificados yaya y de las mujeres clasificadas mama son wawqe y pertenecen a su propio suyu y sek'e; a todas las mujeres hijas de los varones clasificados yaya y de las mujeres clasificadas mama las designa pana y pertenecen, asimismo, a su sek'e, pero al suyu paralelo. Y así como puede emplear, cuando es necesario, términos descriptivos para yaya, y para mama, diferenciando kikin mamay o wachaq mamay, mi madre misma o madre que me ha alumbrado, de mamaypa ñañan, etc., entre sus wawqe pura distingue, con términos descriptivos, a su wawqe yawar masi del sista wawqe del qaylla wawqe y del karo wawqe, diferenciando por edad al kuraq del sullka wawqe, sean o no lloqseq masiq. Distingue, asimismo, la pana lloqseq-masiq de la sista pana, de la qaylla pana y la karu pana, pero mientras todos los wawqe pura no reciben otra designación, a pana la denomina también qoncha wachaq: que da a luz qoncha. Para ñoqan qari los hijos varones o mujeres de toda mujer a la que clasifica pana, son qoncha, mien-

tras que sus propios hijos varones y los hijos varones de los varones a los que clasifica en la categoría wawqe, son churi y ususiq las mujeres hijas de sus wawqe pura y susyas propias.

A los hijos e hijas de pana hucha masiq los denomina samasqay qonchay o hijos e hijas de la hermana que lo hacen descansar, ya que, siendo la filiación matrilineal le corresponde educarlos y mantenerlos a falta de un padre, pero también, y más tarde, son los que se encargan de su descanso.

La relación Kaka-qoncha que se da en términos de parentesco es, entonces, una relación de obligaciones mutuas: kaka educa a sus qoncha y los qoncha trabajan, a su debido tiempo, en provecho de kaka.

El cuadro IV muestra los términos de parentesco de consanguinidad, y las relaciones, en el caso de ego femenino: ñoqan warmi.

Los términos parentales de ñoqan warmi son idénticos a los empleados por ñoqan qari; los términos fraternales varían: ñoqan warmi designa tura al hijo varón de todos los hombres y de todas las mujeres clasificadas como yayay y mamay, y ñaña o ñaña pura a las hijas.

Ñoqan warmi clasifica con el término de wawa a todos sus hijos y a los hijos de su ñaña pura, empleando términos descriptivos para referirse al hijo varón o mujer: qari wawa y warmi wawa, kikin waway o wachasqa waway a sus hijos propios para diferenciarlos de los hijos de su ñaña pura.

A todos los hijos varones y mujeres de sus turakuna ñoqan warmi los clasifica con el término mulla. Wawa, entonces, son los hijos varones o mujeres que pertenecen a su saya, mulla los que no pertenecen a su saya.

Según el vocabulario de Pérez Bocanegra, además, qollana "es el que no es tan lejano deudo", payan "es más cercano pariente" y kayaw "es el último de los deudos mucho más cercanos que los otros 2 primeros", indicación que demuestra que Pérez Bocanegra estableció las relaciones de parentesco a partir de qollana: kayaw es

más cercano, como dice, porque se refiere a generación parental, payan es cercano, porque se refiere a la generación filial en tanto que qollana, no es tan lejano porque remite a la generación fraternal.

Pese a todas estas aclaraciones, la relación de Pérez Bocanegra (1631) no trae ninguna indicación sobre los términos empleados por ñoqan qari y ñoqan warmi para referirse a la esposa de kaka y al esposo de ypa, ni los términos para designar a los hijos de kaka y a los hijos de Ypa. La misma carencia de términos se observan en la gramática y en el vocabulario de Holguín (1608) como en la Gramática y Lexicón de Santo Tomás (1586), y en el Arte y Vocabulario editado por Antonio Ricardo (1586), atribuido a Fray Alonso de Barzana, por Escobar Risco (1951).

En el cuadro V se observa que ñoqan qari denomina kaka al padre de su warmi, pero también es kakay el tura de su warmi, pero es igualmente kakay el qosa de la ñaña de su warmi. Se observa también que aq'e es la mamá de su warmi, la warmi de su wawqe, la mujer del tura de su warmi y la ñaña de su warmi. Además, al qosan de su pana lo llama massa, pera kakay, el tura de su warmi es igualmente massa o massani.

Por otra parte, se observa que únicamente clasifica como ususiq y churi a sus propios hijos y a los hijos de su wawqe que pertenecen a la saya urin, siendo ñoqan qari qollana del suyo hanan en tanto que todos los que son clasificados qoncha pertenecen a su propia saya, pero los hijos de su aq'e, o ñaña de su warmi, pertenecen igualmente a su saya y siendo así el qaqay, qosan de la ñaña de su warmi tiene que ser clasificado como wawqe y no como kakay. Entonces, su aq'e warmi del tura de su warmi vendría a ser su pana. Si aq'e puede ser su pana, a la aq'e warmi de su wawqe podría llamarla pana y, de hecho, puede suponerse que la llamaría pana en algunos casos. Se observa, asimismo, que estas aq'ekuna son qollana del mismo suyo que su warmi, de donde a su warmi puede llamarla pana y también, de hecho, puede suponerse que la llamase así. A la inversa, su warmi lo llamará tura. Pérez Boca-

negra (1613) lo confirma: "Tura, Tu... La hermana dice al hermano y por amor y respeto dice la mujer a su marido". Lo que Pérez Bocanegra no comprendió es que todos los qollanakuna se consideraban hermanos y hermanas y que los matrimonios se realizaban entre qollanakuna de suyukuna doblemente opuestos por la estructura hanan-urin e ichoq —allawqa. De la misma manera, todos los payan se consideraban hermanos y hermanas, con exclusión de los parientes agrupados en los otros dos sek'ekuna. De igual modo lo hacían los kayaw entre sí.

Nada prueba que el massa, tura de la warmi de ñoqan qari sea el mismo massa qosan de la pana de ñoqan qari. Queda en duda si aq'e, madre de warmi de ñoqan qari es realmente su ypa.

En el cuadro VI se ve la terminología y las relaciones de parentesco de afinidad y consanguinidad de ñoqan warmi, que al yayan qosay no lo llama kaka sino kiwachi y kiwach y aq'ey a la maman qosay. Para el qosan de su warmi wawa emplea el término qhatay y qhachun para la warmi de su qari wawa, que son también los términos que emplean ñoqan qari para designar al qosan de su ususi y la warmi de su churi.

Ñoqan warmi para la pana de su qosan y para la warmi de su qhatay, wawqe de su qosan emplea el término ypay, pero, además, a la pana de su qosan la llama, a veces, ypa qhachuni, pero la misma ñoqan warmi es qhachuni para la maman qosay.

Si Aq'e, maman de warmi de ñoqan qari es realmente la ypa de éste, no lo aclaran las relaciones y términos de afinidad que emplea el propio ñoqan qari o los que emplea ñoqan warmi, en el supuesto que ésta es warmi de aquel.

Lo que confirman los términos de parentesco es que la pacha ka es endógama, que la saya y el suyu son exógamos y que las relaciones maritales se establecen entre miembros de un mismo sek'e, pero de suyu y saya opuestos.

Entonces un qari qollana hanan ichoq realiza el warmichakuy con una warmi qollana urin allawka, hija

de un qari payan hanan allawqa que tiene derecho a tierras en el suyu urin allawqa. El kaka de la warmi qollana urin allawka es un qari kayaw de suyu urin ichoq que tiene acceso a tierras de cultivo en el suyu hanan ichoq.

Por otra parte, el qari qollana hanan ichoq es churin de un qari kayaw urin ichoq, que tiene, asimismo, acceso a tierras de cultivo en el suyu hanan ichoq; esto es, el kaka de la warmi qollana urin allawka, el yaya del qari qollana hanan ichoq y el propio qollana hanan ichoq pertenecen a la saya ichoq, en la bipartición ichoq allawka, y los tres tienen acceso a tierras de cultivo del suyu hanan ichoq; esto determina que el qari qollana tome por mujer a la warmi qollana urin allawka en cuanto el yaya de ella, kaka del qari qollana tiene acceso a tierras del propio suyu del qari qollana. La warmi de este qari kayaw, como warmi de un kayaw hanan allawka tiene acceso a tierras en el suyu urin allawka y ella misma, como hija de una warmi payan urin allawqa, tiene derecho a tierras en el suyu urin allawqa.

Se deduce: el matrimonio preferencial del qari qollana hanan ichoq es con la ususiq de su kakay, lloqsi masiq wawqe de su mamay, kakay que no es qosan de la ypa de este qollana en cuanto ypa sea lloqsiq masiq de su yayan. Si se diese esta forma de matrimonio preferencial el qollana hanan ichoq llegaría a tener acceso a las tierras de cultivo de los urin sayakuna, estos, a su vez, tendrían acceso a las tierras de los hanan sayakuna.

Entre marido y mujer existen numerosas oposiciones que permiten asegurar que los urin no accederían a otorgar derechos a ningún hanan en sus tierras, y viceversa.

Del análisis de las estructuras de la Pachaka se desprenden las oposiciones de: Hanan — Hurin; ichoq — allawka; yurac yana; puka - q'ello y qori — qolqe.

La oposición qori qolqe la descubre Garcilaso (1609) al informar que las mallkikuna de los inca se hallaban en el inti q wak'a ante la imagen en oro del sol; en tanto que las mallkikuna de las qoyakuna se hallaban en el Killaq wak'a ante la imagen de plata de la luna. El oro es el metal de los incakuna, la plata de las koyakuna.

La oposición puca-q'ello se señaló al diferenciar al qollana del hanan saya con la mascapaycha roja y al qollana del urin saya con la mascapaycha amarilla.

La oposición yuraq — yana está en las plumas del qorekenke del inka en cuanto Sapan Inka. Una pluma blanca y otra negra, una del ala derecha del ave y otra del ala izquierda.

La oposición ichoq allawka ya señalada está dada por la propia bipartición ichoq—allawqa, acerca de la que se hace mención en la visita de a provincia de León de Huánuco (1562). La proporciona además Pachakuti Yanki Sallqamaywa (1613) en su dibujo cosmogónico. Esta oposición también es consignada por Pérez Bocanegra (1631). En la descendencia de Pedro y María, en su "Ritual" (Pachaka). En la actualidad está dada por el lugar que ocupan los varones a la izquierda y las mujeres a la derecha.

La oposición alto—bajo es más conocida. Levi Strauss (1969) dice: "Las altas culturas precolombinas del Perú y Bolivia han conocido algo que se asemeja a la organización dualista: los habitantes de la capital estaban repartidos en dos grupos, Alto Cuzco y Bajo Cuzco".

Esta oposición no es privativa del Cuzco, es característica del área andina.

En la costa se presenta bajo formas dialectales: rurin y lurin: Lurigancho de Lurin Wanchu; Lurín donde se halla ubicada la wak'a Pachakamaq.

Urin Wayla, en Waqras, sobre la que informa Gerónimo de Silva en 1571 (Waldemar Espinoza 1969) y las referencias de Garcí Diez (1567) prueban que la división es anterior a los inkas.

Waldemar Espinoza (1967), que crea unas "etnias chachas" sostiene: "No hay relatos escritos ni tradicionales que esta provincia étnica se haya subdividido en *anan* ni en *urin*. Sólo hubo ayllus, pachacas y huarancas. Así se descubre después de una lectura minuciosa de los memoriales, visitas e informaciones... Estos documentos demuestran que las mitades fueron propias del centro y sur

del Perú. En cambio en el Norte la organización fue solamente a base de ayllus, pachacas y huarancas. Pero una leyenda recogida a comienzos del presente siglo, afirma que se dio el nombre de Ichochachas a los chachas guerreros y valientes, y el de Allaucachachas a los pacíficos y de buen carácter...”.

Los nombres de Chachapoyas , y más al norte Moyobamba y más al norte aún, Aguaruna, corresponden al runa simi de Cusco: Chacha phuyu: donde se reúne y nivela la niebla; Muyu panpa: llanura redonda y Awaq runa: hombre que teje. El primero remite a una característica ecológica, el segundo a una topográfica y el tercero a una actividad humana: entre los awaq runa son únicamente los varones los que se dedican a tejer norma cultural que contrastando con la de su propio grupo, llamó la atención a la gente de Cusco.

Mal puede hablarse de etnias chachas. El grupo es uno solo como lo reconoce el mismo Waldemar Espinoza: “Todos los ayllus chachas poseyeron una cultura uniforme y hablaron el mismo idioma... Todos también tuvieron un mismo dios de carácter general: Curichaculla. Los trajes, las danzas y la música, asimismo, fueron idénticos. Sin embargo, nunca constituyeron un Estado unificado, no existió reino ni menos imperio Chacha. Sólo se unieron militarmente cuando el peligro que les amenazaba era común...”

La organización de los habitantes del área Chacha phuyu corresponde a una confederación, y como confederación andina, su base es la pachaqa ka con una estructura tetrapartita: hanan-urin e ichoq-allawqa, que determina la existencia de suyukuna y una organización decimal. Como se trata de un grupo del norte, la estructura a que se hace referencia es a la determinada por la bipartición ichoq-allawka; la bipartición hanan-urin es implícita.

En el sur, la estructura hanan-urin puede observarse aún hoy a un nivel mayor que el de comunidad. Es el caso de Ñuñoa y Santa Rosa, en la provincia de Melgar, del departamento de Puno. La población andina ha sido despla-

zada del núcleo urbano por la influencia de los hacendados, otrora poderosos. Oqorara comprende dos ayllukuna: Urin Ayllu y Wichay Ayllu, esto es, el ayllu del sur y el ayllu del norte, puesto que los puntos cardinales son: Wichay: norte; Uray; sur; Inti lloqsini; este e Inti hayqun: oeste.

San Pedro es el patrono de Nuñoa. El 28 de junio llega, desde Santa Rosa, la santa patrona para la festividad de San Pedro, quien sale a las afueras de la población a recibir a la santa. Esta le trae como regalo un ch'ullu tejido de lana y una t'anta t'awqa de cuatro panes. Al santo patrono se le coloca el ch'ullu, encima del que se le pone la mitra; en la mano se le prende el pan atado con un cordel.

Procesionalmente se lleva las dos imágenes a la iglesia, donde San Pedro es colocado a la izquierda, Santa Rosa a la derecha.

El 29 de agosto, víspera de la festividad de Santa Rosa es San Pedro, a veces San Pablo en su representación, quien baja a Santa Rosa; como regalo le lleva dos challwa, con anterioridad eran suches, ahora por escasez del suche lleva dos truchas. La pesca, al decir de algunos informantes, tiene algo de milagrosa; "aunque no hay peces, siempre pescan para Santa Rosa".

Pese a esta vinculación es tradicional la rivalidad y hostilidad de una y otra población.

En numerosas poblaciones, las personas de edad recuerdan la hostilidad de los "barrios" de arriba con los de abajo; muchas veces se originaban enfrentamientos en los que se combatía a pedradas.

Entre la población andina, las actividades ceremoniales dan lugar, igualmente, a manifestaciones de competencia entre la parte alta y la baja: en Nuñoa, durante el carnaval, los dos ayllukuna se reúnen en la plaza principal de la población. Los dos grupos compiten en el baile de la wifala.

La hostilidad se manifiesta también durante el baile mediante el atipanakuy: en los conjuntos compuestos por grupos de varones y de mujeres el atipanakuy se da en

el zapateo. Igualmente se produce en el baile por parejas.

Lévi-Strauss (1969) ha señalado que:

“El avunculado, para ser comprendido, debe ser tratado como una relación interior a un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por sus pares de oposiciones y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa”.

Y añade:

“Para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en una sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa y una relación de progenitor a hijo”.

En la cultura andina las relaciones negativas se dan entre marido y mujer, entre madre e hijo; las positivas entre hermanos y hermanas, entre padre e hijo. Entre marido y mujer las relaciones son formales, ceremoniosas; cada uno de los cónyuges respeta el campo de actividad y de autoridad del otro cónyuge. La imagen del varón maltratando a la mujer es una imagen deformada, creada por el mestizo. Las manifestaciones de ternura y afecto no se dan sino en las parejas recién formadas, y de manera limitada en tanto que entre hermano y hermana la preocupación mutua es constante; la liberalidad entre ellos es grande, no es raro que el hermano haga bromas a la hermana sobre aspectos genitales.

No puede sospecharse la existencia de relaciones incestuosas en todos los casos observados en diferentes familias durante mi larga permanencia en Pachitea andina. El control de la prohibición de incesto es bastante estricto. Aun cuando duermen juntos, entre los hermanos mayores y las hermanas mayores se interponen los hermanos menores. Si no se hallan presentes los hermanos menores,

la disposición es tal que se evita la posibilidad de cualquier contacto. Tampoco se dan casos en que bailen dos hermanos de diferente sexo.

La intimidad entre hermano y hermana se hace extensiva entre primos y primas. En Pachitea andina puede observarse muchos casos en que dos jóvenes se trataban con confianza próxima a la de enamorados. Al preguntarle a los jóvenes si la muchacha era su enamorada, siempre se me dijo que no podían pretenderlas: eran sus hermanas. Se aclaraba luego que se trataba de mujeres clasificadas como primas, si bien la relación de parentesco no siempre era posible establecerla. La pregunta misma la consideraban no sólo inoportuna, sino hasta cierto punto ofensiva. Se suponía que yo debía saber que el galanteo no se practica ante extraños.

La cultura andina posee técnicas que resultan eficaces para controlar conflictos que pudieran surgir en las reuniones: hombres y mujeres de edad manifiestan su censura; otros tienden a diluir la tensión con bromas y risas. Por lo demás, casi todos los concurrentes a fiestas se hallan emparentados entre sí.

Padre e hijo, en la familia andina, trabajan y viajan juntos; es frecuente que uno y otro interpreten huainos con acompañamiento instrumental. El padre es el amigo de los hijos. Su autoridad nunca es ostentosa, no levanta la voz, no imparte órdenes de modo perentorio y nunca he visto alterarse a un hombre con miembros de su familia. Gabriel Escobar (1967) señala que "la extremada quietud del descanso después del trabajo, acompañada muchas veces por una sociabilidad reposada a las horas de comer, antes de dormir y al levantarse".

La adhesión de la hija está fijada en la madre: es su amiga y compañera. En ausencia de la madre, la hija mayor desempeña sus funciones dentro del hogar, recibiendo el mismo trato que se dispensa a la madre de los demás miembros de la familia. Al no hallarse presentes los padres y hermanos mayores, es la hija la que tiene la representación de la familia, no la cuñada, aunque sea de ma-

yor edad. La mujer, dentro de esta alianza con residencia viri local, posee siempre un status de extraña. Gabriel Escobar (1967) señala, como características de personalidad... (femenina)... apatía, pasividad extrema, tristeza y mutismo tras la que se puede adivinar bastante ansiedad y fuerte represión a las tendencias agresivas. Estas últimas surgen, casi siempre de manera violenta, bajo los efectos del alcohol en las fiestas y que las hacen tan propensas a provocar riñas como los hombres". Estas características corresponden a la mujer dentro de su familia de procreación no dentro de su familia de orientación, empleando la terminología de Lloyd Warner.

La familia andina es avuncular, mas por acción de los catequizadores, durante la época colonial, desaparece el rol que desempeña el hermano de la madre, rol que no ha asumido el padre. Debió llamar la atención de los investigadores la desaparición de los términos de parentesco que designaban al hermano de la madre y a la hermana del padre, en tanto que el resto de la terminología permanecía. El sistema, en realidad permanece y eso lo demuestra la terminología, pero el sistema está mutilado. Este es uno de los casos que muestra dramáticamente los efectos del cambio dirigido.

El término Q'aca empleado en Q'ero para designar al hijo de la mujer soltera, señalado por Oscar Núñez del Prado (1957), revela que estos hijos eran reputados, socialmente, como hijos del hermano de la madre, por lo menos, que se hallaban a cargo del hermano de la madre. La permanencia del término descubre el carácter avuncular de la familia andina. Al desintegrarse la cultura andina aparece el "cholo". Gabriel Escobar (1964) ha señalado el carácter matricéntrico de la familia chola, carácter que es, igualmente, consecuencia del avunculado.

La permanencia de estas estructuras fue hallada en 1968 por la entonces estudiante del Departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos, señorita Olinda Celestino, en la comunidad de Lampián, en el área de Chancay, en el breve tiempo que orienté sus investigaciones.

De acuerdo a la señorita Celestino, existen en Lampián cuatro cofradías dándose entre ellas la reciprocidad de servicios, denominada wallpo, en la terminología local. Para las festividades religiosas el wallpo funciona entre las cofradías de la misma mitad determinada por la bipartición ichoq-allawka; los cofrades de San Antonio, en el suyu hanan ichoq tienen la obligación, y el derecho, de recibir el wallpo de los cófrades del señor de la Ascensión; de la misma manera se dan las obligaciones y derechos entre el suyu hanan allawka, que corresponde a la cofradía de la Virgen Asunta María, con la Virgen del Carmen, del suyu urin allawka. Los varones San Antonio y el Señor de la Ascensión quedan, como se ve, a la izquierda y las mujeres, Asunta María y Virgen del Carmen, a la derecha.

Si el wallpo para las festividades funciona dentro de las mitades ichoq-allawka, en el rodeo del ganado, realizado en el mes de julio, la prestación de servicios, sin retribución, funciona dentro de las mitades determinadas por la bipartición hanan-urin, esto es, las cofradías de advocación femenina reciben la colaboración de las cofradías de advocación masculina; dicho de otro modo, los suyus que corresponden a la pana ka y kayaw, materno con relación al hanan ichoq qollana, reciben la colaboración de los suyus masculinos. Las figuras 8 y 9 muestran gráficamente estas obligaciones.

Además, y siempre según la señorita Celestino, en Lampián se hallaban constituidas las que ella denominó "sociedades de trabajo".

"La sociedad de trabajo —dice en su informe— se establece sobre la base de la ayuda recíproca que se legaliza por un contrato colectivo, que especifica su duración ante el juzgado de paz del distrito... En la sociedad de trabajo, una persona que se beneficia con el servicio de la institución debe retribuir con el mismo trabajo a todos los demás".

Cita las palabras de uno de sus informantes:

"...trabajar en sociedad es mejor que trabajar solo. Uno recibe, por ejemplo, ahora que tengo ocho miembros

en la sociedad, el trabajo de ocho personas en un solo día. Para este trabajo hubiera necesitado 8 días. Estos trabajos tengo que pagarlos, pero lo pago poco a poco, no me quita mucho tiempo, sólo es una vez a la semana. El resto de los días tengo para dedicarme a lo mío”.

Para la “sociedad de trabajo”, organizada dentro de la cofradía de la Asunción, la señorita Celestino estableció interesantes relaciones de parentesco. Lamentablemente, no prosiguió sus investigaciones, ya que el Instituto de Estudios Peruanos financió su trabajo. Y la comprobación de la vigencia de las estructuras andinas no interesaba a las teorías desarrollistas-progresistas de sus auspiciadores. La señorita Celestino suprimió en su trabajo definitivo (1970) las pruebas halladas.

Aunque incompleta, la investigación de la señorita Celestino prueba: que las estructuras están determinadas por la cultura y que no son conscientes. Sus funciones están encuadradas dentro del modelo prehispano.

En lo que se refiere a la tenencia de la tierra, en todas las informaciones acerca de que le correspondía al varón un tupu de tierra laborable está sobreentendido que una mitad le corresponde a la mujer; el hombre solo no corresponde a la norma. A cada hijo se le asignaba igualmente un tupu, porque iba a tener mujer, a su debido tiempo, al hombre joven no se le asignaba (no hay informaciones en tal sentido) medio tupu más cuando tomaba mujer. Si a las hijas se les asignaba solamente medio tupu, no uno como el varón, era en virtud de la virilocalidad del matrimonio. Si se le hubiese concedido un tupu como al varón, su esposo hubiera tenido derecho a ese medio tupu; los hombres de una saya hubieran tenido, así, acceso a las tierras de la otra saya. El sistema de parentesco dejaría de funcionar.

El derecho a las tierras de comunidad los miembros lo tienen en tanto miembros de la comunidad, en este caso, la saya. La mujer pierde los derechos cuando deja la saya. Estos derechos no son sobre la tierra, sino al usu-

fructo de la tierra. Valcárcel (1945) dice que el hombre andino no concibe que la tierra pueda venderse, de allí que hasta hace pocos años, las comunidades volvían a reclamar, después de algún tiempo, las tierras "vendidas" de acuerdo a la legislación nacional. Valcárcel supone que el origen se halla en que la tierra es "sagrada" Mama Pacha. El concepto de Mama Pacha, sin embargo, remite al universo fértil, no a la tierra de laboreo, que se denomina allpa, en contraposición a las tierras no cultivadas, p'urun.

No existiendo sino el derecho de usufructo de la tierra, el derecho se pierde cuando no se ejerce. Sullkaqopa, Chino, Apasa, Chura, Hilawi, China Kutipa, Chata, Hutori, Waipara, Kutipa, los "principales" de Akora Urin sayá, y Khipukamayoq Kupaka, declararon a García Diez (1567) haber repartido una chacra que perteneció al Mallku Kusi, que hacía años que no cultivaban para Kusi. En el período de la visita de García Diez muchos de los Mallkunaka no ejercían el derecho a usufructuar las tierras, y como en el caso de Akora urin sayá, el usufructo revertía a las comunidades. Este principio se halla indicado en el término chapay.

En la actualidad, en el norte del Perú, chapar significa "mirar", en tanto que en centro y sur, "chapar" significa tomar. González Holguín (1608) registra ambos significados: espiar, acechar, mirar y también tomar, en este último sentido relacionado a ocupar tierras. Dice: "En repartición de tierras comunes escoger y tomar, apropiarse antes que otro, apoderarse. Apoderarse, apropiarse cosa baldía común y señalarla para sí. Tomar cada uno tierras cosas baldías repartiéndoselo entre sí".

Las que en años recientes se han denominado "invasiones", obedecían a este principio expresado en el término chapay.

VI

PAY PARANTINYAYKUNA

Pay Parantinyaykuna es el sucesor. Parantinyay es suceder, reemplazar.

El aspecto de la sucesión no sólo de los inkas, sino de los jefes en general, fue uno de los que más preocuparon a los conquistadores y uno de los peores comprendidos. Para explicar la disputa por la tyana entre Waskar y Ataw Wallpa, se ha inventado al origen quiteño del segundo de ellos, el "testamento" de Wayna Qhapaq, dividiendo el Tawantinsuyu. Se ha dado crédito a las informaciones acerca de Inka Orqo, que lo describen como a cobarde, vicioso, de costumbres relajadas.

Cieza (1550), Betanzos (1551), Sarmiento (1571) refieren que Inka Yupanki destituyó a Inka Orqo, destitución que se produce después del enfrentamiento de los inkakuna con los chanka, por la hegemonía andina.

La guerra contra los chanka, según la etnohistoria inka, la lleva a cabo Inka Yupanki, que es Hanan-Qosqo.

El propio Cieza (1550) y Sarmiento (1571) recogieron, además, la versión de la guerra de los inkakuna contra los allqawisa, que corresponde al gobierno de Mayta Qhapaq, que es Urin Qosqo.

Una y otra versión se refieren a un mismo acontecimiento Inka Yupanki, según contaron sus informantes a Betanzos.

“Mando.. que se recogiese todo el despojo y joyas de oro y plata que en tal despojo se había habido todo lo cual fue hecho y traído delante del y visto por él mandó que así junto como estaba lo llevasen a la ciudad del Cusco, donde lo pensaba repartir y dar a sus amigos. Todo lo cual fue así llevado a él y se partió juntamente con ellos para la ciudad del Cusco.”

Cieza, refiriéndose a Mayta Qhapaq, y a la guerra contra allqawisa, dice:

“Y luego el rey Mayta Capac tomando posesión en los campos y heredades de los muertos usando de vencedor lo repartió todo por los vecinos del Cusco”.

Ahora bien, según Waman Poma (1613) Mayta Qhapaq fue casado con Chimpu Urma Mama Yachi y tuvo por hijos a: Apu Mayta Inka, Willaq Inka, Wisa Tupa Inka y Qori Oqlo. Qhapaq Yupanki, dice, fue casado con Chimpu Oqlo Mama Qhawa, que “tenía mal de corazón” y tomó por segunda esposa a Cusi Chimpu Mama Miqay Qori Oqlo.

Al tratar de las qoyakuna, refiere lo mismo: los hijos de Mama Yachi Urma, esposa de Mayta Qhapaq, fueron: Chimpu Oqlo, Mama Qhawa, Kusi Chimpu Mama Miqay, Qhapaq Yupanki Inka y Apu Mayta. A Mama Qhawa la presenta como a esposa de Qhapaq Yupanki; “le dio mal de corazón que cada día dicen que le daba tres veces y gritaua y daba bozes y arremetia a la gente y mordía y se rascaba la cara y arrancaba los cabellos”. Como consecuencia, dice Waman Poma: “su marido Capac Yupanqui pidió otra señora y mujer al sol su padre para se casar y hacer vida y gobernar su reyno y aci dizen que mando su padre el sol que se casase con otra su hermana menor cuci chinbo mama micay”, pero luego presenta a la misma Kusi Chimpu Mama Miqay como esposa de Inka Roqa: “Cusi chimbo mama micay coya... fue casado con ynga roca...”.

Kusi Chinpu, al igual que Mama Miqay son los sobrenombres de Qori Oqlo. Waman Poma la describe: "Cuci chinbo mama micay coya fue mujer muy hermosa y blanca y del cuerpo fue muy damada y bizarra... alegre de cara y regocijada y amiga de cantar y musicay tocar tambor y hazia fiestas y banquetes y tener ramilletes en las manos gran señora y gobernadora" Miqa. Según González Holguín (1608) es el plato "chato", también ancho; chinpu, el "hilo o bordilla de colores". Cobo (1613) describe el vestido femenino anako, como una manta "que se la revuelven al cuerpo por debajo de los brazos y tirando de los cantos por encima de los hombros los vienen a juntar y prender con sus alfileres... déjales los brazos de fuera y desnudos y queda abierta por un lado"; para ceñirla empleaban el ch'unpi. "Aunque dobla un poco un canto sobre otro cuando andan se desvían y abren las orillas desde el chumpi o fajadura para abajo, descubriendo parte de la pierna y muslo...". El ch'unpi, para poder anudarse, termina por ambos extremos en el chinpu, largo en los vestidos de fiesta usados en la actualidad, rematando en cuatro o cinco borlillas: waytashni: que florecen. El chinpu cae por la parte posterior del vestido. Waman Poma no lo dibuja por esta razón. Kusi chinpu es chinpu alegre. Siendo Qori Oqlo amiga de cantar, tocar la tinya y hacer fiestas se entiende que Kusi chinpu es su sobrenombre.

Kusi chinpu Qori Oqlo siendo esposa de Qhapaq Yupanki pertenece al suyu hanan ichoq, puesto que Qhapaq Yupanki es urin. Siendo así, Kusi Chinpu Qori Oqlo no puede ser esposa de Inka Roqa, que, según los cronistas, es Hanan Qosqo y como tal, su suyu es el ichoq allawaqa: el matrimonio es imposible porque se daría dentro de la misma saya y del mismo suyu. Entonces es lógico reconocer a Qori Oqlo en una generación: así resulta esposa, y no hija de Mayta Qhapaq, y segunda esposa de Qhapaq Yupanki, e hija de Lloque Yupanki.

Waman Poma (1613) al mencionar a Lloque Yupanki señala que sus hijos fueron: Inka Kusi Waman Chiri, Mayta Qhapaq Inka, Chinpu Urma Mama Yachi Qoya, Qori

Awki Inka, Runtu Awki Inka y Kusi Chinpu Qoya. Al describir a la esposa de Mayta Qhapaq dice: "de cuerpo fue muy damada y bizarra mujer qñrada amiga de salir a la bicita de otras señoras principales y conuersar con ellas y holgarse con música y merender decia llacuarico son nusta coya" Llaqwarikusun: ofrecer el llaqway, llamado también llaqway uchu: comida que se sirve en poca cantidad, consistente en q'aspa (tortilla de maíz asada), qowe kanka (cobayo asado), hank'a (maíz tostado) y gocha yuyu (alga marina). En la actualidad, conteniendo carne de gallina, es plato tradicional que se prepara únicamente para la festividad de Corpus, en Cusco.

Después de la derrota de los chankas y allaqawisa, Inka Yupanki, teniendo a sus órdenes las tropas victoriosas reunidas en Qosqo, destituye a Inka Orqo. Mayta Qhapaq, que aparece como vencedor de los allqawisa, muere, según Cieza (1550), teniendo reunidas sus tropas para iniciar la conquista del Kunti suyu. Su sucesor, Qhapaq Yupanki, según refiere Sarmiento (1571) "luego que entro en sucesión del incazgo hizo jurar a sus hermanos que ellos querían que fuese Capac y asi de temor porque era soberbio y cruel lo juraron", aclarando luego: "es de notar que aunque Capac Yupanki sucedió a su padre no era el mayor de sus hijos antes lo era Conde Mayta otro hermano suyo, el cual era de feo rostro y por esto su padre lo deseredó y nombró a Capac Yupanqui por sucesor del incazgo y a Apo Conde Mayta por sumo sacerdote. Y por esta razón Cápac Yupanqui no teniéndose por legítimo señor aun conforme a su tiranía hizo jurar a sus hermanos que lo juraron".

Cieza (1550) refiere que Inka Yupanki estaba por iniciar la conquista del Qolla suyu:

"...como hubiese allegado mucha gente Inka Yupanqui para la jornada que quería hacer estando ya para partir como hobiesen venido algunos capitanes de Condesuyo con gente de guerra trataron entre si de matar al In-

ca... Y así dice que estando el Inca en sus fiestas algo alegre con el mucho vino que bebían allegó uno de los de la liga y que habían tomado el partido ya dicho y alzando el brazo descargó un golpe de bastón en la cabeza real y que el Inca turbado y con ánimo se levantó diciendo: "¿Qué hiciste traidor". Y ya los del Condesuyo habían hecho muchas muertes y el mismo Inca se pensó guarecer con irse al templo mas fue en vano pensarlo porque alcanzado de sus enemigos le mataron haciendo lo mismo a muchas de sus mujeres. Andaba gran ruido en la ciudad tanto que no se entendían los unos de los otros los sacerdotes se habían recogido al templo y las mujeres de la ciudad aullando tiraban sus cabellos espantadas de ver al Inca muerto de sangre como si fuese hombre vil. Muchos vecinos quisieron desamparar la ciudad y los matadores la querían poner a saco cuando cuentan que haciendo gran ruido de truenos y relámpagos cayó tanta agua del cielo que los Condesuyos temieron y sin proseguir adelante se volvieron contentándose con el daño que habían hecho". Pero el mismo Cieza refiere que los del Kunti suyu supieron que Mayta Qhapaq murió cuando se preparaba a conquistarlos "y de la salida que quería hacer Capac Yupanqui" para impedirlo:

"salieron de un pueblo... y así llegaron a donde ya era venido al Inca que siendo avisado de lo que pasaba estaba aguardando lo que viniese... y se dieron batalla la cual duro mucho espacio y que todos pelearon animosamente mas al fin los de Condesuyo fueron vencidos con muerte de muchos de ellos... Los que escaparon de los enemigos como mejor pudieron fueron a parar a su provincia a donde de nuevo procuraron de allegar gente... publicando que había de morir o destruir la ciudad del Cuzco matando todos los advenedizos que en ella estaban y con mucha soberbia inflamados de ira se daban prisa a recoger armas y sin ver al templo de Curicancha reparaban entre ellos mismos las señoras que en él estaban. Y estando aparejados se fueron hacia el de Guanacaure para

desde allí entrar en el Cuzco donde había avisos destes movimientos y Capac Yupanqui había juntado los comarcanos del Cuzco y confederados. Y con los orejones aguardó a sus enemigos hasta que supo estar cerca del Cuzco a donde fueron a encontrarse con ellos y entre unos y otros se dio la batalla animando cada capitán a su gente. Mas aunque los de Condesuyo pelearon hasta mas no poder fueron vencidos segunda vez con muerte de más de seis mil dellos y los que escaparon volvieron huyendo a sus tierras. Capac Yupanqui los fue siguiendo hasta su propia tierra donde les hizo la guerra de tal manera que vinieron a pedir paz ofreciendo de reconocer al señor del Cuzco...”

Es claro que los informantes de Cieza se referían al mismo hecho en uno y otro caso. Al deponer a Inka Orqo, Mayta Qhapaq, qollana del Urin Cosqo se impone y llega a dominar la situación. Kusi Chimpu Qori Oqlllo, su esposa y pana de Inka Yupanki lo envenena, permitiendo que Qhapaq Yupanki e Inka Yupanki recuperaren el poder. Qhapaq Yupanki repudia a su esposa y toma por mujer a Kusi Chimpu. Este aspecto, Cieza (1550) se le atribuye a la esposa de Inka Orqo:

“Y aun hay que dice que la Coya mujer de Inca Urco lo dejo sin tener hijo del ninguno y se vino al Cuzco donde la recibió por mujer su segundo hermano Inca Yupanqui”.

Sarmiento (1571) dice que Inka Yupanki, que toma el nombre de Pachakuteq Inka Yupanki, se propuso “sujetar todas las tierras que pudiese”:

“Y para esto hizo reseña de todas sus gentes que en el Cuzco estaban y aderezólos de armas y pertrechos... Y estando las cosas en este estado supo que su hermano Inca Urcon estaba cuatro leguas del Cuzco en el valle que llaman de Yuca y que tenía gente junta y temiéndose que fuese contra él fue con su gente allá. Y yendo con él Inga Roca su hermano... y llegando Inga Yupanqui al pueblo llamado Paca en el dicho valle de Yuca y salió contra el Inga Urcon su hermano con gente de guerra y trabóse

entre ellos batalla. En la cual Inga Roca dio una pedrada en la garganta de Inga Urcon tan grande que dio con Inga Urcon en el rio sobre la barranca del cual peleaban. E Inga Urcon esforzándose dejóse ir huyendo nadando por el agua abajo con su hacha de armas en la mano y de esta manera fue hasta una peña llamada Chupenllusca una legua bajo adonde le alcanzaron sus hermanos y le acabaron de matar”.

Sarmiento olvida luego que ha señalado a Inka Roca como hermano de Inka Yupanki y dice:

“Conquistó más de trecientas leguas las cuarenta más o menos por su persona en compañía de sus hermanos los legítimos con sus capitanes Apo Mayta y Uicaquirao y las demás por Amaro Topa Inga su hijo mayor y Capac Yupanqui su hermano y Topa Inga Yupanqui su hijo sucesor”.

Al acaecer la muerte de Tupaq Inka Yupanki, de acuerdo a las informaciones recogidas por Sarmiento (1571) Qori Oqlo insto al ayllu de Qhapaq Wari a proclamar a este como a Sapan Inka. Sarmiento refiere: ...una mujer manceba del inga muerto llamada Curi Ocllo parienta de Capac Guari luego que llegó al Cuzco habló con sus parientes y Capac Guari y les dijo... Topo Inga es muerto y como antes en salud había nombrado heredero a Capac Guari mas al fin estando a la muerte dijo que le sucediese Tito Cusi Gualpa hijo de Mama Ocllo no debeis consentir ni pasar por ello antes llamad a vuestros deudos y amigos y nombrad y alzad por inga a Capac Guari vuestro hermano mayor hijo de Chiqui Ocllo.

Lo cual pareció bien a todos los deudos de Capac Guari y para ello enviaron a llamar a los demás parientes suyos. Y mientras éstos ordenaban lo que es dicho los orejones del Cuzco sin saber nadie andaban ordenando cómo dar la borla a Tito Cusi Ualpa. Mas los de Capac Guari fueron sentidos y lo que ordenaban sabido de Guan Achachi hermano de Topo Inga. Y juntó algunos

amigos suyos con los cuales armados fue adonde estaba Tito Cusi Gualpa retraído y escondióle y luego fue con su gente adonde estaba la junta de la parte de Capac Guari y mató a muchos de ellos de los que allí estaban entre ellos a Capac Guari. Aunque otros dicen que a Capac Guari no lo mataron entonces sino que lo prendió. Y a su madre Chiqui Ocllo le levantaron que era amotinada y que con hechizos había muerto a Topa Inga su señor y la mataron. Y a Capac Guari lo desterraron a Chinchero... Y también mataron a la mujer Curi Ocllo”.

Cieza (1550) recogió un relato similar: “No dejó de haber alguna turbación entre los mismos incas porque algunos hijos de Tupac Inca habidos en otras mujeres que la Coya quisieron ponerse a prender la dignidad real mas el pueblo que via estaba con Guayna Capac no lo consintio mas estorbó el castigo que se hizo. Acabado el ayuno Guayna Capac salió con la borla... y hizo las cirimonias usadas por sus pasados con el fin de las cuales el nombre de rey le pusieron y asi a grandes voces decian Guayna Capac Zapalla tucuyllacta uya”.

Es decir apresado Qhapaq Wari, los del ayllu de Titu Kusi Wallpa proclamaron: Escuche todo el pueblo: Wayna Qhapaq es único”, lo que equivale Wayna Qhapaq es qollana de la pacha ka de Cuzco.

La muerte por envenamiento no sería rara entre los Sapallan Inkakuna y en ningún caso un “hecho sensacional” como cree Waldemar Espinoza (1967).

En cuanto a la muerte de Wayna Qhapaq parece muy poco probable que tenga algo de realidad la que Waldemar Espinoza califica de referencia tan importante. Fija la fecha del fallecimiento de Wayna Qhapaq en 1526, con cierta duda, y da crédito a los testigos que declararon ante el corregidor Vizcarra, en Qochapanpa, en marzo de 1572. De los 43 testigos que afirmaron haber, la “mayoría” de ellos conoció a Wayna Qhapaq únicamente 9 tenían 22 años al producirse el fallecimiento del Inka, y 3 testigos 32 años. Del resto, 21 de los testigos no tenían en 1526 más que 12 años, y 2 tenían 7 años, 2 de ellos te-

nían 4 años y en 4 no habian nacido aún.

Si Wayna Qhapaq murió envenenado, como quiere creer Waldemar Espinoza, sería necesario explicar también el fallecimiento de Ninan Kuyuchi, acaecido casi al mismo tiempo en Tumipampa y de su tío Apu Hilakita y de sus hermanos Awki Tupaq y Mama Kuka, en Cusco.

Sarmiento (1572) que recogió sus informaciones en los ayllukuna de Cusco afirma que Wayna Qhapaq murió de viruelas. Por lo que se conoce sobre la propagación de la enfermedad en América, esta información puede considerarse segura. Es sabido, además, que los efectos más graves de la viruela se han producido entre poblaciones en que predomina el grupo sanguíneo o que es el caso de las poblaciones americanas.

Al producirse el fallecimiento de Wayna Qhapaq, Kusi Tupaq Yupanki, el Qolla Tupaq de los documentos de Chachapoyas, dio su apoyo a Ninan Kuyuchi. Como este había fallecido, Kusi Tupaq Yupanki resolvió nombrar a T'itu Kusi Wallpa; la madre de éste Rawa Oqlló, apresuró su viaje a Qosqo con este objeto. Kusi Tupaq Yupanki, en su marcha hacia Qosqo se desvía hacia Chacha Phuyu a develar la rebelión, asegurándose de colocar en el gobierno a los kuraq que consideró serían leales; al llegar a Qosqo se realizaron los esponsales de Rawa Oqlló con el mallki de Wayna Qhapaq para legalizar la elección de T'itu Kusi Wallpa al rango de Sapan Inka. Kusi Tupaq Yupanki es el principal gestor de estos hechos y quien proclama al nuevo Sapan Inka, con el nombre de Waskar Inca. Waskar ordena luego la muerte de Kusi Tupaq Yupanki y de todos sus hermanos que podían disputarle el poder.

Illa Tupaq, hermano de Tupaq Palla, la madre de Ataw Wallpa no pensaba como Kusi Tupac Yupanki y "hablo", como dice Cieza (1550) con Challku Chima, Q'eskes, Rumi Ñawi para defender los derechos de Ataw Wallpa, que no es "el inka rebelde y usurpador" como dice Waldemar Espinoza (1967), siguiendo la leyenda negra con que se pretende empañar aun, la figura del mártir de

Q'asa marka. Q'eskes y Chalku Chima marchan sobre Qosqo, llevando con ellos el Wawqe wak'a de Ataw Wallpa, el "ídolo hermano" que tiene el nombre elegido por Ataw Wallpa como Sapan Inka: Titi Qhapaq. El propio Ataw Wallpa, y con él, Illa Tupaq, marchan a Chacha Phuyu para evitar un movimiento envolvente a los awqa runakuna que marchan a órdenes de Q'eskes y Chalku Chima al tomar Qosqo llaqta, los dos Apu disponen la ejecución, no de toda la nobleza inka como se ha dicho siempre, sino de los miembros del ayllu de Waskar Inka.

Para explicar la disputa de la tyana, a la muerte de Wayna Qhapaq, se ha inventado la "división" del Tawantinsuyu y el origen quiteño de Ataw Wallpa o cuando menos, el origen quiteño de Tupaq Palla.

Pero no se ha pensado en ninguna explicación para justificar la actitud pretención, justificada o no, de Wari Qhapaq al ocurrir la muerte de Tupaq Inka Yupanki. La cobardía y vida licenciosa atribuida a Inka Orqo, proporcionada por los inkas para justificar la proclamación de Pachakuteq Inka Yupanki como Sapan Inka, no pasa de ser una justificación. La explicación la proporcionan las estructuras de la cultura andina.

El Sapan Inka, como qollana de suyu es qollana del Hanan Ichoq suyu. Sus hijos, independientemente del sek'e a que pertenecen por filiación, tienen por suyu el Urin Ichoq, en la saya materna, pero, heredando por filiación paterna, tienen derechos en el suyu Hanan Ichoq. El que resulta triunfante en la disputa ocupa el status de qollana hanan ichoq y como tal tiene acceso a las mujeres del suyu urin allawka, reputadas pana por ser él urin ichoq. De este hecho, no comprendido, surge la suposición del "incesto real".

Pero, en cuanto el Sapan Inka es miembro del suyu urin ichoq, tiene acceso a las mujeres del suyu hanan allawka y allí toma a las mujeres que los conquistadores consideraron concubinas. La poligamia de los jefes se explica por esta razón, advirtiendo que la poligamia no se da ex-

clusivamente entre los Sapan Inkakuna, sino entre todos los jefes étnicos andinos. En el caso de los inkas, los hijos habidos por el Sapan en las mujeres hanan allawka, tienen derechos en el suyu hanan ichoq, puesto que les corresponde el suyu que no es el materno, pero en la saya materna. Son estos derechos los que disputan los hijos del Sapan Inka, erróneamente llamados "bastardos" a los hijos de la Qoya. En estas disputas juega un papel principal el kaka, que es qollana urin allawka porque está en juego su status de apu en el suyu urin allawaqa y juegan igualmente un papel importante las mujeres hanan ichoq, puesto que del resultado dependerá si sus maridos tendrán el cargo de Inka Rantin, Qollana del suyu hanan allawka e Inka del urin saya.

La organización decimal andina debe ser entendida en base a la chunka: un grupo de cuatro con un pisqa kamayoq y otro grupo igual, pero en el cual el pisqa kamayoq, a más de tener jerarquías sobre los cuatro pureq de su propio grupo, posee mayor jerarquía con respecto al otro pisqa kamayoq, que deviene su rantin, "segunda persona" en la terminología de los conquistadores españoles. La organización de suyu dentro de la saya sigue el mismo modelo, pero el qollana del suyu urin allawka es rantin del qollana del suyu hanan ichoq. El mismo modelo ampliado funciona en la waranqa. Waldemar Espinoza (1967), que no ha comprendido la estructura de la pacha ka, ni de la waranqa, afirma que Ataw Wallpa "introdujo en la región chacha el sistema de dos curacas principales para gobernar un solo Huno, con igual poder y autoridad. Señaló a cada uno de ellos sus respectivas segundas personas "Waldemar Espinoza supone, sin fundamento, que se trata de una situación excepcional, debida al desconocimiento de Ataw Wallpa. Anota "Atahuallpa dio el rango de jatuncuraca a Guamán un simple zaracamayoc, sin saber que en la zona había otro señor verdaderamente noble y poderoso: el curaca Zuta, quien no había patentizado actividades anti-atahoallapistas. Atahuallpa debió darse cuenta que Zuta

era el llamado a ser Jatuncuraca o curaca principal. Pero ya era tarde, se había comprometido con Guamán... le había dado ya el título de curaca. Parece que al inca no le quedó más remedio que reconocer a Zuta en el cargo de curaca principal con iguales poderes que a Guamán”.

La imagen que da Waldemar Espinoza de Ataw Wallpa es casi la de un irresponsable: toma medidas sin estar informado, para enmendar el error, crea un cargo inexistente.

Los documentos de Qochapanpa y Laymipanpa (Laymebamba) prueban que en la disputa por la tyana, se empleaban medios violentos: envenenamiento de Chukimis, producido después de la muerte de Wayna Qhapaq, no antes. Los mismos medios se emplearon contra Shankol Chumbi en 1532, según la declaración de la si'kie Atpen de Reke (1543), en el documento transcrito por Rostowski (1961). Shektuin Pisan fue igualmente asesinado.

Prueban, además, los documentos de Qochapanpa (1572-74) de Reke (1595), de Wankaye, Maka y Warawni (1571), que a la muerte del kuraq tomaba el gobierno el rantin; en algunos casos no se especifica la relación del rantin con el kuraq, caso de Kinyupa (Qochapanpa) y Shawa (Chupachu) en la visita de Ortiz de Zúñiga (1562), aunque puede inferirse que Shawa, el kateq de Pawkar Waman, es hijo de macho Shawa y hermano de la madre de Nina Shawa, el hijo de Pawkar Waman. En algunos casos se especifica que se trata del tío; pero no se indica si es el hermano de la madre o hermano del padre.

María Rostowski (1961) cita, para Piura, que “suceden en ellos hijos hermanos o sobrinos”, aclarando que los testigos presentados en los juicios coloniales sobre sucesiones son de opinión unánime “sobre los derechos de los hijos naturales”.

La expresión empleada, “hijos naturales” no corresponde a las lenguas andinas. En runa simi, donde la terminología ha sido bastante documentada, no existe término de parentesco que distinga entre hijos “legítimos” y “naturales”.

A estos términos, como el de "bastardo", apelan los litigantes para probar su mejor derecho a la tyana, pero esto ocurre cuando tratan de utilizar las instituciones españolas en su provecho.

Estos hijos llamados "naturales", y también "bastardos" son hijos de mujeres que tomaban los kuraq en el suyo hanan allawka en cuanto ellos pertenecían al suyu urin ichoq; los hijos denominados "legítimos", en cambio, son los hijos de la mujer que tomaba el kuraq en cuanto qollana del suyu hanan ichoq, mujer que es clasificada como pana.

He señalado ya que la propia estructura de la pacha ka da lugar a que los hijos de todas estas mujeres tienen igualmente derecho a tyana. Para prevenir las disputas, se estableció la norma de designar "al más hábil" de los hijos", norma que es panandina. La decisión sobre la "habilidad" del kateq la decide el poder de decisión que posee el grupo de parientes que no siempre es suficiente, dando lugar a la eliminación violenta del heredero cuando no a la simple destitución. Entre los inkakuna, que poseían tropas, la decisión última estaba en las armas, como en el caso de Inka Yupanki y de Ataw Wallpa Inka.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de
1590 *Historia natural y moral de las Indias*,
BAE Madrid 1954.
- ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael
1951 *Diccionario castellano de palabras jurí-
dicas y técnicas tomadas de la Legisla-
ción indiana*, Estudios de Historia III,
Instituto Panamericano de Geografía e
Historia, México, D.F.
- ALLENDOUFER, Carl B.
OAKLEY, Cletus O.
1971 *Introducción moderna a la matemática
superior*, Mc. Graw-Hill, México.
- ANGLES VARGAS, Víctor
1970 *P'isaq. Metrópoli Inka*, ed. del autor,
Imp. Industrialgráfica, Lima.
- ANONIMO
1952 (1586) *Arte y Vocabulario de la lengua general
del Perú*, editor: Antonio Ricardo, Los
Reyes, U.N.M.S.M., Lima.
- ANONIMO (El Jesuita)
Relación de las costumbres de los natu-

rales del Perú, BAE T. CCIX, Madrid.

ARAUCO OLIVERA, Judith N.

1974

Influencia de la industria minera en la situación actual de la comunidad de San Juan Bautista de Pachachaca, Yauli, Junín. Tesis de bachillerato, mimeog. U.N.M.S.M., Lima.

ARGUEDAS, José María

1966

"*Dioses y hombres de Huarochirí*", en: *Dioses y hombres de Huarochirí (Runa ñiscap machoncuna)*, Museo Nacional de Historia, Lima.

ARIAGA, Pablo José de

1968 (1621)

Extirpación de la idolatría del Perú, BAE T. CCIX, Madrid.

BANDERA, Damián de la

1965 (1557)

Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, Relaciones geográficas de Indias. T. I BAE T. CLXXXII Madrid

1968 (1557)

Relación general del origen de gobierno que los Incas tuvieron, Biblioteca Peruana T. III, ETA, Lima.

1970 (1558)

Visita y numeración de los indios del valle de Yucay, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.

BENNET, Wendell C.

BIRD, Junnius

1949

Historia de la cultura andina. Museo de Arqueología y Etnología U.N.M.S.M. mimeog. n/d. Lima.

BERROA, Mons. Francisco Rubén

1934

Monografía eclesiástica de la Diócesis de Huánuco y Junín, ed. del autor, Huánuco.

BERTONIO, Ludovico

1879 (1596)

Arte de la lengua aymara, ed. facs. Leipzig.

- BETANZOS, Juan de
1968 (1551) *Suma y narración de los Incas*, BAE T. CCIX, Madrid.
- 1962 (1558) *Títulos de tierras que fueron de Doña Angelina, pedimento presentado por*, en "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario", RMNT XXXI, Lima.
- BONAVIA, Duccio
RAVINES, Rogger
1970 *Arqueología Peruana: precursores*, Casa de la Cultura.
- BOAS Franz
1972 *Arte Primitivo F.C.E. México*
- BROWN, Robert
1972 *La explicación de las ciencias sociales*. Península Buenos Aires.
ESTRUCTURAS JERARQUICAS, Alianza Editorial, Madrid.
- BUITRON, Aníbal
1963 "Naturaleza y función de las artesanías en las comunidades rurales", *América Indígena* XXIII - 4, México.
- BUNGE, Mario
1973 "La metafísica, epistemología y metodología de los niveles", en: *ESTRUCTURAS JERARQUICAS*, Alianza Editorial, Madrid.
- CARNAP, Rudolf
MORGENSTEN, Oskar
WIENER, Norbert et al.
1974 *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Alianza Editorial, Madrid.
- CARRERA, Fernando de la
1939 (1644) *Arte de la lengua Yunga*, edic. R. Altieri, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- CASTRO, Cristóbal de
ORTEGA MOREJON, Diego de
1968 (1558) *Relación y declaración del modo que*

- este valle de Chincha y sus comarcas se gobernaban antes que hubiese yngas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra.* Biblioteca Peruana T. III, ETA, Lima.
- CASTRO POZO, Hildebrando
 1924 *Nuestra comunidad indígena.* Ed. Luce-ro, Lima.
- 1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista.* Ed. Mejía Baca.
- CIEZA DE LEON, Pedro
 1947 (1553) *Primera parte de la Crónica del Perú,* BAE, T. XXVI, Madrid.
- 1968 (1551) *El señorío de los Incas Yupanquis,* Bi-blioteca Peruana T. III, Lima.
- COBO, Bernabé
 1964 (1653) *Historia del Nuevo Mundo,* T. II, BAE, T. XCII, Madrid.
- CHESNAUX, Jean
- SACH, Ignacy
- NIKIFOROV, V. et al
 1969 *El modo de producción asiático,* Grijal-bo, Col. 70, México.
- CHUQIRUNA, Don Juan
 1974 (1622) *Auto expedido por el Gobernador de las seis Huarancas de la Provincia de Huamachuco,* en "Documentos históri-cos y etnológicos", Anales Científicos de la Universidad del Centro 3, Huan-cayo.
- CUNOW, Heinrich
El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas, Ed. J. A. Encinas, París 1929.
- 1890 *Las comunidades de marca y de aldea en el Perú antiguo,* Ed. J. A. Encinas Li-ma 1929

- 1895 *La organización social del Imperio de los Incas. Ed. J.A. Encinas, Lima 1933.*
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964 (1576) *Visita hecha a la Pro los Incas. Ed. J.A. Encinas, Lima 1933.*
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964 (1576) *Visita hecha a la Provincia de Chucuito, Casa de la Cultura del Perú, Lima.*
- DOREIAN, Patric
1973 *Las matemáticas y el estudio de las relaciones sociales, Vincens-Vives. Barcelona.*
- ELLIOT, J. H.
1972 *El Viejo Mundo y el Nuevo. 1492-1650. Alianza Editorial, Madrid.*
- ESCOBAR MOSCOSO, Gabriel
1964 *La estructura política rural del departamento de Puno UNSA, Cusco.*
- 1967 *Organización social y cultura del Sur del Perú, Inst. Ind. Interamericano, México.*
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1964 *"Versión paleográfica de la Visita y una biografía del visitador" en: Visita hecha a la Provincia de Chucuito, Casa de la Cultura del Perú, Lima.*
- FIORIVANTI, Eduardo
1972 *El concepto de modo de producción. Península, Barcelona.*
- FONSECA MARTEL, César
1972 *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú, tesis doctoral, mimeog. U.N.M.S.M., Lima.*
- FOX, Robin
1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio. Alianza Editorial, Madrid.*
- GARCIA DE LOYOLA, Martín
1970 (1574) *Autos seguidos por... sobre los indios*

yanacunas del valle de Yucay, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C. Cusco.

- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 (1609) *Comentarios reales de los Incas*, Obras completas T. II, BAE T. CXXXIII, Madrid.
- GODELIER, Maurice
1969 *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases*, Edit. La Oveja Negra, Medellín.
1969 *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, Barcelona.
1971 *Teoría marxista de las sociedades pre-capitalistas*. Siglo XXI. México.
- 1975 "El concepto de formación económica y social, el ejemplo de los incas". p. 176-184. Edit. Estela Barcelona.
"De la no correspondencia entre las formas y contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los incas". p. 185-197. En *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades primitivas*. Siglo XXI, Madrid.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 (1608) *Vocabulario de la lengua quechua*. U.N.M.S.M., Lima.
- GORSHKOV, G.
YAJUSHOVA, A.
1970 *Geología General*. Edit. Mir, Moscú.
- JENSEN, Ad. E.
1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. F.C.E., México.

- JEREZ, Francisco de
1968 (1537) *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Biblioteca Peruana, T.I, ETA, Lima.
- KULA, Vitold
1974 *Teoría económica del sistema feudal*, Siglo XXXI, Buenos Aires.
- LACOSTE, Yves
1963 *Los países subdesarrollados, Cuadernos 61* EUdeBa, Buenos Aires.
- LEACH, Edmund Ronald
1971 *Replanteamiento de la Antropología*, Scix Barral, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1968 *Antropología estructural*, EUdeBA, Buenos Aires.
- LEVILLIER, Roberto
1935 *Don Francisco Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida. Su obra (1515-1582)*, T. II, Espasa-Calpe, 3 t., Madrid.
- LEWIN, Boleslao
1957 *La rebelión de Túpac Amaru en la emancipación americana*, Hachete, Buenos Aires.
- LINTON, Ralph
1959 *Estudio del hombre*, F.C.E., México.
- LOAYZA AMAUT, Leonor
1954 "El viejo o Machu", Archivos Peruanos de Folklore 2, Cusco.
- LUMBRERAS, Luis G.
1969 *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*, Moncloa,-Campodónico, Lima.

- 1970 *Los templos de Chavín. Guía para el visitante*, Museo de Arqueología y Etnología, U.N.M.S.M., edic. Corporación Peruana del Santa, Lima.
- LUMBRERAS, Luis G.
 AMAT OLAZABAL, Hernán
 1966 "Informe preliminar sobre las galerías de Chavín", RMN, T. XXXIV. Lima.
- MACKSEY, Richard A.
 DONATO, Eugenio
 1972 *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barral, Barcelona.
- MALMBERG, Bertil
 1967 *Los nuevos caminos de la lingüística*. Ed. Siglo XXI México
 1969 *Lingüística estructural y comunicación humana*. Ed. Gredos, Madrid.
- MALTESE, Luis Francisco
 RAGGIO, Andrés
 BALDACCINI, Pier et. al.
 1971 *Cibernética y sociedad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- MANRIQUE COYA, Da. María (Kusi Warkay)
 1970 (1567) *Información ad perpetuum... a pedimento de*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.
- MARX, Carlos
 1966 (1857-58) *Formaciones económicas precapitalistas*, Prol. E. Hobsbawm, Platina, Buenos Aires; también en: Marx-Engels: *Obras escogidas* t.5 Ed. Ciencias del Hombre, Buenos Aires 1975.

- MARX, Carlos
 ENGELS, Federico
 1975 (1845-post. 1894) *Obras escogidas*, 11 t., Ed. Ciencias del Hombre, T. 1 y 8, Buenos Aires.
- MATIENZO, Juan de
 1967 (1567) *Gobierno del Perú*, Institut Francais D'Etudes Andines, Paris.
- MAUSS, Marcel
 1970 *Lo sagrado y lo profano*. Obras I, Barral, Barcelona.
 1971 *Instituciones y culto*, Obras II, Barral, Barcelona.
 1972 *Sociedad y ciencias sociales*, Obras III, Barral, Barcelona.
- MENDIZABAL LOSACK, Emilio
 1965 "La fiesta en Pachitea andina", *Folklore Americano* 13, Lima.
 1966 "El Awkillo entre los descendientes de los chupachu", Cuadernos de Investigación 1, U.N.H.V. Huánuco.
 1970 *Los criaderos de alpacas. Informe presentado a IVITA*, U.N.M.S.M., Lima.
- MENESES, Teodoro
 1965 "Nueva traducción de Preces o Himnos Quechuas del cronista Cristóbal de Molina". Documenta 4, Lima.
- MESAROVIC, M.D.
- MACKO, D.
 1973 *Fundamentos de una teoría científica de los sistemas jerárquicos* en: Las estructuras jerárquicas, Alianza Editorial, Madrid.
- MIDDENDORF, Ernst W.
 1974 (1895) *Perú*, 3 t., U.N.M.S.M. T. III, Lima.
- MILLER, George
 1974 *Lenguaje y comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires.

- MIRO QUESADA, Aurelio
1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
- MISHKIN, Bernard
1960 "Los quechuas contemporáneos", RMN, T. XXIX, Lima.
- MOLINA (de Cusco), Cristóbal de
Ritos y fábulas de los Incas Ed. Futuro Buenos Aires 1947
- MONGE, Carlos
1970 *Bases biológicas del comportamiento humano*, en: *Anthropology Today* (1953), trad. española: *El concepto de hombre fósil*, Edit. Libros básicos, Buenos Aires.
- MORI, Juan de
MALPARTIDA, Hernando Alonso
1967 (1549) *Visitación de los indios chupachos*, en: *Visita de la provincia de León de Huánuco*, T. I, U.N.H.V., Huánuco.
- MOROTE BEST, Efraín
1951 "La vivienda campesina de Sallag", Tradición 7-10, Cusco.
1958 "El tema del viaje al cielo", Tradición 21, Cusco.
- MOUSTIER, Roland
1972 *Las jerarquías sociales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- MURRA, John V.
1964 *Una apreciación etnológica de la visita*, en: *Visita a la provincia de Chucuito*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
1967 *La visita de los chupachu como fuente etnológica*, en: *Visita a la provincia de León de Huánuco*, T. U.N.H.V., Huánuco; también en: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, bajo el título: "Las autoridades étnicas tradicionales en el Alto Huallága". IEP. Lima, 1975.

- MURUA, Martín
1590 *Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú.* Concejo Sup. Invst Cient. Madrid 1946.
- 1606 *Historia general del Perú.* Inst. Fernández Oviedo. T. Madrid 1964.
- NADEL, Siegfried Frederick
1966 *Teoría de la estructura social.* Guadarrama, Madrid.
- NEHERLY, Patricia
1974 *Los señores tardíos en la Costa y Sierra Norte,* ponencia presentada al Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, mimeog., Trujillo.
- NOVIK, L.B.
KASAKOVSEV, U.S.
GUEDENKO, B. U. et. al.
1964 *Cibernética.* Lautaro, Buenos Aires.
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar
1957 *El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero.* Imp. Garcilaso, Cusco.
- O'NEALE, Lila
1935 "Pequeñas prendas ceremoniales en Parakas", RMN t. IV-2, Lima.
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo
1967 (1562) *Visita de la provincia de León de Huánuco,* T.I.
1972 (1562) *Visita de la provincia de León de Huánuco,* T.II. U.N.H.V. Huánuco.
- PACHAKUTI SALLQAMAYWA, Don Juan Santa Cruz
1968 (1613) *Relación de antigüedades deste reyno del Perú,* BAE T. CCIX, Madrid.
- PARKER, Gary J.
1963 "La clasificación genética de los dialectos quechuas" RMN, T. XXXII, Lima.
- PEASE G. Y., Franklin
1965 *Causas religiosas de la guerra entre Cusco y Quito.* Rev. Historia y Cultura 1.

Lima.

- PEÑA, Benito de la (Escribano)
1970 (1552) *Tierras, casas y haciendas (que) eran de los Incas, Testimonio dado por*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.
- PEREIRA Fidel
1944 *Vocabulario de los indios machiguengas*, RMN t. XIII. Lima.
- PIZARRO, Pedro
1968 (1574) *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Biblioteca Peruana, t. I, ETA, Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
1559 *Los errores y supersticiones de los Indios*. LDRMP sl, t. 13 Lima.
1571 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. LDRMP sl. t. 4, Lima, 1917.
- PULGAR VIDAL, Javier
n/d *Geografía del Perú*, edic. del autor, E. Ausonia, Lima.
- RADIN, Paul
1960 *El hombre primitivo como filósofo*, EUdeBA, Buenos Aires.
- RAVINES Rogger
1968 "Un depósito de ofrendas del Horizonte Medio en la Sierra Central del Perú", *Nawpa Pacha* 6, Berkeley, California.
- REINHARD, Marcel
ARMENGOUD, André
1961 *Historia de la población mundial*, Ariel, Barcelona.
- ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio
1954 "Ceremonias de velorios fúnebres", Ar-

chivos Peruanos de Folklore 2, Cusco.

ROEL PINEDA, Josafat

1966 "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas", Historia y Cultura 2, Museo Nacional de Historia, Lima.

ROSS ASHBY, N.

1960 *Introducción a la cibernética*, Nueva Visión, Buenos Aires.

ROSTWROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1960 *Pesos y medidas en el Perú Pre-hispánico*, ed. de la autora, Imp. Miranda, Lima.

1062 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario", RMN T. XXXI, Lima.

1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el Virreynato e Incario", Revista del Archivo Nacional del Perú, T. XXVIII, Lima.

RUNA ÑISCAP MACHONCUNA

1966 (1598?) Narración quechua recogida por Francisco de Avila, publicada bajo el título: Dioses y Hombres de Huarochirí, ed. bilingüe, Museo Nacional de Historia, Lima.

SAGRERA, Martín

1967 *Mitos y sociedad*, Labor, Barcelona.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1973 *La población de América Latina, Desde los tiempos precolombinos al año 200*, Universidad, Madrid.

SANTILLAN, Hernando de

1968 (155) *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, BAE, T.

CCIX, Madrid.

SANTO TOMAS, Domingo de

1951 (1560) *Lexicón o vocabulario de la lengua general*, U.N.M.S.M. Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1951 (1961) *Historia Indica*, BAE T. CCX Madrid.

SQUIER E. GEORGE

1974 (1877) *Un viaje por las tierras incaicas*, Leonardo Impresora, Buenos Aires U.N.M.S.M., Lima.

STEWART, Julián H.

COLLIER, Donald

WITTFOGEL, Karl A. et al.

1955 *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*, Estudios Monográficos I, Unión Panamericana, Washington. D.C.

THEODORSON, G.A.

1974 *Estudios de ecología humana, T. 1-2*, Labor, Barcelona.

TORERO, Alfredo

1964 "Los dialectos quechuas", *Anales Científicos de la Universidad Agraria* II-4, Lima.

TORRES RUBIO, Diego de

1966 (1616) *Arte de la lengua aymara, edic. M. Franco Inojosa*, Lima.

UHLE, Max *Un kipu moderno procedencia de Cutusuma*, Bolivia, RMN t. IX, Lima 1940

1969 *Estudios sobre historia incaica*. U.N.M.S.M. Lima

VALCARCEL, Luis E.

1925 *Del ayllu al imperio*. Ed. Garcilaso. Lima,

1934-35 *Sajsawaman redescubierto* RMN ts. III 1-2-3, IV 1-2 Lima.

1964 *Etnohistoria del Perú antiguo*, U.N.M.S.M., Lima.

- VARGA, Eugenio
 CHESNAUX, Jean
 GODELIER, Maurice et al.
 1969 *El modelo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, Antología y Prólogo: Roger Bartra, Edic. Era México.
- WAMAN POMA DE AYALA, Don Felipe
 1936 (1613) *Nueva coronica y byen gobierno*, edic. facs., Université de París, París.
- WARUSFEL, André
 1971 *Las matemáticas modernas*, Martínez Roca, Barcelona.
- WEDIN, Ake
 1956 *El sistema decimal en el imperio incaico*, Instituto Ibero-Americano, Göttemburgo, Ed. Insula, Madrid.
- 1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico*. Studia Histórica Gothoburguencía VII, edit. Erik L'önu-roth, Uppsala.
- WEISZ, Paul B.
 1961 *Biología, Omega, Barcelona*.
- WIENER, Norbert
 1969 *Cibernética y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires.
- WILLEY, Gordon
 1970 *El problema de Chavín. Revisión crítica*, en: 100 años de Arqueología en el Perú, Introducción, selección, comentarios y notas de Rogger Ravines, Ediciones de Petróleos del Perú. Lima.
- WITTFOGEL, Karl A.
 1966 *Despotismo oriental*, Guadarrama. Madrid.

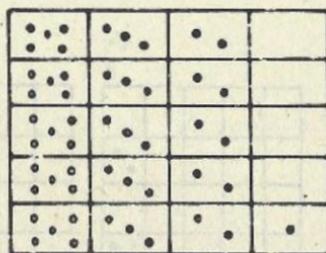
- YACOLEFF, Eugenio
 MUELLE, Jorge C.
 1934 "Un fardo funerario de Paracas RMN,
 T. III, Lima.
- ZUIDEMA, Tom.
 1967 Julio *El origen del Imperio Inca*. Universidad
 9. Huamanga.
- 1964 *The ceque system of Cuzco; the social
 organization of the capital of the Inca*.
 Leiden.

Siglas

- BAE : Biblioteca de Autores Españoles
 ETA : Editores Técnicos Asociados.
 EUdeBA : Editorial Universitaria de Buenos Aires.
 F.C.E. : Fondo de Cultura Económica.
 IEP : Instituto de Estudios Peruanos.
 IVITA : Instituto Veterinario de Investigaciones
 Tropicales y de Altura.
 RMN : Revista del Museo Nacional.
 U.N.H.V. : Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
 U.N.M.S.M. : Universidad Nacional Mayor de San
 Marcos.
 U.N.S.A.A.C. : Universidad Nacional de San Antonio
 Abad, Cusco.

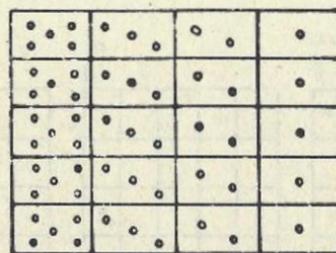
	a	b	c	d
I				
II				
III				
IV				
V				

Fig. 1



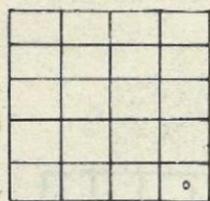
- 100,000

Fig. 2

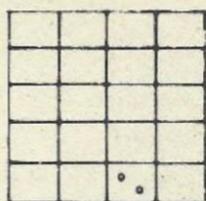


- 122,221

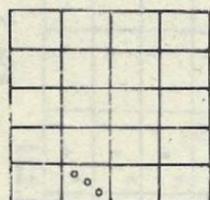
Fig. 3



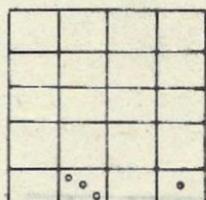
= 1



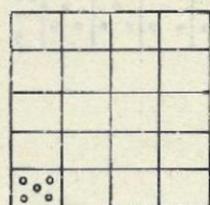
= 2



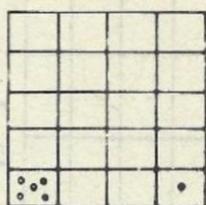
= 3



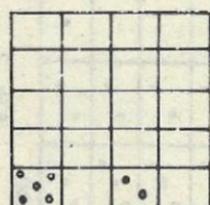
= 4



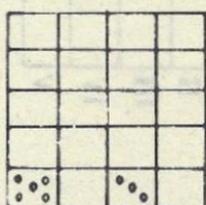
= 5



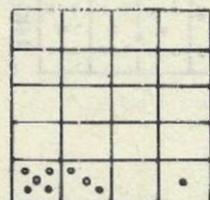
= 6



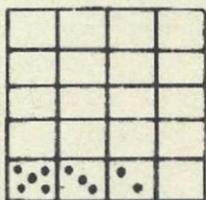
= 7



= 8

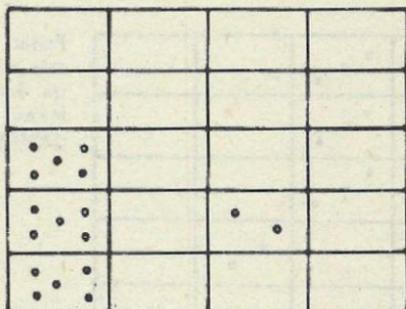


= 9

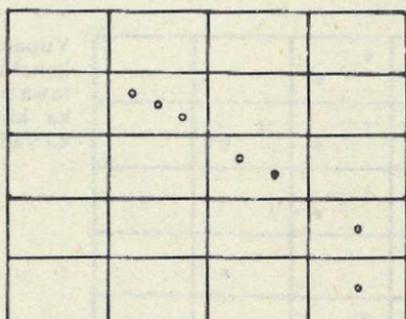


= 10

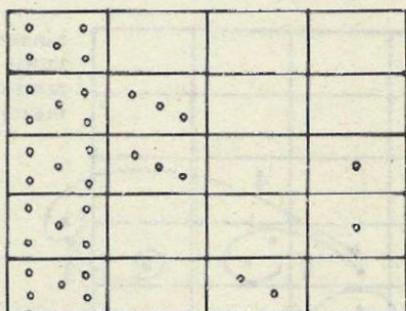
Fig. 4



- 575

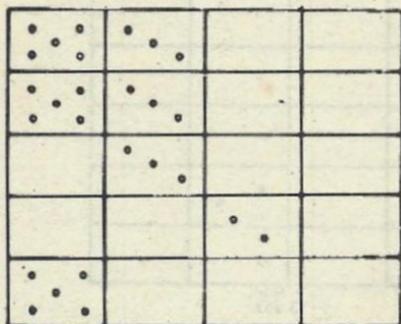


- 3,111



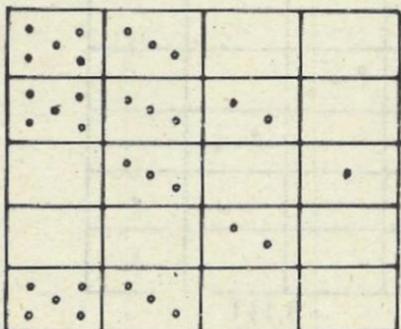
- 58,967

Fig. 5



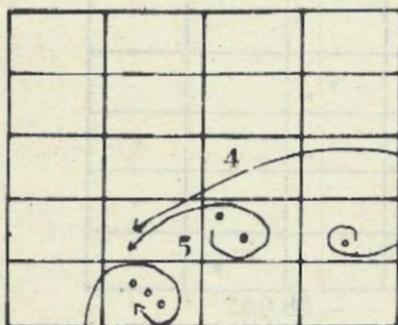
Pusaq chunka pu
saq niyoq waran-
qa kimsa pachaq
iskay chunka pes
qanniyooq

88,325



Yupani tiuspa
kanchis waranga
tawa pachaq chun
ka kimsayooq chi
ka yalliq.

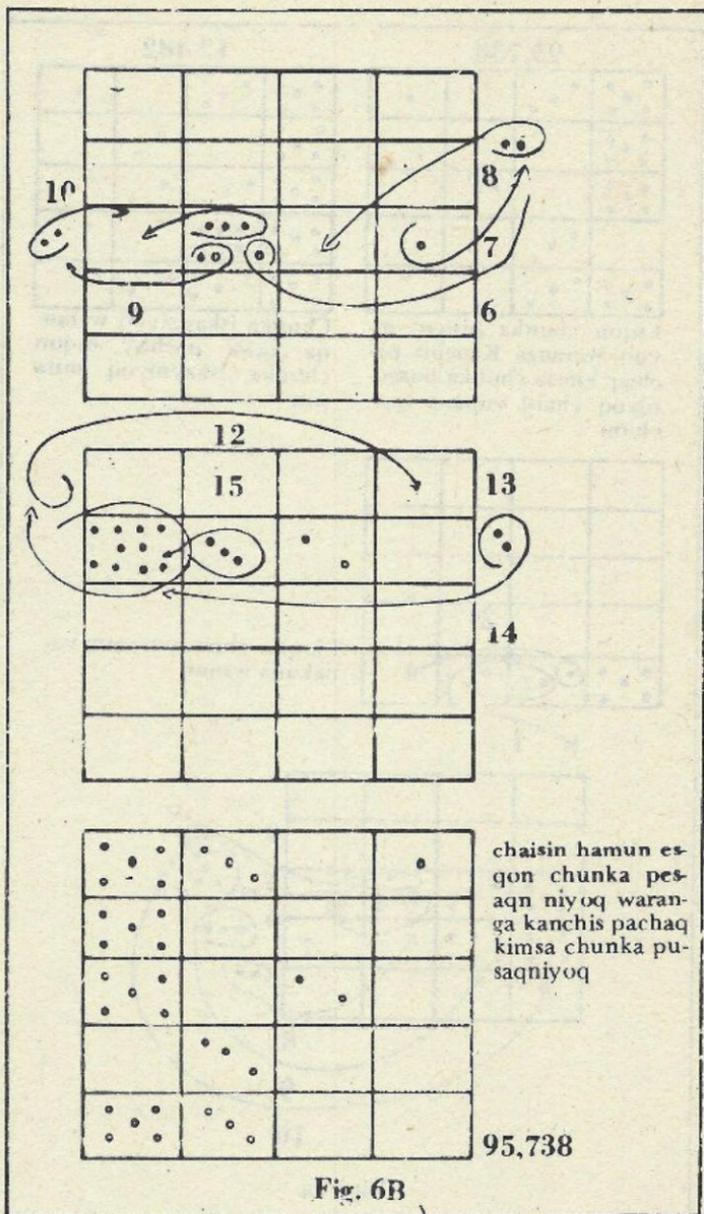
+7,413



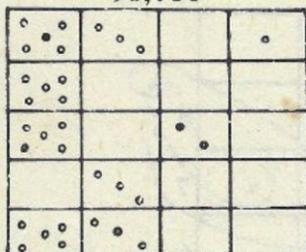
hinaspa muya mu
yusqa yuraqkuna
rantinakun yana-
maatawan

1 2

Fig. 6A

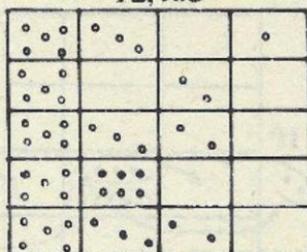


95,738

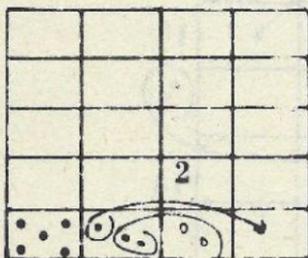


Esqon chunka pisqay niyoq Waranga Kanchis pachaq kimsa chunka pusaqniyoq chaisi yupana quechuni

12,482



Chunka iskayniyoq waranqa tawa pachaq esqon chunka iskayniyoq mita pisi



Lloqsin chaisi yuraqtin yanakuna wahun

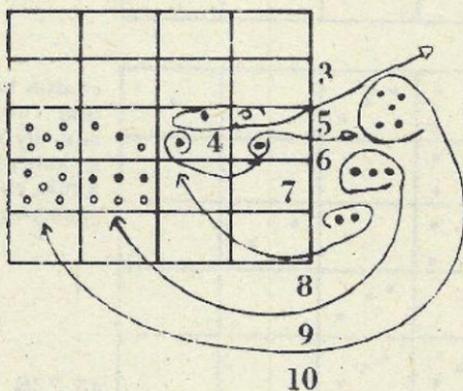
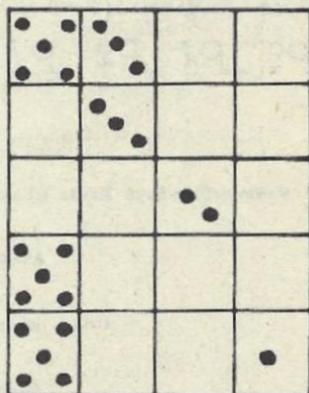
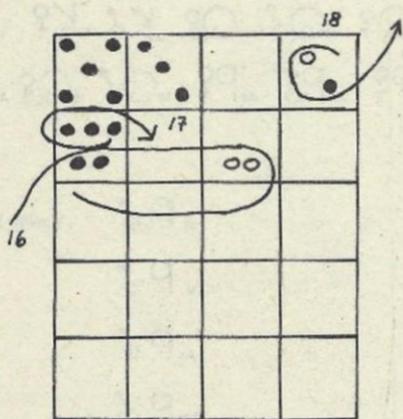
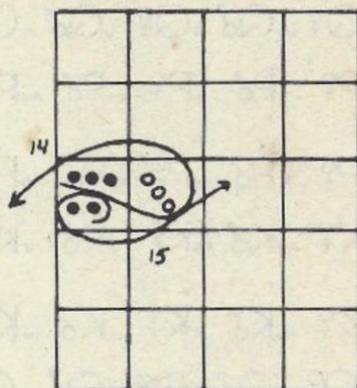
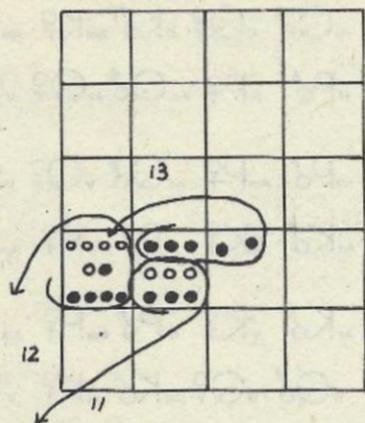


Fig. 7a



83,256

Chasin qepan
 Esqun chunka kimsayoc
 Waranqa iskay pachaq
 esqa chunka soqtayoc

Fig. 7b

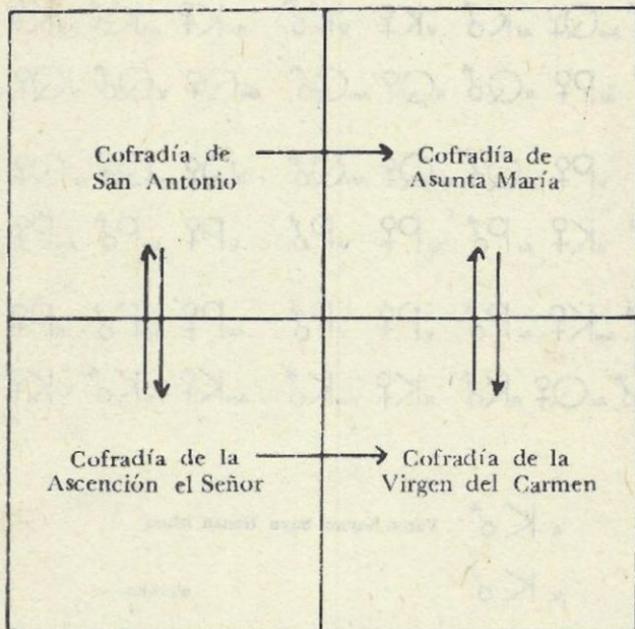
v K♂ Az K♀ Az K♂ v K♀ R P♂ Am P♀ Am P♂ R P♀ v P♂ Az P♀ Az P♂ v P♀
 Am Q♂ Am Q♀ R Q♂ R Q♀ Az K♂ Az K♀ v K♂ v K♀ Am K♂ Am K♀ R K♂ R K♀
 Am Q♂ R Q♀ R Q♂ Am Q♀ Az K♂ v K♀ v K♂ Az K♀ Am K♂ R K♀ R K♂ Am K♀
 v P♂ v P♀ Az P♂ Az P♀ R Q♂ R Q♀ Am Q♂ Am Q♀ v Q♂ v Q♀ Az Q♂ Az Q♀
 v P♂ Az P♀ Az P♂ v P♀ R Q♂ Am Q♀ Am Q♂ R Q♀ v Q♂ Az Q♀ Az Q♂ v Q♀
 Am K♂ Am K♀ R K♂ R K♀ Az P♂ Az P♀ v P♂ v P♀ Am P♂ Am P♀ R P♂ R P♀
 Am K♂ R K♀ R K♂ Am K♀ Az P♂ v P♀ v P♂ Az P♀ Am P♂ R P♀ R P♂ Am P♀
 v Q♂ v Q♀ Az Q♂ Az Q♀ R K♂ R K♀ Am K♂ Am K♀ v K♂ v K♀ Az K♂ Az K♀

ichoq	R K♂	Varón Kayaw Suyu Hanan ichoq
Allawka	v K♂	allawka
Ichoq	Az K♂	Urin ichoq
Allawka	Am K♂	allawka
ichoq	R K♀	Hanan ichoq
Allawka	v K♀	allawka
ichoq	Az K♀	Urin ichoq
Allawka	Am K♀	allawka

R Q♂ Am Q♀ Am Q♂ R Q♀ V Q♂ Az Q♀ Az Q♂ V Q♀ R K♂ Am K♀ Am K♂ R K♀
 Az P♂ Az P♀ V P♂ V P♀ Am P♂ Am P♀ R P♂ R P♀ Az Q♂ Az Q♀ V Q♂ V Q♀
 Az P♂ V P♀ V P♂ Az P♀ Am P♂ R P♀ R P♂ Am P♀ Az Q♂ V Q♀ V Q♂ Az Q♀
 R K♂ R K♀ Am K♂ Am K♀ V K♂ V K♀ Az K♂ Az K♀ R P♂ R P♀ Am P♂ Am P♀
 R K♂ Am K♀ Am K♂ R K♀ V K♂ Az K♀ Az K♂ V K♀ R P♂ Am P♀ Am P♂ R P♀
 Az Q♂ Az Q♀ V Q♂ V Q♀ Am Q♂ Am Q♀ R Q♂ R Q♀ Az K♂ Az K♀ V K♂ V K♀
 Az Q♂ V Q♀ V Q♂ Az Q♀ Am Q♂ R Q♀ R Q♂ Am Q♀ Az K♂ V K♀ V K♂ Az K♀
 R P♂ R P♀ Am P♂ Am P♀ V P♂ V P♀ Az P♂ Az P♀ R Q♂ R Q♀ Am Q♂ Am Q♀

Leyenda

R	Q♂	Varón qollana Suyu Hanan ichoq	R	P♂	Varón Payan suyu Hanan
V	Q♂	Allawka	V	P♂	
Az	Q♂	Urin ichoq	Az	P♂	Urin
Am	Q♂	Allawka	Am	P♂	
R	Q♀	Hanan Ichoq	R	P♀	Hanan
V	Q♀	Allawka	V	P♀	
Az	Q♀	Urin Ichoq	Az	P♀	Urin
Am	Q♀	Allawka	Am	P♀	



Organización de la cofradías de Lampian, según la Srta. Olinda Celesino.

Las flechas verticales indican el wallpo entre las imágenes, las transversales; la prestación de servicios en el "rodeo"

Fig. 8

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1		C	P	S	S	-	S	S	S	S	S	S	-	S	Y
2	C	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	F
3	2	-	-	-	-	-	-	-	P	P	-	P	-	P	-
4	T	-	-	-	C	P	P	P	P	E	P	-	-	P	-
5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	T	-	-	-	-
6	-	-	-	C	-	-	-	C	-	-	-	-	C	P	-
7	T	-	-	P	-	-	-	P	P	P	P	T	T	P	-
8	T	-	-	P	-	C	P	-	P	P	-	-	-	P	-
9	T	-	P	P	-	-	P	P	-	P	P	C	-	P	-
10	T	-	P	E	-	-	P	P	P	-	P	C	-	P	-
11	T	-	-	P	S	-	S	-	P	P	-	-	-	-	-
12	S	-	2	-	-	-	S	-	C	C	-	-	-	P	-
13	-	-	-	-	-	C	-	-	-	-	-	-	-	-	-
14	T	-	P	P	-	P	P	P	P	P	-	P	-	-	-
15	G	H	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Relaciones de parentesco entre los miembros de la "sociedad de trabajo" de la cofradía de la Asunción de la Virgen, de Lampián, en el año 1958, según la Srta. Olin-da Celestino:

Siglas: F: padre de: H
T: Tío de: S
G: suegro de: X
E: hermano de: E
C: cuñado de: C
P: primo de: P

Fig. 9

HANAN HANAN

ICHIOQ

ROJO

VERDE

ALLAWKA

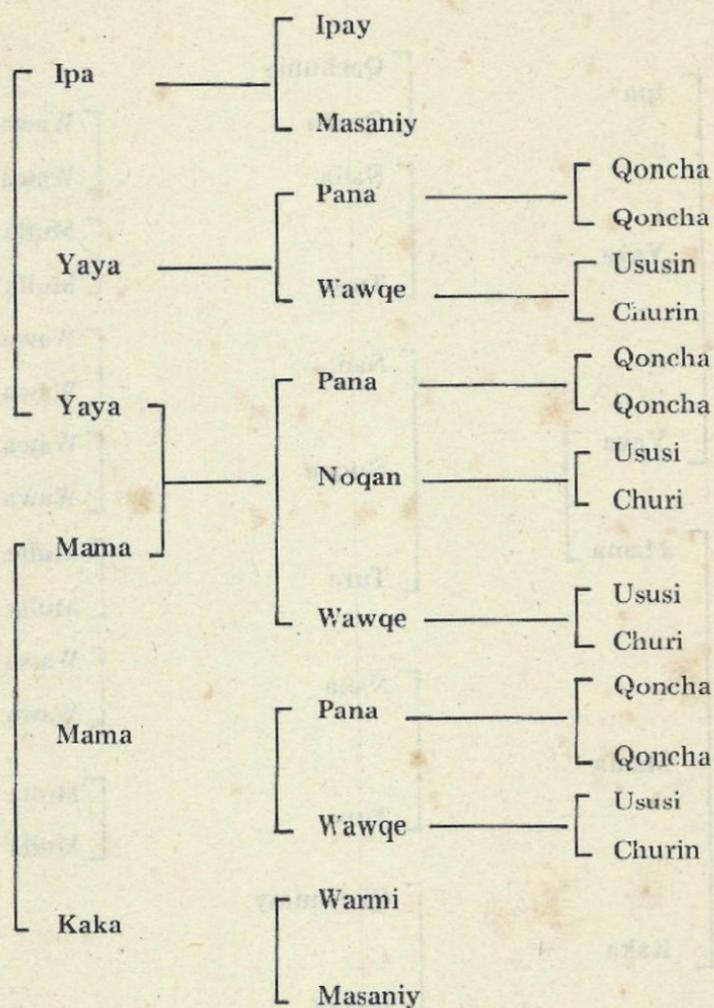
ICHOC

AZUL

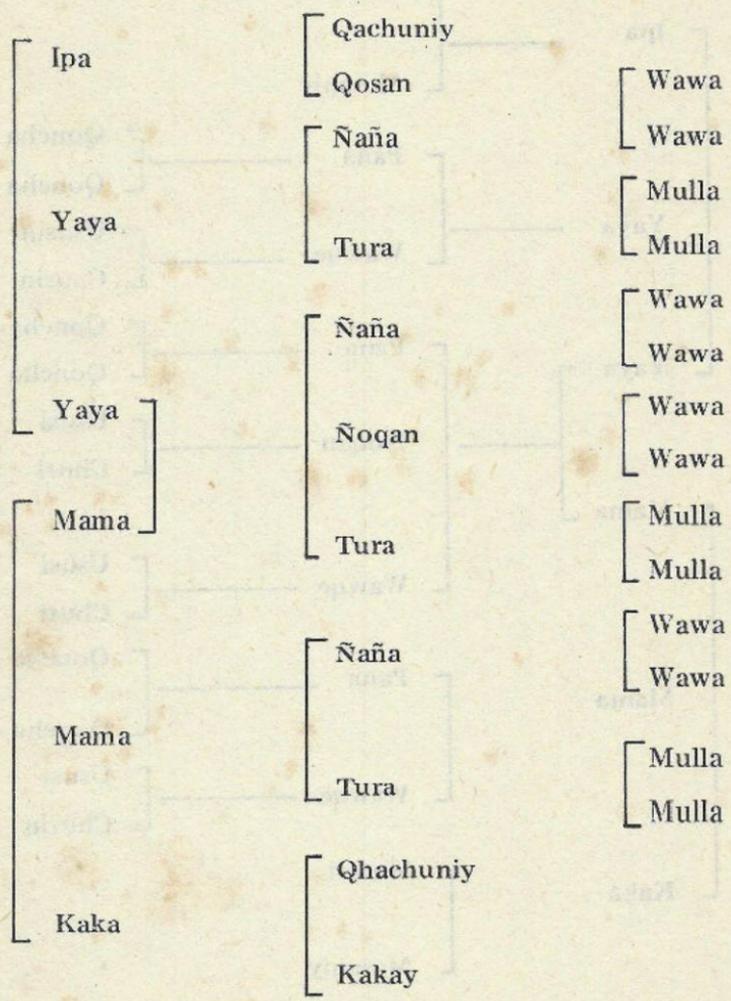
AMARILLO.

ALLAWKA

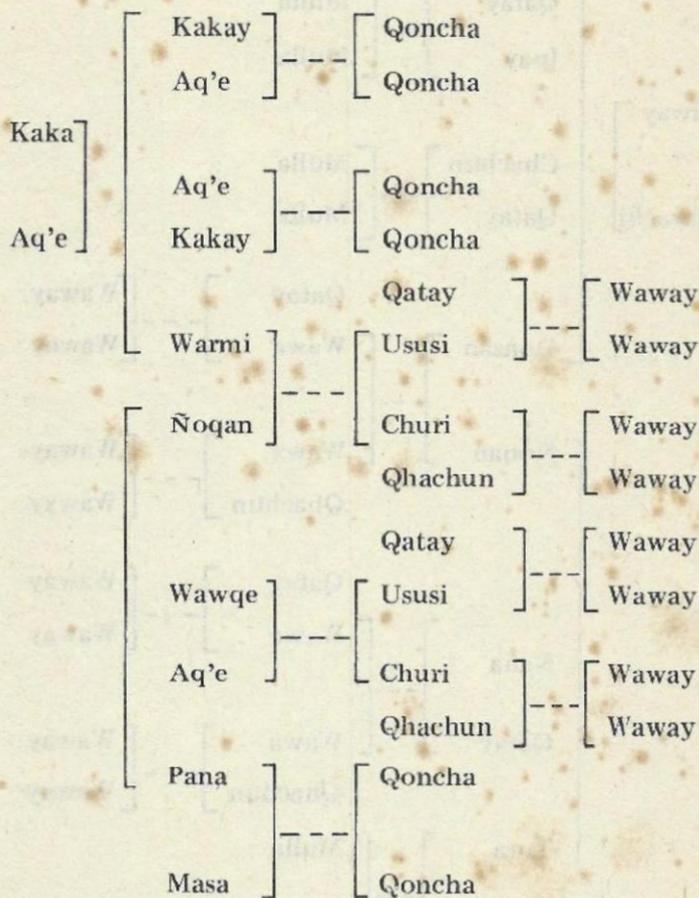
URIN URIN



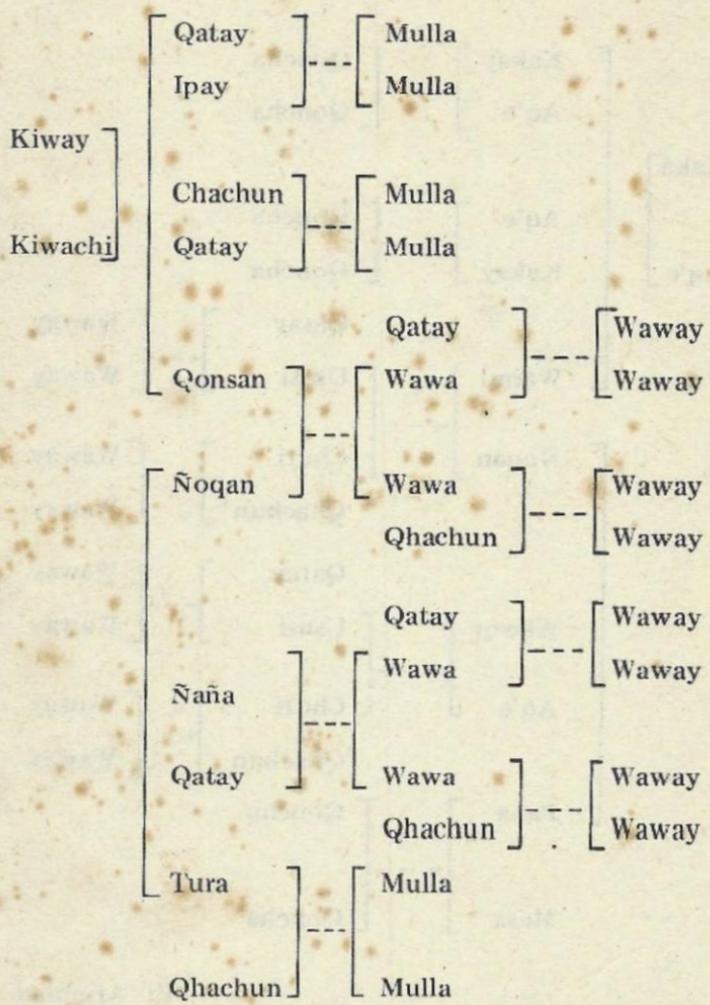
III Consanguinidad
Ego: Masculino Noqan



IV Consanguinidad
Ego; Femenino: Ñoqan



V: Afinidad
Ego Masculino: Ñoqan



'VI Afinidad
Ego Femenino: Ñoqan

De cuantos en los últimos años han tratado el fenómeno andino en su proceso histórico, Emilio Mendizábal Losack, es uno de los exponentes singulares; ceñido a los moldes de la Antropología Clásica, buscó afanosamente una explicación racional del Universo Indígena.

Su interés se dirigió a explicar la estructura y función de la cultura en el mundo andino, usando las propias categorías indígenas de clasificación. La etnociencia andina adquirió total vigencia en sus planteamientos y búsquedas. Convencido de que la lengua como sistema proporciona lentes para conocer el mundo y la matemática para comprender el universo, puso especial énfasis en el estudio de la superestructura.

Rescató para el conocimiento del antiguo Perú una amplia terminología indígena. Sostuvo que la falta de información etnográfica y el análisis de las palabras **runa-simi** que remiten a la función estudiada. El especial valor analítico de la lengua —afirmaba— proporciona una auténtica comprensión del pensamiento, cultura y reacciones de un pueblo.

Se puede o no estar de acuerdo con sus planteamientos pero no puede negarse su severa actitud crítica, la originalidad de sus contribuciones, y lo sugerente de sus percepciones. Etnólogo y profesor universitario, vivió las limitaciones del país, de nuestras instituciones científicas y del propio medio académico en que actuó.

Rogger Ravines: Bio-bibliografía de E.M.L.
Rev. del Museo Nacional.
Tomo XLIV (1978-80) Lima-Perú